

# QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

ISSN: 2594-2417

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **84**  
Septiembre-Diciembre  
2020



# QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **84**  
Septiembre - Diciembre  
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  
Ciudad de México  
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) A nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.  
Cuenta n. 7004-6798897  
Banamex, suc. 241  
(enviar por fax copia del depósito).
- b) Pague en efectivo al promotor

QOL, año 32, No. 84, septiembre-diciembre 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](http://www.pontificia.edu.mx). Correo electrónico: [qol@pontificia.edu.mx](mailto: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 21 de junio de 2021 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

En el cierre del año 2020 podemos hacer un balance de las adversidades que hemos tenido que superar, en especial, debido a la pandemia de Covid-19 que ha afectado al mundo entero. En el marco de la llamada “nueva normalidad” las personas buscan una orientación, una luz que ilumine sus vidas en medios de los desafíos que enfrentamos en la Iglesia y la sociedad mexicana. En este contexto, aparece el número 84 de la Revista Bíblica Mexicana QOL, donde los diversos colaboradores nos ofrecen orientación a partir de sus propias líneas de investigación. En este número tenemos artículos que indagan sobre el origen de ciertas creencias, sobre el valor de la persona humana en momentos de crisis y desafíos sociales enfrentados por los israelitas y los cristianos de otras épocas, sobre la caridad como núcleo imperativo de la moral cristiana y como expresión del auténtico seguimiento de Cristo, así como sobre las aportaciones a la exégesis por parte de Orígenes, uno de los más grandes representantes de la teología patristica etc. Los artículos de este número, sin duda, podrán ofrecer luz en el camino y en medio de las situaciones sociales que actualmente nos confrontan.

En el primer artículo exegético, llamado «Hijos de Dios y Nefilim», Javier Quezada intenta responder a la pregunta de quiénes eran esas criaturas, debido a que el tema de los Nefilim solo se toca tangencialmente en Génesis (6,1-4) y en Nm 13,33. En la narrativa del Génesis, se habla de los Nefilim para explicar, en cierto modo, la corrupción de la humanidad que llevó a Dios a reiniciar el mundo con Noé y su familia. Queda en la incertidumbre si los Nefilim eran los hijos de Dios y por qué la unión entre ellos y las hijas de los hombres se considera una afrenta contra Dios. Ante diversas interpretaciones sobre el origen de los Nefilims, hay quienes los toman por ángeles, otros los ven como descendientes de Set, de Caín o de reyes autoritarios, o de Anac, pero ninguna teoría se ha sobrepuesto a

las demás. Este relato comprende una mezcla de tradiciones y eso dificulta conocer el origen de los “Nefilim” y de “los hijos de Dios”.

El segundo artículo exegético lleva por título «La visión antropológica de la riqueza y la pobreza en el libro del Eclesiástico», y fue elaborado por Hugo Alberto Chávez Jiménez. El autor aborda, desde la antropología, los temas de la pobreza y la riqueza en la sociedad del tiempo de Ben Sirá (180 a.C.). Tras una introducción sobre el tema en el Antiguo Testamento y en la literatura sapiencial, Chávez para revista a las cincuenta ocasiones en que en el libro Eclesiástico aparecen el vocablo “pobre” y sus antónimos, según el contexto los permite identificar. Después, realiza un análisis a partir del texto hebreo (cuando se cuenta con él) y se apoya también de la traducción al griego, siríaco y latín con el fin de sintetizar las enseñanzas de Ben Sirá y tener una panorámica de su visión antropológica de puntos como la pobreza, los peligros de la riqueza, los privilegios del rico ante la sociedad necesitada y la vida fatigosa del pobre. Al final, Chávez ofrece el perfil de la figura ideal del pobre para Israel.

El tercer artículo exegético nos lo presenta Tomás Montesinos González, y lleva por título «El samaritano humanizado. Acercaamiento antropológico a Lucas 10,25-37». El autor estudia, desde la antropología cultural, la parábola tradicionalmente llamada “el buen samaritano” (Lc 10,25-37) para resaltar las actitudes humanizadas del samaritano, que conforman una normativa ética para quien quiera hacerse seguidor de Jesús. Trascender los límites culturales y religiosos con tal de vivir la caridad es parte de la actividad que el samaritano, imagen de Jesús, realiza cuando se encuentra con alguien en grave necesidad. La Iglesia encuentra en este samaritano un ejemplo a seguir para realizar una constante renovación en su vocación de atender a los necesitados.

El cuarto artículo es obra de un servidor, y se llama «El lenguaje místico de Pablo en 2 Cor 12,1-10 y otros pasajes. Estudio fenomenológico del lenguaje paulino y su aportación a la exégesis». El artículo muestra la sinergia entre la fenomenología del lenguaje místico y la exégesis bíblica para comunicar experiencias de lo sobrenatural. La fenomenología del lenguaje místico identifica cómo

San Pablo se valió de algunas estrategias de lenguaje en la perícopa 2 Cor 12,1-10 y en otros pasajes de sus cartas con la finalidad de suscitar ciertos efectos en sus lectores. En efecto, cuando el Apóstol habla de su arrebató místico a los cielos no solo dice de qué trataron sus visiones y revelaciones, sino pretende que sus lectores se decidan por una vida unida a Cristo quien se vale de la debilidad humana para realizar su obra. El presente artículo analiza la manera en que san Pablo transgrede los límites del lenguaje ordinario para referir sus experiencias místicas, logrando imprimir un carácter testimonial a sus reportes. Con ello, el Apóstol refleja su madurez teológica, la cual es fruto de una profunda vida mística. Aunque las experiencias de lo sobrenatural no legitiman su apostolicidad, Pablo considera conveniente valerse de un lenguaje transmutado para aludir a sus experiencias místicas dentro de una determinada situación comunicativa.

El quinto artículo establece la conexión entre patrística origeniana y exégesis bíblica. Nos lo presenta José Alberto Hernández Ibáñez y lleva como título «Enfoques y señalamientos internos en la exégesis de Orígenes. Breve estado de la cuestión, una cuestión siempre abierta». Aquí, Hernández esboza algunas consideraciones de la exégesis de Orígenes, evidenciando ciertas dificultades conceptuales y subrayando posibles claves que orientan la comprensión de su pensamiento y de su personalidad. El autor nos ofrece un estado de la cuestión de los avances sobre la investigación origeniana en torno a la metodología exegética, en especial repasando los autores más significativos del siglo XX. Al final, Hernández recuerda cómo la reflexión sobre la teología bíblica de Orígenes toma una postura crítica acerca de conceptos como la dificultad de lectura, la dosificación pedagógica y la integración exegética.

Para concluir nuestro número, Francisco Nieto Rentería nos ofrece una interesante recesión sobre el libro *Drama y esperanza. El ser humano interrogado por la realidad. Libros sapienciales*, de José Luis Elorza, que se caracteriza por ser un repaso de estos textos desde el ángulo de la antropología teológica.

Espero que este número ofrezca luz y orientación teológica a nuestros lectores en estos tiempos de desafíos. Esperemos que el año 2021 contenga mejores condiciones para crecer juntos en nuestra vida de fe.

Pro. Dr. Ricardo Aguilar Hernández

Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL.



ARTÍCULOS  
EXEGÉTICOS





## HIJOS DE DIOS Y NEFILIM (GN 6,1-4)

Javier Quezada del Río<sup>1</sup>

### **Resumen:**

*Los Nefilim son criaturas descritas como hijos de Dios, valientes, fuertes, pero también como seres humanos comunes dependiendo del texto que se esté consultando. Es un tema tocado solo tangencialmente en Génesis (6,1-4) y en Nm 13,33 por lo que es complicado conocer su naturaleza. El objetivo de este artículo es intentar dar respuesta a las preguntas ¿quiénes eran estas criaturas? y, desde luego, ¿qué eran?*

*Dentro del Génesis el relato de los Nefilim tiene la finalidad de explicar la corrupción del espíritu humano que llevó a Dios a hacer un diluvio universal y reiniciar el mundo con Noé; sin embargo, no es claro si los Nefilim son los hijos de Dios ni por qué la unión entre ellos y las hijas de los hombres está mal. Como es de esperarse existen diferentes interpretaciones acerca del origen de estos seres, entre las que se encuentran, que son ángeles, la descendencia de Set, la descendencia de Caín o reyes que abusaron de su autoridad; sin embargo, ninguna es contundente. Por otro lado, dentro de la tradición bíblica también es posible que los Nefilim sean los hijos de Anac pero, al igual que las anteriores no es una hipótesis definitiva.*

*La realidad es que la existencia de este relato es un producto de una mezcla de tradiciones que se unieron sin ser pulidas y bien hilvanadas por lo que aún no es posible conocer el origen de los “Nefilim” y de “los hijos de Dios”.*

---

<sup>1</sup> El autor es doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es javierquezadadelrio@gmail.com.

### **Abstract:**

*Nephilim are creatures described as the sons of God, brave, strong, but also as ordinary human beings depending on the text that is being consulted. This is a topic barely touched in Genesis (6, 1-4) and in Nm 13,33 so it is difficult to understand its identity. The aim of this article is to try to answer the questions who were these creatures? And, of course, what were they?*

*Within Genesis the story of the Nephilim is intended to explain the corruption of the human spirit that led God to restart the world with Noah by sending a universal flood, however, it is not clear if the Nephilim are the sons of God nor why the union between them and the daughters of men is bad. As expected, there are different interpretations about the origin of these creatures, among which are, Nephilim are angels, the offspring of Set, the offspring of Cain or kings who abused their power, however, none is perfect. On the other hand, within the biblical tradition it is also possible that the Nephilim are the offspring of Anac but, like the previous ones, it is not a definitive hypothesis.*

*The reality is that the existence of this story is the result of a mixture of traditions that were united without being completely polished and pieced together, hence, it is not yet possible to know the origin of the so called "Nefilim" and "sons of God".*

**Palabras clave:** *Nefilim, Génesis, gigantes, anaquitas.*

**Keywords:** *Nephilim, Genesis, giants, anaquites.*

### **Introducción**

En los primeros cuatro versículos del sexto capítulo del Génesis se menciona a los hijos de Dios y a los *Nefilim*. Solo en Nm 13,33 se vuelve a hablar de los *Nefilim*, pero si en Génesis parecen ser dioses, valientes e incluso hijos de Dios, en Números son seres humanos comunes y corrientes, aunque muy altos y fuertes. El v.4

solo habla tangencialmente de los *Nefilim*, diferenciándolos de los hijos de Dios y tal vez de los valientes, mientras que la traducción de los Lxx los identifica con los valientes, pero no con los hijos de Dios. Por si fuera poco, el contexto no aclara quiénes eran y en qué consistió su pecado, si es que lo hubo, pues Dios castigó a la humanidad limitándole el número de años de existencia, pero no a ellos. Estos versículos revelan que se trata de un compuesto muy mal logrado de varias tradiciones, que fue insertado en un contexto más o menos apropiado, pero sin retocar las aristas que no encajaban.

Los primeros once capítulos del Génesis no hablan de la historia de Israel, sino de la humanidad. La intención no es solo barruntar la prehistoria del pueblo, sino mostrar que toda la creación y especialmente los seres humanos, están en estrecha relación de dependencia de Dios, pero que «tiene libertad para responder al creador en varias formas. Como el texto indica, la respuesta de la creación al creador es una mezcla de obediencia fiel y de autoafirmación recalcitrante. Las dos están presentes, aunque la respuesta negativa tiende a dominar la narración».<sup>2</sup> La obra inicia con dos relatos de la creación, en los capítulos 1 y 2. En el capítulo tercero irrumpe la libertad humana en la obra de Dios. Adán y Eva prefirieron su autoafirmación a la obediencia, por lo que fueron expulsados del paraíso, es decir, lejos de la presencia y de la protección divinas. El capítulo cuarto narra el asesinato de Abel en manos de su hermano Caín. Después de esto, el texto cuaja la historia por medio de las genealogías de Caín y de todos los patriarcas descendientes de Set, el hijo que suplió la ausencia de Abel, y que vivieron antes del diluvio, desde Adán hasta Noé. Posteriormente viene nuestro texto, que continúa señalando cómo se propagó el mal entre los seres humanos, por lo que Dios decidió exterminar su creación e iniciar una nueva historia con Noé. El relato o los relatos del diluvio inician en Gn 5,5 y concluyen al final del capítulo noveno. La tierra se dividió entre los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, pero los seres humanos

---

<sup>2</sup> W. BRUEGGEMANN, *Genesis Interpretation*, John Knox, Atlanta 1982, 13.

pretendieron llegar a Dios por medio de una torre enorme, por lo que Dios les dio lenguas diferentes y, no pudiendo comunicarse, decidieron dispersarse. Todo el conjunto se cierra con otra genealogía, esta vez desde Noé hasta Abraham, en el capítulo 11.

Nuestro texto, Gn 6,1-4, continúa el tema de la expansión de la maldad iniciada en el capítulo cuatro -asesinato de Abel- e interrumpida por la genealogía del capítulo cinco. Sin embargo, profundiza esa maldad, señalando que también se extendió al ámbito sobre humano, entre hijos de Dios y los valientes si es que ellos eran dioses o ángeles.

Los primeros once capítulos del Génesis, de esta manera, unen la prehistoria con la historia del pueblo de Dios, que inicia con el llamamiento de Abram en Gn 12, pero el interés no es solamente histórico, es, sobre todo, teológico. En efecto, estos once capítulos quieren explicar varias realidades trascendentales para la humanidad, por medio de mitos. En primer lugar, los dos relatos de la creación, que explican el origen del descanso sabático, de la necesidad de Dios inserta en lo más profundo del ser humano, en la igualdad fundamental de varón y mujer, su complementariedad y su esencia reveladora de la divinidad. El relato de la desobediencia de Adán y Eva explica la infelicidad en que están hundidos los seres humanos, a pesar de ser criaturas de Dios, habitando un mundo creado por Dios. Explica también el terror hacia la serpiente, el dolor del parto en la mujer, su sometimiento al varón y la necesidad interminable de trabajar la tierra para arrancarle sus frutos. El diluvio da razón de la decisión de Dios de no volver a destruir la humanidad y de la distribución geográfica de las razas y el cuento de la torre de Babel nos enseña cómo se originaron las diferentes lenguas.

Es verdad que para dar cuerpo y origen divino a todas estas realidades humanas, los autores recurrieron, en algunos casos, a mitos ya existentes, como el diluvio. Una pregunta importante para el tema que nos ocupa es si Gn 6,1-4 recurrió a algún mito preexistente en alguna otra cultura.

Antes de abordar estos cuatro versículos, es necesario decir una palabra sobre el papel del libro de Génesis en el Pentateuco, asunto que no es claro ni mucho menos. La historia de los patriarcas -Abraham, Isaac, Jacob y José-, de la que se ocupa el resto del Génesis, queda unida con el Pentateuco, que trata de la salida de Egipto y de la revelación del Sinaí, por medio de unos lazos muy tenues en el inicio del libro del Éxodo, donde se dice que surgió en Egipto un faraón que no sabía nada de la historia de José y que se decidió a esclavizar a los hebreos. Fuera de estas indicaciones, los relatos del Génesis quedan prácticamente fuera de la historia de Israel. Esto es visible no solo en el Pentateuco, sino también en el resto de la Biblia.

### **Gn 6,1-4**

Llegó el momento de centrar nuestra atención en Gn 6,1-4. Se trata de cuatro versículos diferentes tanto de lo que antecede como de lo que procede. Como dije antes, el capítulo quinto reporta la genealogía desde Adán hasta Noé y concluye con la noticia: «Noé tenía quinientos años cuando engendró a Sem, Cam y Jafet». Después de nuestro texto, el autor vuelve a la dimensión humana de la historia, resumiendo que todos los seres humanos se habían corrompido y alejado del proyecto de Dios, por lo que decidió exterminar a todo ser viviente y reiniciar el mundo con Noé, su familia y los animales que salvó en su arca.

De esta forma, nuestros cuatro versículos quedan, en cierta forma, aislados del contexto en cuanto hablan de los hijos de Dios, los *Nefilim* y los valientes. Queda claro que nuestro autor no insertó esta historia o mito en este lugar por su interés en ellos, sino porque el relato le servía para mostrar que toda la humanidad se había desviado del camino indicado por Dios. Ahora bien, lo que más nos interesa de esta breve narración es, precisamente, lo que hace referencia a ellos. He aquí el texto traducido, tanto del hebreo como del griego:

<p>6,1 נִיחַי כִּי־תִהְיֶה הָאָרֶץ לְרֵב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וְבָנֹת יִלְדוּ לָהֶם:</p> <p>6,1 καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν αὐτοῖς</p>	<p>6,1 Cuando el ser humano comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y le nacieron hijas, 6,1 Cuando los seres humanos comenzaron a ser muchos en la tierra y tuvieron hijas,</p>
<p>2 וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֲתֵּנֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּרָרָה:</p> <p>2 los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y tomaron para ellos todas las mujeres que eligieron.</p>	<p>2 los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y tomaron para ellos todas las que eligieron.</p>
<p>2 ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο</p> <p>2 El Señor dijo: «Mi espíritu no permanecerá con el hombre para siempre, puesto que él es carne. Sus días serán ciento veinte años».</p>	<p>2 los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y tomaron mujeres para ellos de entre todas las que eligieron.</p>
<p>3 וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יָרִידוּ רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂנֵי הָאָדָם כִּשְׁנֵי יָמֵי מָהָה וְעַד שָׁנָה:</p> <p>3 El Señor Dios dijo: «Mi espíritu no permanecerá en estos hombres para siempre porque ellos son carne. Sus días serán ciento veinte años».</p>	<p>3 El Señor dijo: «Mi espíritu no permanecerá en estos hombres para siempre porque ellos son carne. Sus días serán ciento veinte años».</p>
<p>3 καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός· οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις· εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σὰρξ· ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἕτη</p> <p>3 Había <i>Nefilim</i> en la tierra en aquellos días y también después, cuando se unieron los hijos de Dios con las hijas de los hombres y engendraron. Ellos son los valientes de antaño. Hombres de renombre.</p>	<p>3 El Señor Dios dijo: «Mi espíritu no permanecerá en estos hombres para siempre porque ellos son carne. Sus días serán ciento veinte años».</p>
<p>4 וַיְהִי כִּשְׁנֵי יָמִים אַחֲרַיִךְ אֲשֶׁר יָבֹא בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַמְּהַרְיִים אֲשֶׁר מְעֹלִים אֲנִשֵּׁי הַשָּׁמַיִם:</p> <p>4 Pero había gigantes en la tierra en aquellos días y también después, cuando los hijos de Dios fueron hacia las hijas de los hombres y engendraron. Ellos eran los gigantes, los hombres famosos de la antigüedad.</p>	<p>4 Había <i>Nefilim</i> en la tierra en aquellos días y también después, cuando se unieron los hijos de Dios con las hijas de los hombres y engendraron. Ellos son los valientes de antaño. Hombres de renombre.</p>
<p>4 οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ μετ' ἐκεῖνο ὡς ἂν εἰσπορευόντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννώσαν ἑαυτοῖς ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί</p>	<p>4 Pero había gigantes en la tierra en aquellos días y también después, cuando los hijos de Dios fueron hacia las hijas de los hombres y engendraron. Ellos eran los gigantes, los hombres famosos de la antigüedad.</p>

Los vv.1-4 tratan el tema de la unión entre hijos de Dios y humanas. Esta pequeña narración muestra claramente que el conjunto está formado por tradiciones diferentes hilvanadas un tanto artificialmente. El v.1 es solo una introducción sobre el poblamiento de la tierra, el v.2 habla de las uniones de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, sin mencionar ni a los *Nefilim* ni a los valientes. Existe una expresión rara al final del versículo: מִכָּל אֲשֶׁר בָּרָרָה, que literalmente se traduciría: «de entre todas las que eligieron», pero que es mejor traducir como lo hice. Como el v.4 retoma esas uniones, el v.3 parece fuera de lugar, ya que adelanta un castigo ajeno al que se avecina, el diluvio. Por otro lado, el v.4 hace diferencia entre los hijos de Dios, los valientes y los *Nefilim*, pues estos vivieron antes y después que los hijos de Dios y parece, más bien querer solamente

indicar que los *Nefilim* no son los hijos de los hijos de Dios. Esos hijos de Dios o sus descendientes con las hijas de los hombres se pueden identificar con los valientes הנגבורים, οἱ γίγαντες- antiguos. Los Lxx y Símmaco identifican *Nefilim* y *valientes* al traducir ambas palabras con *gigantes* o poderosos, pero no queda claro si los identificaron con los hijos de Dios.

En Gn 1-5 Dios nunca prohibió a sus hijos tener relaciones sexuales y descendencia con las hijas de los humanos. Si a ello añadimos que esos hijos de Dios, *Nefilim* o valientes, no fueron castigados con el diluvio, no queda claro si ellos pecaron. Por otro lado, si ellos pecaron, ¿por qué se castigó al género humano?<sup>3</sup> En Gn 3,24 dice que Dios puso querubines en la entrada del paraíso. Esos seres no son humanos, pero tampoco dioses. Como no se habla de su creación, es posible que haya que identificarlos con los hijos de Dios de Gn 6,2.4.

El castigo del que habla el v.3 no se compagina con el diluvio, pues Noé mismo y muchos de sus descendientes vivieron más de 120 años (Gn 11,10-25). Es la edad a la que murió Moisés (Dt 34,7).

En la larga historia de la interpretación de estos cuatro versículos se ha sugerido que los hijos de Dios son 1) ángeles, 2) la descendencia de Set, 3) la descendencia de Caín, 4) reyes poderosos que abusaron de su autoridad y 5) otras interpretaciones.

1) Los hijos de Dios como ángeles tiene el más grande apoyo del resto del Antiguo y del Nuevo Testamento y Justino defendía esta idea.<sup>4</sup> Sin embargo, el Génesis habla repetidas veces de ángeles sin denominarlos hijos de Dios, ningún texto del Antiguo Testamento habla de relaciones sexuales entre ángeles y humanas y además

<sup>3</sup> Ver G. RAVASI, «1-11» en *Guía Espiritual del Antiguo Testamento. Libro del Génesis*, Ciudad Nueva – Herder, Barcelona 1992, 140, donde dice que el pecado de los seres humanos fue querer llegar a la divinidad uniéndose sexualmente con ángeles o dioses y que esto, al igual que el relato de la expulsión del paraíso y de la torre de Babel subraya el colmo de las pretensiones humanas.

<sup>4</sup> Como Filón de Alejandría, Flavio Josefo, el *Libro de los Jubileos* (5,6; 7,27 y 10,5) y después Gunkel, Von Rad y muchos contemporáneos.

¿por qué habría Dios castigado a los seres humanos por una falta de ángeles?

2) Los hijos de Dios son la descendencia de Set. Está claro que la descendencia de Caín (Gn 4,1-24) se opone a la de Set, el hijo que sustituyó a Abel (Gn 5,1-32) y que esta descendencia fue la que heredó el dominio sobre la creación, además de que Enoc, un setita, fue el primero en invocar el nombre de Yahvé (Gn 4,26). Es posible que los hijos de Dios sean los descendientes de Set, que fue imagen de Adán y Eva como ellos lo fueron de Dios (Gn 5,1), en tanto que las hijas de los hombres sean descendientes tanto de Set como de Caín y que esas uniones no agradaran a Dios.<sup>5</sup> Eva, como los hijos de Dios, *vio* y *tomó* (Gn 3,6 y 6,2), lo que revela al menos afinidad entre la imagen de Dios y la descendencia de Set. Sin embargo, esas identificaciones no son del todo convincentes,<sup>6</sup> pues nunca se hacen equivaler claramente hijos de Dios y descendencia setita, además de que no media una prohibición divina de que setitas se casaran con cainitas.

3) Los hijos de Dios son la descendencia de Caín, pues ellos fueron quienes construyeron ciudades y fueron polígamos. Las hijas de los hombres serían descendientes de Set. Pero no es convincente llamar hijos de Dios a los cainitas solo porque construyeron ciudades.

4) Los hijos de Dios fueron reyes poderosos que abusaron de su autoridad. Esta identificación está estrechamente relacionada con la anterior, pues los reyes aludidos serían de la descendencia de Caín. En este caso, las hijas de los hombres, solo querían significar, hijas del pueblo, gente común. Los *Nefilim* serían tiranos antiguos, como Lamec. Tampoco es del todo convincente llamar hijos de Dios a los cainitas porque produjeron tiranos. Por otro lado, la

---

<sup>5</sup> Esta es la opinión de R. F. CEFALU, «Royal Priestly Heirs to the Restoration Promise of Genesis 3:15: A Biblical Theological Perspective on the Sons of God in Gn 6», *Westminster Theological Journal* 76 (2014) 363-66.

<sup>6</sup> Aunque fueron las asumidas por Agustín y luego por varios reformadores, como Juan Calvino.

expresión hijos de Dios no se usa para hablar de reyes, para quienes se usa el singular, hijo de Dios.

5) Otras teorías se han propuesto, como la que dice que los hijos de Dios fueron *homo sapiens* y las hijas de los hombres, neandertal.<sup>7</sup>

Resumamos, Gn 6,1-4 es un texto heterogéneo. El v.3 no corresponde al castigo que el mismo texto está introduciendo, el diluvio. Los vv.1-2 no señalan ninguna falta de parte de los hijos de Dios. El v.4 diferencia entre esos hijos de Dios y los *Nefilim*, a quienes parece identificar con los valientes. Tampoco este versículo señala falta o castigo para ellos. La palabra *Nefilim* alude a *caídos* y se explicaría bien si se supone que se trata de ángeles o dioses que cayeron del cielo en castigo de su falta. Esto también explicaría que vivieran antes y después del diluvio. Si no fueran seres humanos, no se explicaría que existieran después de él.

### **Nefilim e hijos de Dios en la tradición bíblica**

La palabra *Nefilim* es un participio plural del verbo נפל, que significa *caer*. Su traducción literal sería *los caídos*. Además de este texto, se habla de ellos solamente cuando la exploración de Canaán en Nm 13,33. Los espías que regresaron informaron que la tierra estaba habitada por *Nefilim*, a quienes identifican como hijos de Anac. También en este caso, los Lxx traducen *gigantes*. No hay más noticias de los *Nefilim* en el resto de la Biblia, pero sí de Anac y de sus hijos.

Anac es identificado con Jebrón, que antes se llamaba Quiriat Arba, nombre del padre de Anac (Jos 14,15; 15,13; 21,11 y Jue 1,20). En Jebrón vivían los tres hijos de Anac, Ajimán, Sesai y Talmái (Nm 13,22 y Jos 15,14). Eran fuertes, enormes y tenían ciudades muy fortificadas, por lo que los israelitas se desanimaron de atacar Judá por el sur (Nm 13,28; Dt 1,28 y 9,2). Los anaquitas

<sup>7</sup> Ver Spero SHUBERT, «Sons of God, Daughters of men?», *Jewish Bible Quarterly* 40 (2012) 123-140.

fueron comparados con los refaítas (Dt 2,11.21) y con los emitas (Dt 2,10), aunque los moabitas llamaban *emitas* a los refaítas (Dt 2,11), mientras que los amonitas los llamaban *zanzumitas* (Dt 2,21). Los refaítas fueron conquistados en transjordania (Dt 2,21).

Los anaquitas fueron derrotados por Josué, en Jebrón, Debir, Anab, la montaña de Judá y la montaña de Israel, es decir, en Cisjordania. Solo quedaron unos en Gaza, Gad y Asdod (Jos 11,22). Esta noticia parece adelantada y es desmentida en Jos 14,12, en donde Caleb pide la montaña habitada por anaquitas, Josué le entregó Jebrón como heredad (Jos 14,12; 15,13 y 21,11) y el mismo Caleb expulsó a los anaquitas (Jos 15,14 y Jue 1,20).

Es posible que la historia de Gn 6,1-4 haya servido como trasfondo para hablar de la estatura y la fuerza de los anaquitas, habitantes de Jebrón, pues no tenían nada extraordinario, fuera de su tamaño y su poder, mientras que el relato de Gn 6,1-4 nos haría pensar que tenían ciertas cualidades sobrehumanas.

Por otro lado, si los *Nefilim* eran seres humanos, habrían sido exterminados con el diluvio, lo que desconecta definitivamente a los *Nefilim* con los anaquitas -identificación que solo hace Nm 13,33. Reminiscencias de esa leyenda estarían en 1 S 17, pues Goliat, el filisteo gigante era de Gat, lo que coincide con la noticia de Jos 11,22, de que quedaron algunos anaquitas entre los filisteos de Gaza, Gat y Asdod, aunque en el relato de 1 S 17 no se recuerda la leyenda. En 2 S 21,18-22 y 1 Cr 20,4-8 se dice cómo desaparecieron los rafaítas -no refaítas-, descendientes de Rafa de Gat, bajo David. Uno de ellos era Goliat, otro Sippay, uno más Lajmí y otro que tenía seis dedos en cada extremidad. De modo que esta tradición puede relacionarse con la noticia de Dt 2,11.21, que compara a los anaquitas con los refaítas.

Tal parece que la leyenda de los *Nefilim* fue utilizada como trasfondo para entender la gran estatura de los anaquitas y de algunos filisteos, antes de que se pusiera en el lugar que ahora ocupa en el Génesis, pues nunca se dice que los anaquitas fueran ángeles o

dioses, además de si el relato del Génesis es anterior, es imposible que los *Nefilim* existieran después del diluvio.

La expresión *hijos de Dios* es una pista que tenemos que seguir, aunque tampoco nos llevará lejos. Recordando que ni el TM ni los Lxx los identifican con los *Nefilim*.

Hay varias menciones de los hijos de Dios en el Antiguo Testamento:

En Sal 29,1 como en Sal 89,7, los hijos de Dios son una especie de ángeles que son invitados a alabarlo (Sal 29,1) y que no pueden compararse con él (Sal 89,7). En ambos casos la expresión hebrea es *hijos de los dioses*, mientras que los Lxx tradujeron *hijos de Dios*. La traducción quiere corregir la idea de que hay otros dioses. Pero la expresión *hijos de Dios* puede entenderse como una corte divina, constituida por dioses, pero inferiores al Dios de Israel y que la teología posterior hizo derivar en ángeles. En el Sal 89,6.8 -los versículos anterior y posterior al que habla de los hijos de Dios-, se dice que Dios es alabado y temido en la asamblea de los santos y en el consejo de los santos (קְדוֹשִׁים), que se convierten en sinónimos de hijos de los dioses. Varios salmos hablan de la supremacía del Señor sobre todos los dioses (86,8; 95,3; 96,4; 97,7.9 y 135,5), que sin duda luego se convirtieron en ángeles ejecutores de sus órdenes (Sal 103,19-21).

En 1 R 22,19-22 y en Jb 1,6-12; 2,1-7 y 38,7 se habla de un grupo de asistentes de Dios, que en 1 R 19-22 es su ejército y en Job son simplemente *sus hijos*. Pero tanto en el Primer Libro de los Reyes como en el libro de Job, uno de ellos aconseja a Dios y lo convence de realizar su plan. En 1 R 22,19-22 es un plan de engaño contra el rey y en Job es un plan para poner a este a prueba y ver si sirve a Dios desinteresadamente. En este libro recibe el nombre de Satán, aunque siempre con artículo. Como es uno de los hijos de Dios, su intención no es hacer mal a Job, aunque en ello derive su propuesta, no es un dios o un ángel perverso, sino un acusador que

cuestiona la ingenuidad de Dios. En Job 38,7 el papel de estos hijos de Dios es como en los salmos 29 y 89, aclamarlo.

En el salmo 82, los hijos de Dios son jueces y deben aplicar la justicia, pero como no lo hacen, morirán como los seres humanos, es decir, dejarán de ser dioses (v.7). Este salmo marca, pues, el culmen de la desdeificación de los hijos de Dios. Aunque en este salmo se les reduce a simples mortales, otra línea de reducción pudo ser el convertirlos en ángeles o servidores.

La conexión de estos hijos de Dios con el mito de Gn 6,1-4 no está clara, porque nunca se dice que estos hijos de Dios se unieran con las hijas de los hombres, ni siquiera se habla de que fueran desobedientes o contrarios a la voluntad de Dios y nunca se les da el nombre de *Nefilim*. Aunque, por otro lado, está claro que los papeles de acusadores que jugaron algunos de ellos derivó, a la larga, en la idea de que eran ángeles opuestos tanto a Dios como a los humanos, aunque eso no se dice en el Antiguo Testamento.

El ciclo de Enoc<sup>8</sup> da cuenta de la importancia que adquirieron estos gigantes en la tradición judía. Se trata de un libro fruto de diferentes manos, pero que se escribió entre en el tercer siglo a.C. y la primera mitad del primero. La primera sección -nos.6-36-, que es la más antigua, habla bastante de ellos, Enoc 6,1-2 es casi una cita de Gn 6,1-2, pero cambia la expresión «hijos de Dios» por «los ángeles, hijos de los cielos».

6<sup>1</sup> En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. <sup>2</sup> Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: -Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos [...] 7<sup>1</sup> Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron

<sup>8</sup> Específicamente 1 Enoc o Enoc Etiópico. En Qumrán se descubrieron varios fragmentos en arameo (4QEna y 4QEng, también referidos como 1QEn 201.203.204-207.212). Émile Puech identificó unos fragmentos griegos en 7Q4, 7Q8 y 7Q12, que no corresponden a lo contenido en los fragmentos en arameo. Ver M. DACY, «The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch Reconsidered», *Hen* 33 (2011) 27-39.

a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas.<sup>2</sup> Quedaron encinta y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno.<sup>9</sup>

En el *Libro de Enoc*, se trata de ángeles, cuyos descendientes fueron los gigantes (no.7). La maldad de estos no radicó solo en raptar y engendrar con hijas de humanos, sino en enseñarles técnicas que derivarían en muerte y destrucción. El jefe de ellos fue Azazel, quien enseñó a los seres humanos a hacer espadas. Estarán atados 70 generaciones con grillos enormes (no.54). Luego serán sacados para entrar a prisión perpetua (no.10). Esto quiere decir que la descendencia de los *Nefilim* no pereció en el diluvio, de acuerdo con Gn 6,4. Enoc fue convocado para hablar con los vigilantes (no.12) y decirles que no habría perdón para ellos, pero ellos le piden que lleve una súplica. Sin embargo, dicha súplica no será escuchada (no.14), pues ellos debieron interceder por los hombres y no un hombre por ellos. Los gigantes que ellos engendraron quedarán en la tierra y serán llamados malos espíritus (no.15). En su segundo viaje ve los lugares horribles en que estarán en prisión (no.21). Dichos ángeles son identificados con seres estelares (no.21). Enoc pudo ver el juicio final de los ángeles caídos (no.53), pues incitaron a los humanos a pecar (no. 64). En el no.69 se dan nombre y funciones de los 21 ángeles y de los satanes.

Como se advierte, el *Libro de Enoc* es muestra de que Gn 6,1-4 sirvió para hacer algunas elucubraciones sobre potestades angélicas que se opusieron a Dios y a los seres humanos. Por otro lado, parece claro que el autor recurrió a la tradición mesopotámica de los demonios.<sup>10</sup> Es fácil identificarlos con los Tronos, Dominaciones, Autoridades, Poderes y Tronos de que habla Pablo en sus cartas a los Efesios, Colosenses y en las Pastorales y, después de ello, con

<sup>9</sup> Traducción de Federico Corriente – Antonio Piñero, «Libro I de Henoc (Etiópico y griego)», en A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV. Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143.

<sup>10</sup> La serie de encantamientos *Utukku Lemnutu* describe dichos demonios de forma muy semejante a la que hace Enoc, cf. H. DRAWNEL, «The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits», *Dead Sea Discoveries* 21 (2014) 14-38.

los dioses demiurgos, enemigos de los seres humanos del gnosticismo del s.II. Sin embargo, todo ese desarrollo quedó fuera del Antiguo Testamento.

En Gn 19, los sodomitas quisieron tener relaciones sexuales con ángeles -una carne diferente-, aunque sin saber que eran tales, por eso Dios destruyó la ciudad. Judas, el hermano del Señor, explica que unos ángeles pecaron y que fueron encerrados en prisiones eternas -aludiendo al *Libro de Enoc*-<sup>11</sup> y queda claro que se refiere a los *Nefilim* o a los hijos de Dios.<sup>12</sup> También dice fueron castigados los sodomitas con su propio diluvio:

<sup>6</sup> A los ángeles que no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propio hogar, los ha guardado en prisiones eternas hasta el día del gran juicio. <sup>7</sup> Sodoma y Gomorra y las ciudades de los alrededores, que, como ellos, se habían entregado a la inmoralidad sexual y se habían ido tras una carne diferente, fueron puestas como ejemplo, al sufrir el fuego de un castigo eterno.

En el v.6 el pecado de los ángeles fue haber abandonado su propio hogar y con ello su dignidad, sin embargo, el v.7 compara a los habitantes de Sodoma y Gomorra con ellos, indicando que se habían entregado a la inmoralidad sexual y se habían ido tras una carne diferente, es decir, carne humana para los ángeles y carne angélica para los humanos. Esa carne diferente no alude a la homosexualidad, como si dijera una carne diferente de la relación genital heterosexual.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Lo alude en el v.6, pero lo cita textualmente en los vv.14-15, añadiendo solamente las palabras el Señor, con lo que añade al texto de Enoc un tinte de esperanza en la venida de Jesús.

<sup>12</sup> S. Joseph, «“Seventh from Adam” (Jude 1:14-15): Re-examining Enochic Tradition and the Christology of Jude», *Journal of Theological Studies* 64 (2013) 463-481, sostiene que «el cristianismo mantuvo continuidad con el paradigma enóquico del origen sobrenatural del mal y del juicio final» (471), que Judas reconoció la autoridad de Enoc (472), que la figura del Hijo de Hombre de Q 12,8-9 no solo dependió de Dn 7,13 sino también de Enoc y que Judas estaba familiarizado con la figura del Adán mesiánico escatológico de Enoc (480).

<sup>13</sup> D. OLANDER, «Did Angels Cohabit? (Gn 6:1-4; Jud 1:6-7)» *Journal of Dispensational Theology* (2018) 43-63, aquí 62, interpreta Judas en el sentido de que Sodoma y Gomorra también abandonaron sus moradas y que solo en eso son iguales a los ángeles, pero de estos no se dice que

2 P 2,4-6 también toca el tema, subrayando que aquellos ángeles pecaron -aunqu sin indicar el género de su pecado- y que están encadenados,<sup>14</sup> esperando un juicio y que Sodoma y Gomorra fueron destruidas.

<sup>4</sup> Pues si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los entregó amarrados al tenebroso Tártaro para el juicio que les espera, <sup>5</sup> si no perdonó al mundo antiguo, sino que preservó a unos, siendo Noé, pregonero de justicia, el octavo, cuando trajo el diluvio sobre el mundo de los impíos, <sup>6</sup> si condenó a las ciudades de Sodoma y Gomorra a la destrucción, las redujo a cenizas y las puso como ejemplo de impiedad para los que habían de venir.

Notemos que en este texto, Pedro no relaciona el pecado de los ángeles con el de Sodoma.

Para la tradición posterior, reflejada tanto en el *Libro de Enoc* como en las cartas de Judas y la segunda de Pedro, los *Nefilim* se identificaron con los hijos de Dios y con los valientes, fueron considerados ángeles y castigados en prisiones eternas, hasta el día del juicio, no perecieron con el diluvio. Para estos autores, su pecado fue haberse unido sexualmente con humanas, como indica Gn 6,2.4, hablando de los hijos de Dios.

Queda, pues, claro, que la tradición posterior simplificó el problema identificando *Nefilim*, hijos de Dios y valientes y considerándolos ángeles, pero ¿es ese el sentido de Gn 6,1-4?

En realidad, todas las culturas circunvecinas de Israel tienen mitos sobre relaciones sexuales entre dioses y humanas, Ugarit, Mesopotamia, Egipto, Grecia, etc. Esto hace que la datación de nuestro relato sea relevante, pero tampoco aquí podemos obtener claridad. Este relato es clasificado como *yahvista*, lo que, en la teo-

---

cometieron alguna inmoralidad sexual. Esta interpretación me parece muy forzada, además de que el autor no toma en cuenta que Judas alude y cita al *Libro de Enoc*.

<sup>14</sup> Tal vez 1 P 3,20 refiera la predicación de Cristo resucitado a esos espíritus encarcelados, pero es posible que hable, más bien, de las personas que habían muerto.

ría documentaria clásica, nos remontaría al s.x a.C. En la actualidad, se discute mucho la datación de dicho relato, pero se tiende a considerarlo más bien tardío, incluso postexílico (ss.vi-v a.C.). Los relatos que hablan de los *Nefilim* y de los anaquitas son deuteronomistas (ss.vii-vi), como el detalle de que Moisés vivió 120 años y es muy posible que Gn 6,1-4 se haya escrito después, ya que hablaría de seres humanos antes del diluvio, pero que subsistieron a este.

## Conclusiones

1) El relato de Gn 6,1-4 revela diferentes tradiciones: a) La procreación entre hijos de Dios e hijas de seres humanos, b) la reducción de la duración de la vida humana a 120 años, c) la existencia de *Nefilim* antes y después del diluvio y d) la existencia de valientes.

2) La reunión de estas cuatro tradiciones no fue cuidadosa y arroja muchas preguntas, aún sin solución.

3) Ninguna de esas tradiciones tenía relación original con el diluvio.

4) La tradición de los *Nefilim* se utilizó en varios textos de la conquista, seguramente antes de que se insertara en el relato del Génesis.

5) La tradición de los hijos de Dios derivó de considerarlos dioses, a considerarlos ángeles o simples humanos. Es muy posible que Gn 6,1-4 los considere ángeles, pues de otra forma no se explicaría por qué subsistieron al diluvio, este detalle podría relacionarlo con el Libro de Job (s.v).



## LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA RIQUEZA Y LA POBREZA EN EL LIBRO DEL ECLESIÁSTICO

Hugo Alberto Chávez Jiménez<sup>1</sup>

---

### **Resumen:**

*Este artículo trata el tema antropológico sobre la pobreza y la riqueza en la sociedad del tiempo de Ben Sirá (180 a.C.). Después de una introducción breve sobre el tema en el Antiguo Testamento y en la literatura sapiencial, revisamos en el libro del Eclesiástico las 50 veces que aparece el concepto “pobre” y sus antónimos cuando el contexto nos permitió determinarlos. Para el análisis, tomamos como base el texto hebreo (cuando se conoce) y nos auxiliamos de la traducción al griego, siríaco y latín.*

*Concluimos con unas síntesis sobre las enseñanzas de Ben Sirá y su visión antropológica acerca de la pobreza, de los peligros de la riqueza, los privilegios del rico ante la sociedad, la vida fatigosa del pobre y terminaremos con la figura ideal del pobre para Israel.*

### **Abstract:**

*This article deals with the anthropological theme of poverty and wealth in the society of Ben Sirá's time (180 BC). After a brief introduction on the subject in the Old Testament and in the wisdom literature, we reviewed in the book of Ecclesiasticus the 50 times that the concept “poor” and its antonyms appear when the context allowed us to determine them. For the analysis, we took the Hebrew text as a basis (when known) and we helped ourselves with the translation into Greek, Syriac and Latin.*

---

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Actualmente enseña Sagradas Escrituras en el Seminario Arquidiocesano de Monterrey. Su correo electrónico es hugo.chavez@seminariodemonterrey.org.

*We conclude with a synthesis on the teachings of Ben Sirá and his anthropological vision about poverty, the dangers of wealth, the privileges of the rich before society, the tiring life of the poor and we will end with the ideal figure of the poor for Israel.*

**Palabras clave:** Pobres Ben Sirá.

**Keywords:** Poor people, Ben Sira.

## **Introducción**

En la lista de tópicos para estudiar el libro de Ben Sirá se mencionan como temas centrales, la sabiduría, el temor del Señor, la misericordia, la justicia, la creación o la historia. Sin embargo, revisando con un poco de atención, la temática social de los pobres y, por contraste, la de los ricos, no es una preocupación secundaria en la obra del Sabio.

Subrayamos la importancia del tema en Ben Sirá, primero, porque el concepto “pobre” aparece 50x; segundo, porque está abordado de manera prolija en las perícopas de 4,1-10; 10,6-31; 13,1-26; 35,1-24. Además, porque está en el *Top* de las primeras enseñanzas del Sabio (3,17-29; 3,30-4,10), inmediatamente después de la Sabiduría, el Temor del Señor, la Prueba y del Honor a los padres (Sir 1,1-3,16).

El tema antropológico de los pobres y los ricos ocupa un lugar especial en todo el Antiguo Testamento, desde ahí, plantearemos el marco general, para después abordarlo con detalle en la obra de Ben Sirá.

### **1. El pobre en el Antiguo Testamento (panorama general)**

Antes del asentamiento en Canaán no se conocía una diferencia entre el pobre y el rico. Los que pertenecían a la tribu tenían los mismos derechos, y la situación de las personas, en términos generales, era equitativa. Es significativo que לר no aparezca en el

Código de la alianza.<sup>2</sup> El equilibrio poco a poco se perdió después del asentamiento y ya en tiempo de los reyes las diferencias sociales eran muy marcadas.

En el tiempo de la monarquía, Amós e Isaías son quienes de forma radical denuncian las injusticias que los ricos cometen contra los pobres. Los דלים son el estrato inferior de la población. Amós denuncia que los pobres tienen deudas pequeñas y a causa de ellas son oprimidos (Am 2,6). Isaías, por su parte, denuncia que son excluidos de los juicios (10,2) y anuncia que el Mesías les hará justicia (11,4).

Los términos colectivos דלים y אביונים se aplicaron al pueblo de Israel a partir del tiempo del profeta Isaías y, a causa de esta condición social, Yahvé toma partido por ellos como defensor de Israel (ver Is 14,30; 25,4; 26,6; Sof 3,12).<sup>3</sup>

Por otra parte, el conocido término ענו (o colectivo ענויים) se consolidó después del exilio. Acerca de la discusión sobre su evolución de lo social a lo religioso, Martin-Achard opina que una posición prudente sobre este punto es que pudo haber mantenido su significado material y sociológico aún después del exilio; además, añade que su significado ético-religioso hay que verlo en cada caso.<sup>4</sup>

## 2. El pobre en la literatura sapiencial

Los maestros de sabiduría aconsejaban ayudar al pobre, aunque eso no excluía que en algunos casos se les culpara de flojos (Pr 24,33s; 12,11.24; 13,4), negligentes (Pr 18,9; 19,15) o descuidados (Pr 13,18). Su situación era considerada una desgracia.

En el libro de Job, לל llega a ser la medida para hablar de la inocencia del personaje central. El sustantivo casi siempre es usado por los acusadores de Job con una cierta distancia. Según Pleins,

<sup>2</sup> Cf. E. Bammel, «πτωχός», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 890-891.

<sup>3</sup> H.-J. Fabry, «דל», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, 238.

<sup>4</sup> Cf. R. Martin-Achard, «ענוה», en E. Jenni – C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, Cristiandad, Madrid 1985, 438.

esto es apropiado, si consideramos que los amigos de Job son caricaturas de los maestros de sabiduría (ver 5,16; 20,10.19; 34,19).<sup>5</sup> Job, al contrario, en su apología utiliza la palabra para decir que él se apiadó del pobre y de la viuda (31,16).

En el libro de los proverbios más que una descripción sobre el comportamiento de ricos y pobres se da una evaluación de ellos:

- a) Ambos tienen la misma dignidad y son creados por Dios: “El pobre y el rico están ante el creador” (Pr 22,2; ver 29,13).
- b) Se les presenta de manera breve pero vigorosa: “La riqueza del rico es su refugio, la ruina del pobre es su pobreza” (Pr 10,25; ver 18,11).
- c) Los ricos presumen de sabios: “El rico presume de sabio, pero el pobre inteligente lo desenmascara” (Pr 28,11).
- d) Los contrastes entre las amistades de unos y otros están muy bien caracterizadas: “Hasta de su propio amigo es odioso el pobre, mientras el rico tiene muchos amigos” (Pr 14,20; ver 19,4.7).
- e) Aunque la presentación de los personajes no deja de tener su parte crítica, se deja que el lector juzgue: “El pobre habla suplicando, mientras el rico responde con dureza” (Pr 18,23; ver 22,7).
- f) Los ricos están llamados a cuidar de los pobres: “El que da al pobre no pasará necesidad, el que lo ignora abundará en maldiciones” (Pr 28,27; ver 22,9.22-23).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> J. D. PLEINS, «POOR, Poverty», en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. V, New York 1992, 406.

<sup>6</sup> J. HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, Tesis publicada, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, 77-96.

Llama la atención que al utilizar el recurso de binas contrastantes, la del rico/pobre sea equiparable a las frecuentes binas de sabio/necio, servicial/flojo, justo/malvado (ver Pr 10-15).

Ahora bien, hay algo que en las demás duplas no se da: en la cultura socio-religiosa, por una parte, la riqueza era signo visible de bendición; el rico era visto como favorecido por Dios. Y por otra parte, la pobreza se consideraba una desgracia o, en el peor de los casos, como un castigo consecuencia del pecado propio; ahí tenemos la historia de Job.

En las otras binas, los contrastes son antitéticos e irreconciliables (por ejemplo, justo/injusto), pero a partir de la superación de “la teoría de la retribución” no podemos decir lo mismo de la antítesis riqueza/pobreza. La riqueza por sí misma no es buena, lo mismo que el rico. Al contrario, se puede convertir en un problema a causa del inadecuado manejo del dinero o de las actitudes cuestionables de una persona pudiente. Lo mismo se puede decir de la otra cara de la moneda: la pobreza o el pobre no son malos; hay pobres dignos, buenos y sabios. No obstante, la creencia de que la riqueza es igual a bendición y la pobreza (o desgracia) igual a maldición seguirá presente hasta el Nuevo Testamento y, sin ir tan lejos, en no pocas personas, hasta nuestros días.

Ahora bien, lo extraño es que en general, en la literatura sapiencial, la balanza se inclina por calificar más positivamente al pobre que al rico o, al menos, por la experiencia generalizada, hay que tenerle desconfianza a la riqueza y lo que provoca.

Sumémosle otro dato significativo al momento de hacer una valoración. Para describir a los pobres tenemos un abanico de conceptos distintos (דל, עני, ענוה, אביון, מסכן, etc.), en cambio, para el rico, normalmente sólo se usa עשיר. Como si el vocabulario mismo fuera un muestreo de la realidad social.

Si la bina pobre/rico es frecuente y se equipara a las otras que son completamente antagónicas, esto nos obliga a pensar que la forma elegida dice mucho al momento de hacer una valoración ética,

pero no con la idea arraigada que favorece al rico, sino como una forma literaria sapiencial que hace honor a su nombre y cuestiona la realidad, incluso desde antes que fuese superada la teoría de la retribución.

Por último, hay algunas máximas muy directas en su juicio: “Más vale ser pobre y honrado, que rico y retorcido” (Pr 28,6; ver 19,1). Esta desconfianza la tenemos también en la sabiduría popular de nuestros días: “pobre, pero honrado”, “a causa del dinero muchas personas pierdan piso”, o, de manera más literaria: “peor que no tener dinero es tener mucho dinero” (O. Paz).

### 3. El pobre en el libro de Ben Sirá

La palabra  $\text{לָרַע}$  aparece 48x en el AT; 20x se traduce al griego con  $\text{πτωχός}$  y sólo 5x como  $\text{ταπεινός}$ .<sup>7</sup> En los salmos es raro (5x), pero es definitivamente la palabra proverbial preferida para expresar la comprensión de la pobreza en la tradición y la literatura sapiencial.<sup>8</sup> En el libro de Ben Sirá, la encontramos 13x, de las cuales 8x es traducida por  $\text{πτωχός}$ , 4x por  $\text{ταπεινός}$  y una sin traducción al griego.

En el Sirácida existen otros conceptos tanto hebreos como griegos para expresar la pobreza.<sup>9</sup> En la tabla 2 lo veremos de manera más amplia.

<sup>7</sup> H.-J. FABRY, « $\text{לָרַע}$ », *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, 228-229, menciona otros términos con los cuales se traduce  $\text{לָרַע}$  en el AT:  $\text{πένης}$  (8x),  $\text{ἀδύνατος}$  (3x),  $\text{ἀσθενής}$  (3x),  $\text{πεινυχρός}$  (2x),  $\text{ἀσεβής}$  (1x),  $\text{ἡσσων}$  (1x),  $\text{πονερός}$  (1x) y algunas veces sin traducción al griego.

<sup>8</sup> J. D. PLEINS, «Poor, Poverty», *The Anchor Bible Dictionary*, V, 405. Dice: «The word  $\text{לָרַע}$  is definitely the preferred proverbial word for expressing the wisdom tradition's understanding of poverty».

<sup>9</sup> Cf. V. MORLA ASENSIO, «Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions», en R. EGGER - WENZEL - I. KRAMER (eds.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestament Wissenschaft 270, Berlin-New York 1998, 151-177, especialmente, 152-154.

**TABLA 1: LOS POBRES EN BEN SIRÁ (H)**

Hebreo	Frecuencia	Texto
רל	13x	4,4; 10,23.30.31; 11,1; 13,2.3.19.21.22.23; 35,13.17
עני	11x	4,1 (2x).3.8; 10,14.31(2x); 13,24; 31,4(2x); 34,4
ענוה	5x	3,17; 4,8; 10,28; 13,20; 45,4
ריש	3x	11,14; 18,32;37,9
אביון	3x	7,32; 13,20; 35,9
נוסכן	2x	4,3; 30,14
חסר	2x	4,2; 11,12

### 3.1 Traducción y antónimos

Ponemos la siguiente tabla como referencia, para ubicar más detalladamente los pasajes donde Ben Sirá utiliza la palabra “pobre” y las traducciones que se hicieron al griego, siríaco y latín.

Los antónimos, los presentamos, no según el diccionario, sino en base al contexto de cada perícopa donde sea posible determinarlo; nos parece oportuno hacerlo, porque la oposición contextual colocada por el Sabio nos ayuda a precisar su pensamiento.

**TABLA 2: LOS POBRES EN BEN SIRÁ**

Texto	Ms	Hebreo	Griego	Siríaco	Latín	Antónimo <sup>9</sup>
3,17	A C	ענוה	πραΰτητα	ܣܘܒܘܠܐ	Mansuetudine	עשר
3,18	A	מעט נפשך <sup>10</sup>	ταπεινους	ܣܘܒܘܠܐ	Humilia te	Μεγας גדולות

3,18	C	תשפיל תשפ	ταπεινού	تسفل	Humilia te	Μεγας βη
3,20		עניו	ταπεινωῦ		Humilibus	
4,1a	A	עני	πτωχού	تسفل	Pauperis	
4,1b	A	עני	ἐπιθεεῖς	تسفل	Paupere	
4,2	A	הסרה	απορια	تسفل	inopia	
4,3a	A	עני	παρωργισμένη	تسفل	Pauperem	
4,3b	A	מסכן	προσδοκίμους	تسفل	Angustianti	
4,4	A	הל	πτωχού	تسفل	Egeno	
4,8a	A	עני	πτωχῶ	تسفل	Pauperi	
4,8b	A	ענה	πραῦτητι	تسفل		
7,32	B	אביון	πτωχῶ	تسفل	Pauperi	
10,14	A	עניים	πρᾶεις	تسفل	Mites	αρχοντων עני
10,15			ταπεινούς	تسفل	Humiles	Εθνων עני
10,22	A	ש	πτωχός	تسفل	Pauperum	Πλουσιος Ευδοξος
10,23	A B	הל	πτωχόν	تسفل	Pauperem	αμαρτωλων שם ש
10,28	A B	ענה	πραῦτητι	تسفل	Mansuetudine	
10,30	A B	הל	πτωχός	تسفل	Pauper	Πλουσιος רשע
10,31a	A B	בדלות בעניו	πτωχείᾳ	تسفل	Paupertate	Πλουτω רשע
10,31b	B	בעניו	πτωχείᾳ	تسفل	Paupertatem	רשע
11,1	A B	הל	ταπεινοῦ	تسفل	Humiliati	עני
11,12	A	חסר	πτωχεια	تسفل		
11,14	A	רשע	πτωχεια	تسفل	Paupertas	
12,5			ταπεινω		Humili	

13,2	A	דל		مستحق		עשיר
13,3	A	דל	πτωχός	مستحق	Pauper	עשיר
13,18	A	שר	πένητα	مستحق	Pauperem	עשיר רשע
13, 19	A	דלים	πτωχοί	مستحق	Pauperes	עשיר
13,20a	A	ענה	ταπεινότης		Humilitas	עשיר, נאד
13,20b	A	אביון	πτωχός		Pauper	עשיר
13,21	A	דל	ταπεινός	مستحق	Humilis	עשיר
13,22	A	דל	ταπεινός	مستحق	Humilis	עשיר
13,23	A	דל	πτωχός	مستحق	Pauper	עשיר
13,24	A	העני	πτωχεία	المستحق	Paupertas	העשיר
18,32	C	רשע		مستحق		
18,33			πτωχός	مستحق		
21,5			πτωχοῦ	مستحق	Pauperis	
25,2			πτωχῶν	مستحق	Pauperem	Πλουσιον
25,23			ταπεινή		Humile	
26,4			πτωχοῦ	مستحق	Pauperis	
29,8			ταπεινῶ	مستحق	Humilem	
29,22			πτωχοῦ	مستحق	Pauperis	
30,14	B	מסכן	πτωχός	مستحق	Pauper	עשיר
31,4a	B	עני	πτωχός	مستحق	Pauper	עשיר
31,4b	B	עני	ἐπιδοεής	مستحق	Inops	עשיר
34,20			πεινήτων	مستحق	Pauperum	αδικος
34,21			πτωχῶν	مستحق	Pauperis	αδικος
35,9	Bm	אביון		مستحق		αδικος
35,13	B	דל	πτωχοῦ	مستحق	Pauperem	Αδικος

35,17	B	דל	ἄπειρος	אפיר	Humiliantis	משפיל Κρτεης
37,9	B	ירשך		ירשך		
38,19			ἄπειρος	אפיר	Inopis	
45,4	B Bm	ענוחי	ἐπιεικής	עפיה	Lenitate	

Lo primero que llama la atención en nuestra tabla es que Ben Sirá está en consonancia con lo que dijimos en la literatura sapiencial acerca de la cantidad de sustantivos variados para denominar al “pobre”, mientras que para el “rico” se usa normalmente עשיר.

### 3.2 Algunos antecedentes históricos

Veremos los textos sobre la vida ordinaria de ricos y pobres en el libro del Eclesiástico, conviene antes, ver un panorama acerca del marco histórico.

El desarrollo gubernamental, cultural, el progreso comercial y la sociedad de clases que había en Jerusalén para el tiempo del Sirácida, se gestó en buena medida desde la época persa hasta llegar al período helenístico. Los imperios en turno fueron obligando a sus vasallos a adoptar sus sistemas y formas de vida. La actividad financiera, necesaria entre la gente autóctona y los dominadores, fue dándose con privilegios para unos cuantos y, poco a poco, marcando fuertes diferencias sociales. La vida política, como factor de control y seguridad dentro del imperio, fue otro elemento más en la separación de clases, ya que también privilegió a pocas familias; en esta esfera estaban incluidos los líderes religiosos en torno al Templo.

No obstante, hay quien precisa que las diversidades no eran tanto religiosas o políticas, sino económicas, culturales y sociales. Aquellos a quienes empezaban a llamar los “helenistas”, los que hablaban griego y simpatizaban con la cultura, eran los ricos. Se consolidaron como la aristocracia formada por grandes propietarios, capaces de comercializar sus excedentes.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cf. M. QUESNEL – P. GRUSON (Eds.), *La Biblia y su cultura*. Vol 1: Antiguo Testamento, Sal Terrae, Santander 2002, 366.

Además, la dinámica propia del dinero cambia mucho las reglas del juego a nivel personal y social, como apunta Kessler: «Cuando se trataba de objetos destinados al uso o al disfrute, la posesión de ellos era signo de riqueza, había unos límites naturales, más allá de los cuales la acumulación dejaba de tener sentido. El dinero, en cambio, en virtud del valor abstracto que incorpora, carece de límites por su propia naturaleza».<sup>11</sup>

En cuanto a la situación religiosa en Jerusalén, sobresale la antigua rivalidad entre las familias sacerdotales de los Oniades y los Tobíades, los primeros constituían el sacerdocio sadoqueo, aquellos que reclamaban para sí la dignidad del sumo sacerdocio en sucesión directa. Poco antes de la época del libro de Ben Sirá, el dominio de Palestina lo tenían los ptolomeos que favorecieron a los tobiades y llegaron a constituirse en una familia judía muy rica e influyente. Sin embargo, en medio de guerras constantes, los seleúcidas conquistaron la zona bajo el liderazgo de Antíoco III en el 197 a.C. Según Flavio Josefo, este rey conquistador fue generoso con los judíos, porque se habían portado favorables a él. De manera que Antíoco III ordenó que se repararan los daños de la ciudad, ayudó a los gastos del Templo, les respetó sus estructuras religiosas y los liberó del pago de algunos impuestos. En este marco es donde aparece Simón II de la dinastía de los Oniades como sumo sacerdote en la época de Ben Sirá.<sup>12</sup>

De manera sintética, este es el trasfondo histórico de los textos que hablan de ricos y pobres en Ben Sirá.

### **3.3 La humildad y el trato hacia los pobres (3,17-4,10)**

*Hijo, actúa con dulzura en todo lo que hagas,  
Y te querrán más que a un hombre generoso.  
Cuanto más grande seas, más debes humillarte,  
y alcanzarás el favor del Señor. (3,17-18)*

<sup>11</sup> R. KESSLER, *Historia social del antiguo Israel* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 139), Sígueme, Salamanca 2010, 263.

<sup>12</sup> Cf. S. HERMANN, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 23), Sígueme, Salamanca 1985, 433-451. Aquí se presenta con más detalle la historia de esa época.

La perícopa de 3,17-29 ms que hablar de los pobres materialmente, describe una actitud humilde, sencilla, una disposición interior que ubica de manera adecuada a la persona ante los demás y ante Dios; un reconocimiento de los propios límites y de dependencia total de Dios.

El presupuesto, antes enseñado por Ben Sirá (1,11-20), es ser un temeroso de Dios. Así lo hacen ver los mismos vocablos hebreos que remiten al “resto fiel” (ענייה) y a los que se hacen pequeños (Literalmente, de “alma pequeña” o “alma humillada”: מפשך, מעט נפשך, תשפיל). También las traducciones tienen esa misma connotación: se trata del pequeño (siríaco), el que está abajo, el manso (latín), el que actúa con dulzura y bondad (griego)<sup>13</sup>. El Sabio se dirige a sus discípulos (v.17: “hijo”) instruyéndolos acerca de sus posibles pretensiones, de los límites en el conocimiento, sobre la obstinación y el orgullo; es mejor apoyarse en la Ley. La enseñanza es clara: el aprendiz de sabio debe ser humilde, nada peor que ser pobre y jactancioso.

Hay un proverbio numérico (sólo en G) que completa esta enseñanza de Ben Sirá por oposición: “Hay tres tipos de personas que detesta mi alma, y su conducta me llena de indignación: pobre orgulloso (πρωχον υπερηφανου), rico embustero y viejo verde e insensato” (25,2. Ver H: 13,24).

Este texto es la manera como el Sabio quiere empezar su primera lección sobre la pobreza. Es una invitación de carácter relacional para el aprendiz de Sabio.

La siguiente perícopa (3,30-4,10) aborda el tema sobre el pobre con distintas raíces. Ahí encontramos 8x el concepto: עניים, מסכן, חסירה, דל. La primera raíz 5x y 1x cada una de las otras. El siríaco, en general, traduce ענו siempre como “pobre” (مصحط), pero curiosamente aquí, donde comparte la misma raíz que el hebreo מסכן (4,3b), prefiere traducir con la palabra حطير que la volverá usar en 31,4, y expresa con dramatismo no sólo la indigencia, sino el

<sup>13</sup> Esta palabra en griego πρωχον la subrayamos porque la consideraremos esencial como veremos al final de este artículo.

afán inútil del pobre por conseguir sustento. Por su parte, el griego, amplia las sutilezas al utilizar 5 palabras distintas para traducir. En cuanto a חסירה como adjetivo, está en la misma línea de significado: “necesitado”, “carente”.

*El agua apaga el fuego ardiente,  
la limosna expía el pecado (3,30).*

Si consideramos como introducción 3,30-31, se observa la obligación de atender al pobre a través de la limosna (G: ελεμοσυνη) o, en hebreo, a través de la justicia (צדקה), este último, como un concepto esencialmente de relación.<sup>14</sup> Di Lella apunta que no es la única vez que traduce así el griego, ver 7,10b; 12,3b; 16,14a; 40,24b y también, donde no existe el hebreo, ver 29,8b.12a; 35,4 (y probablemente 17,22a).<sup>15</sup> El vocablo original “justicia” (צדקה) favorece mejor la comprensión de una ayuda permanente y efectiva, porque la limosna resulta insuficiente, es una forma de protección social, pero obliga a los pobres a depender de los ricos. Para los pobres es una cuestión de suerte, como para el rico es cuestión de albedrío dar o no dar limosna.<sup>16</sup>

La limosna con valor expiatorio (3,30b) nos remite a Tb 12,9 y Dn 4,27 (en los LXX).<sup>17</sup> Además, en el contexto de toda la pericopa se

<sup>14</sup> G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11), Sígueme, Salamanca 1969, 458-460. «Israel no se consideraba relacionado en un mundo de valores ideales, sino con una actividad divina. La צדקה de Yahvé era también una actividad en favor de Israel, y era por lo tanto digna de ser proclamada. Israel sólo supo concebir su vida social como una realidad sustentada por una צדקה que se le iba regalando incesantemente [...] El examen de numerosos ejemplos donde צדקה aparece con la preposición ב sugiere que era concebida en un sentido curiosamente espacial; algo así como un recinto, un campo de energías, en donde son introducidas las personas y se les capacita así para realizar determinados actos».

<sup>15</sup> Cf. P. W. SKEHAN - A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, Doubleday, New York 1987, 165.

<sup>16</sup> Cf. R. KESSLER, *Historia social...*, 265-266.

<sup>17</sup> Cf. J. CORLEY, «An intertextual Study of Proverbs and Ben Sira», en Id. - V. SKEMP (eds.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit, Fs Essays in honor of Alexander A. Di Lella* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series), The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2005, 179.

presenta el ideal como benefactor en base al autorretrato de Job 29, que incluye viudas y huérfanos.<sup>18</sup>

*Hijo mío, no te burles de la vida del afligido...  
No hagas sufrir al hambriento...  
No hagas gruñir las entrañas del oprimido...  
No rechaces la súplica del atribulado... (4,1-4).*

Las imágenes de esta perícopa para urgir la ayuda al pobre son muy intensas, literalmente leemos: “no hiervas las entrañas del oprimido” (4, 3a), “si te maldice, su Creador escuchará su imprecación” (4,6; ver Pr 14,31a)<sup>19</sup> y “no te burles del pobre” (4,1a).

Los primeros tres versículos del c. 4 contienen la palabra עני, pero el griego traduce de tres formas distintas: πτωχού, ἐπιδεεῖς y παρωργισμένῃν; todas tienen el sentido de pobres con una necesidad material urgente. La tercera traducción es la más extraña “hacer enojar”, quizá por lo que dice más adelante acerca de la posible maldición (v.6). Sin embargo, la raíz hebrea, como elemento común, evoca al pueblo en el desierto sufriendo todas las calamidades; Dios que es el dueño de la tierra les dará su heredad y una vez asentados en la tierra en Israel no se debe dar la pobreza; los “anawim” esperan esa promesa de Dios.<sup>20</sup>

La palabra מִסְכֵּן (προσδεομένου), que ya mencionamos arriba, indica al “mendigo”, al “indigente”. En cuanto a לַד, es traducido por πτωχός y se refiere al pobre económica y socialmente.

<sup>18</sup> Cf. D. J. HARRINGTON, *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely* (Interfaces), Michael Glazier, Minnesota 2005, 33.

<sup>19</sup> B. C. GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach*, De Gruyter, Berlin 2010, 264-265. Este autor fundamenta que la maldición del pobre es a causa de la injusticia. Esta óptica no sólo se encuentra en la Biblia, sino también se encuentra desde la literatura mesopotámica hasta Homero. Y en el mundo Bíblico remite a Ex 22,21-23; Dt 24,13-15 y en la literatura sapiencial (Pr 17,15). Respecto a la enseñanza de Ben Sirá afirma que no hay excusa para ofrecer ayuda a todo pobre que lo necesite. El pobre y Dios tienen una relación especial, por eso los escucha (ver 7,32-36).

<sup>20</sup> Cf. H. MERKLEIN, «πτωχός», en H. BALTZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. 2 (Biblioteca de Estudios Bíblicos 91), Sígueme, Salamanca 2002, col. 1260. Los autores hacen esta anotación sobre el uso de la raíz עני en el Antiguo Testamento.

*Escucha al pobre con atención,  
responde a su saludo amablemente (4,8).*

Por último, 4,8b en griego traduce *πραῦτητα*, que sigue designando al pobre económicamente, pero con el matiz de la humildad interior del que reconoce a su Señor. Como apunta Marböck, la enseñanza de Ben Sirá es una invitación a imitar a Dios, que inclina su oído ante su petición del humilde (ver 4,6b; 21,5; 35,16.21).<sup>21</sup>

### **3.4 Los pobres y los que sufren (7, 32-36)**

*Tiende también tu mano al pobre,  
para que tu bendición sea completa (7,32).*

El sustantivo *אביון* lo encontramos 3x: 7,32 (G: *πτωχῶ*); 13,20 (G: *πτωχός*); 35,9 (sin traducción al G). Designa al necesitado económicamente, al que está desamparado, sin recursos.

Aquí en 7,32 y 35,9 el Sabio quizá tenga en mente Dt 14,28-29.

En el contexto de la inutilidad de los sacrificios injustos, 35,9 concluye con un valor cultural: lo que agrada a Dios es la limosna, en este caso, como ayuda al indigente.

Por su parte, 13,20 nos ayuda a comprender lo dramático de este desamparo y la exposición a la voracidad del poderoso. *אביון* se coloca como antónimo de “rico” (*עשיר*) en medio de un abanico de binas que muestran el terrible contraste social al ser utilizadas como metáforas: lobo/cordero, pecador/ piadoso, la hiena/perro y león/asno.

### **3.5 La soberbia, la riqueza y la sabiduría (10,6-31)**

*Principio de la soberbia es alejarse del Señor...  
Porque principio de la soberbia es el pecado...*

<sup>21</sup> Cf. J. MARBÖCK, *Jesús Sirach 1-23*, Herder, Stuttgart 2010, 86.

*El Señor derribó del trono a los poderosos,  
y en su lugar hizo sentar a los sencillos.  
El Señor arrancó la raíz de los soberbios,  
y en su lugar plantó a los humildes (10,12a.13a.14-15).*

Esta sección tiene al menos tres perícopas que abordan el tema de la pobreza.

En el primer texto (10,6-18) los antónimos son los “soberbios” o “las naciones” (G: *αρχοντων*). Se hace alusión a los jefes o reyes poderosos vecinos de Israel, cuyas historias son conocidas, emperadores que caen y emperadores que surgen: estos hombres no piensan en Dios, no reflexionan que son contingentes, se enferman, son polvo y ceniza. Cabe señalar que más allá de los reyes vecinos, la enseñanza se extiende a todo ser humano (ver Pr 11,2). En los versículos 12 y 13, para Ben Sirá la soberbia esta como antítesis de la sabiduría (ver 1,14.20) y también es posible que el tema de la soberbia evoque los cc. 3 y 11 del Génesis.

Acerquémonos ahora a lo que Ben Sirá entiende por “pobre” en estos pasajes. Tenemos en hebreo solamente el v.14 (עניים), el siríaco da su traducción genérica (صاحب), por tanto, nos apoyaremos en el griego.

Ταπεινός más que “pobre” se entiende como “humilde”, es decir, alguien con una disposición interna de equilibrio y ubicado ante los demás. Tan es así que en 11,1 ταπεινός, como traducción de דָּבַר, está asociado a la “sabiduría”. Ahora bien, en 13,21.22 vuelve a aparecer ταπεινός, como traducción de דָּבַר; algunos autores, incluyendo el comentario a la Biblia de Jerusalén, piensan que los textos tienen un sentido metafórico. Con esta semántica sapiencial, que trasluce la traducción griega, ¿será una metáfora acerca del Sabio en su experiencia de muerte (ver 51,1-12)?<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Esta experiencia mortal es un tema largo que rebasa esta colaboración, sería necesario un trabajo dedicado a los distintos textos que veladamente hacen alusión a ese peligro que sufrió Ben Sirá. Es por el momento una intuición sobre la que habría que ahondar. Por lo pronto, remito a un chispazo sobre el tema en H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, «En el centro del peligro, la memoria en el Dios de la misericordia. Anotaciones exegéticas a Sir 51,1-12» en D. R. LANDGRAVE G. (coord.),

Hay un matiz más para ταπεινός que no deja de tener un dejo de precariedad y desamparo. Puede significar “oprimido” o “abatido” como es el caso de 25,23: del que no conocemos su original hebreo:

*Corazón abatido, rostro sombrío,  
herida del corazón, es la mujer malvada.*

Grundmann afirma que “humilde” (ταπεινός) en el mundo judío tiene un significado positivo derivado del sentido religioso, como siervo que obedece y se coloca en el lugar justo delante de Dios; en contraposición al helenismo que no considera el término en sentido positivo.<sup>23</sup>

Por último, aunque ταπεινός tenga distintas acentuaciones no excluye la pobreza material.

En el segundo texto (10,19-25) se refiere al pobre que carece de lo necesario, aunque también con esa relevancia sapiencial del adjetivo “sabio” [v.23: πτωχον συνετόν = לַדָּבָר מְשֻׁבֵּל]. Además, el contexto nos ayuda, porque lo enmarca “el temor del Señor”.

*Ricos, honorables o pobres,  
sea su orgullo el temor del Señor.  
No es justo despreciar al pobre inteligente,  
ni es conveniente honrar al pecador.  
El noble, el juez y el poderoso reciben honores,  
pero ninguno de ellos es mayor que el que teme al Señor  
(10,22-24).*

---

*Palabra no encadenada y pro-vocativa.* Miscelánea Bíblica en honor a Carlos Junco Garza (Estudios Bíblicos Mexicanos 4), QOL—Departamento de publicaciones de la Universidad Pontificia de México, México, 2005, 209-221.

<sup>23</sup> «ταπεινός», en W. GRUNDMANN, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, 12. Literalmente: «[...] In Israele nel giudaismo post-esilico l'uomo è determinato dall'agire di Dio, al quale deve prestare ascolto ed obbedienza, si da poter designare se stesso come un servo di Dio. Ciò conferisce al gruppo di vocaboli ταπεινώω – ταπεινός – ταπεινώσις un significato positivo, in quanto con esso si esprime l'attuarsi dell'evento mediante il quale l'uomo arriva a collocarsi nel giusto rapporto con Dio».

Llama la atención los antónimos del v.22. El hebreo y el griego difieren mucho, el primero contrapone al pobre con una serie de “extranjeros”, mientras que el griego lo hace con los “ricos” u “honorables”. Se ha tratado de explicar aludiendo a una confusión del traductor con alguna consonante hebrea. También hay quien dice que esos extranjeros son posiblemente los prosélitos en la diáspora.<sup>24</sup> Añadimos que quizá se trate simplemente de los extranjeros poderosos o gobernantes que se mencionaron en la perícopa anterior. A fin de cuentas, seas rico, poderoso o pobre, la invitación de Ben Sira es a ser un temeroso de Dios.

Aunque en la última perícopa (10,26-31) se utiliza un vocabulario distinto (עני, עניו, דל), está en consonancia con lo que hemos escudriñado, se trata de una instrucción acerca de lo que vale la pena, más inclinado al ser que al tener.

*Hijo mío, ten una moderada estima de ti mismo,  
y valórate en la justa medida.  
El pobre es honrado por su saber,  
y el rico por su riqueza.  
Quien es apreciado en la pobreza, ¡cuánto más lo será en la  
riqueza!  
quien es despreciado en la riqueza, ¡cuánto más lo será en la  
pobreza! (10,28.30-31).*

En 10,28 tenemos en H: עניו y en G: πραύτητι, pero la traducción al siríaco (ܢܘܨܘܬܐ) es interesante, ya que indica al que es pobre voluntariamente o es ascético.<sup>25</sup> Esto va en la línea de toda la perícopa sobre el temor de Dios, la moderación de sí mismo y, a fin de cuenta, la sabiduría (ver 40,25-27). Sumamos aquí a lo que dijimos arriba sobre 4,8b, πραύς: indica al pobre piadoso, es decir, al manso, al amable, dulce, amigable, pacífico, etc.

<sup>24</sup> Cf. A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targúmico*, (Analecta Biblica 133), Roma 1995, 59.62. También, Cf. J. MARBÖCK, *Jesus...*, 159.

<sup>25</sup> Cf. R. PAYNE SMITH «ܢܘܨܘܬܐ», en J. PAYNE SMITH (ed.), *A compendious Syriac Dictionary* (Ancient Language Resources), Oxford University Press, Indiana 1976.

Toda la sección tiene como trasfondo la temática sapiencial centrada en el pobre, como hacen ver las raíces, las traducciones y los antónimos. Pero no sólo eso, la siguiente perícopa (11,1-6), sigue con el tema de la sabiduría. No es casualidad el sentido y la traducción en 11,1 (H: דָּל. G: ταπεινός); concuerda con lo que dijimos un poco antes acerca del término “humilde” valorado en la cosmovisión judía y en la etimología del término griego.

### 3.6 El proceder del rico y el pobre (13,1-26)

El autor dedica este capítulo a describir al rico en su actitud abusiva hacia el pobre, se trata de una advertencia para que el necesitado tenga cuidado de las artimañas del rico. Al final del capítulo, se expone, con imágenes casi teatrales, la diferencia de trato que recibe el rico y el pobre. Es de notar que la palabra hebrea utilizada para el rico es siempre עשיר, en cambio hay más opciones para el “pobre”.<sup>26</sup>

En los primeros versículos, donde se usa la palabra דָּל (vv. 2-3), nos encontramos ante la descripción de relaciones interpersonales con un lenguaje proverbial.<sup>27</sup> Los contrastes entre pobre y rico son impactantes, las metáforas son un dibujo de la vida cotidiana y expresan la incompatibilidad de los dos personajes: un espejo, un peso excesivo, utensilios de cocina dispares y la suciedad que se pega en las manos.<sup>28</sup>

*El que toca un pez, se queda pringado,  
el que anda con un soberbio acabará como él.  
No cargues un peso demasiado grande para ti,  
no andes con gente más fuerte y más rica que tú.*

<sup>26</sup> J. MARBÖCK, *Jesus...*, 179. Explica de manera breve la inconsistencia correspondiente entre el hebreo y la traducción griega. En hebreo se privilegia דָּל עשיר, en tanto que el griego usa un vocabulario más variado.

<sup>27</sup> Cf. P. W. SHEHAN – A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 252; MARBÖCK, *Jesus...*, 176. Estos autores citan a W. Shakespeare utilizando imágenes parecidas a estos primeros versos (*Much Ado About Nothing* III iii 61 y en *King Henry IV*, Part I, II iv 460). Además la Biblia de Jerusalén menciona la imagen del v. 2 usada por Esopo.

<sup>28</sup> Cf. J. G. SNAITH, *Ecclesiasticus*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, 66.

¿Cómo se puede juntar el cántaro con la olla?  
*Chocará con ella y se romperá.*  
*El rico ofende y encima se irrita,*  
*el pobre es ofendido y encima se excusa (13,1-3; ver Prv 18,23).*

En el siguiente fragmento donde aparece la palabra pobre, el Sabio continua con las comparaciones brutales (vv. 15-20).

¿Cómo puede convivir el lobo con el cordero?  
*Lo mismo ocurre con el pecador y el piadoso.*  
¿Qué paz puede haber entre la hiena y el perro,  
entre el rico y el pobre?  
*Los asnos salvajes son presa de los leones en el desierto,*  
*así los pobres son presa de los ricos.*  
*El soberbio aborrece la humildad*  
*así el rico aborrece al pobre (13,17-20).*

De las tres imágenes con animales, en dos se puede hablar de depredadores: lobo/cordero (Pr 28,15; 30,30) y onagro/león (ver Job 24,4-5). Acerca de la de hiena/perro se entiende una superioridad, Corley precisa que el perro simboliza un estatus más bajo y con frecuencia “siervo” (1Sm 17,43; Prv 26,11; Job 30,1; 2Re 8,13).<sup>29</sup> Por nuestra parte, añadimos que Ben Sirá habla de ausencia de paz y se sobreentiende una disputa; interesante esta imagen poética, pues, la situación conflictiva no evade las posibles pretensiones o deseos profundos del rico ni del pobre.

Aunque Sirá utiliza muy bien la figura de animales para las antítesis, de manera paradójica, a causa del campo semántico del vocablo hebreo, la más significativa quizá sea la que compara a dos seres humanos: el pecador (רשע) y el justo (צדיק), porque cuando estas palabras son correlativas, en la esfera ética se entiende “malvado/honrado”, en la esfera jurídica “injusto/justo” y en la esfera forense “culpable/inocente”.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaic Studies 316), Brown University, Providence 2002, 139.

<sup>30</sup> Cf. «רשע», en L. ALONSO SCHÖKEL *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994.

Hay que sumar, a estas poderosas imágenes, la eufonía en hebreo de los vv.18.19<sup>31</sup> y los paralelismos sinonímicos (vv. 15-20). La advertencia para el pobre a ser prudente respecto al trato con el rico, sigue en pie en estos versículos y, más adelante, advertirá sobre el peligro de reñir con un rico: “Según sea la leña, así arde el fuego, según sea su violencia se extiende la disputa; según sea la fuerza del hombre así es su furor; según sea su riqueza, crece la ira” (28,10).

Aunque, en teoría, todo hombre debería amar a su prójimo (15b), el Sabio enfatiza que más bien todo hombre se une a su semejante en la sociedad (v. 16b) y no sólo eso, se crea un abismo ya que el rico aborrece al pobre (v.20b). Para Hengel estos versículos expresan, en el pensamiento del Sirácida, el poder de la aristocracia, su riqueza y sus actitudes sin escrúpulos<sup>32</sup> y para Corley hay un tono profético en las declaraciones de Ben Sirá sobre la riqueza.<sup>33</sup>

En la última sección donde se habla del pobre (vv. 21-23) se distingue otra vez la belleza del lenguaje hebreo y, ahora, la utilización de paralelismos antitéticos entre el rico y el pobre.

Quando el pobre resbala le hacen reproches,  
y si habla con sensatez no le hacen caso.  
Habla el rico y todos callan,  
y ponen sus palabras por las nubes.  
*Habla el pobre y dicen: ¿quién es este?*  
*Y si se cae, encima lo empujan (13,22b-23).*

Lo teatral de estos versos es que no son sólo los del mismo estatus quienes tratan bien al rico, sino la sociedad en general lo adula,

<sup>31</sup> Cf. P. W. SHEHAN – A. A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 254. Precisa las aliteraciones con consonantes líquidas en siete de las ocho palabras en el v.19a, además de seis labiales entre los vv 18b y 19b.

<sup>32</sup> M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo*, Paideia, Brescia 2001, 286.

<sup>33</sup> J. CORLEY, *Ben Sira's*, p.140. Además, el autor fundamenta que en estos versos (13,15-20) se puede ver una crítica al sistema de impuestos excesivos por parte de la dinastía de los Tobíades durante su gobierno.

a causa de su superioridad económica.<sup>34</sup> Ben Sirá, que conoce muy bien la Escritura, se apoya en la tradición sapiencial para describir estos comportamientos (ver Pr 14,20; 19,4.7) y para advertir de las desviaciones que genera la riqueza (ver Pr 15,16; 30,8-9).<sup>35</sup>

### 3.7 El control de sí mismo (18,30-19,3)

En esta sección no encontramos propiamente algún antónimo. No obstante, por el contenido sabemos que es una instrucción acerca de las malas jugadas que la naturaleza humana puede provocar a una persona. El deseo, la pasión, el capricho, los placeres, las deudas, el vino y las mujeres, agravarían más la situación existencial del pobre.

Para 18,32, al parecer, el griego no conoció la versión hebrea. El Ms C concluye la instrucción con la palabra רישו, que Ben Sirá usa en contraposición a rico/riqueza (ver 11,14; 37,9). Esta conclusión vigorosa, refuerza el mensaje preventivo del Sabio sobre el descontrol de las pasiones: *no sea que llegues a ser dos veces pobre* (Ms C, 32b: שנים רישו); se entiende pobre materialmente y pobre carente de juicio (tonto).

### 3.8 Algunos textos complementarios (26,4; 29,22; 30,14;38,19)

De todos estos textos sólo uno lo conocemos en hebreo (30,14: מוכן). Todos tienen en común que son traducidos al griego por πτωχός. Se trata de proverbios o consejos bajo distintas circunstancias; no hay tampoco antónimos que pudieran darnos alguna otra precisión, aunque el contexto ayuda bastante para captar lo que nos transmite el Sabio.

<sup>34</sup> Las imágenes del rico en 13,21-25 son muy plásticas y le podemos sumar que los verbos “tambalearse” y “resbalar” (ver 16,18; 28,14; 29,17; 48,19) no se refieren sólo a una situación física.

<sup>35</sup> V. MORLA ASENSIO, «Poverty», 158-159.168-169. Aunque, en general, se aceptaba socialmente la diferencia entre pobres y ricos, este autor postula que Ben Sirá difiere de sus contemporáneos acerca de la superioridad social del rico.

Cada texto presenta un enfoque positivo: primero, si se es pobre, tener una buena mujer, alegre y aligera la vida. Segundo, aunque seas pobre es preferible una casa humilde (literalmente “viga de madera”) que vivir en casa ajena. Tercero, es preferible gozar de buena salud (una de las mayores riquezas gratuitas), que ser un rico enfermo. Por último, por más pobre que seas no te dejes abatir por la tristeza del duelo; pobre y deprimido, vaya desgracia.

### 3.9 La fatiga por las riquezas (31,1-11)

Ben Sirá tiene claro y expone con precisión, en recovecos de su obra, las riquezas gratuitas en la vida de los seres humanos. Acabamos de mencionar una buena mujer y la salud (30,14-19), pero antes había expresado “el amigo fiel es un apoyo seguro quien lo encuentra ha encontrado un tesoro” (6,14) y también escribió: “No cambies a un amigo por dinero, ni a tu hermano querido por oro de Ofir” (7,18). Además, después de hablar acerca del consejero y el discernimiento (37,7-15), invita a distinguir entre lo bueno y lo mejor en la vida, comienza con personas o bienes tangibles y termina con valores trascendentes: los hijos, el buen nombre, el temor del Señor y el amor a la sabiduría<sup>36</sup> (ver 40,18-27).

Ahora bien, el Sabio vuele al tema de la salud con un bien no menos valioso: dormir bien.<sup>37</sup>

Se describe la ansiedad de manera indiscriminada tanto para el rico como para el pobre. La mayor parte de la perícopa está dedicada al rico (עשיר), primero, por la preocupación que le genera su avidez por el dinero, el hartazgo de placeres, su mala conciencia y su extravío al amasar riquezas llenas de injusticias. En seguida, para resaltar aún más la imagen negativa del rico, aparece el pobre (v.4a.b: עני), que también lo pone por los suelos: “el pobre se afana

<sup>36</sup> Cf. B.C. GREGORY, *Like an Everlasting...*, 34-38. Aquí el autor demuestra en base a Sir 51,13-30, que para Ben Sirá la riqueza más grande a la que puede aspirar un ser humano es la Sabiduría.

<sup>37</sup> B. M. ZAPFF, *Jesus Sirach 25-51: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Echter, Stuttgart 2010, 194.

por encontrar sustento, y cuando descansa sigue en la miseria". El miserable también pierde el sueño, no por su mala conducta, sino, tristemente, por su situación de vida.

En segundo lugar, viene un macarismo para el rico de conducta intachable y unas preguntas (vv. 8-11). No obstante, el autor da pie a pensar, que las preguntas son retóricas y que casi ningún rico las supera.

Ben Sirá se acerca, aquí, al pensamiento de Qohelet (Qo 2,1-11; 5,2.12; 7,18-20; 9,3); inclusive, ya antes había adelantado su opinión sobre estos afanes inútiles:

No es buena la riqueza para el mezquino  
y al hombre tacaño para que le sirve el oro,  
el que amontona para sí mismo, para otro amontona;  
de sus bienes disfrutará el extraño (14,3-4).

### 3.10 El pobre en el culto (34,18-35,24)

En tiempo de los ptolomeos, el sumo sacerdote tenía restringidas sus funciones y su influencia social. Pero en cuanto el seleúcida Antioco III recuperó la zona de Siria con el apoyo de los jerosolimitanos, la posición del sumo sacerdote y su autoridad, llamada *la gerousía*, se vio favorecida, incluso con la exención de impuestos personales, que posteriormente se extendió a toda la población de la ciudad santa. Así, la *gerousía* comenzó a formar parte de la alta sociedad y el sumo sacerdote (*αρχιερεως*) llegó a tener un dominio de la actividad del templo y una influencia política importante.<sup>38</sup>

El liderazgo del sumo sacerdote Simón II, bien calificado por Ben Sirá (ver 50,1-21), pareció ser la ocasión ideal para orientar acerca

---

<sup>38</sup> Cf. M. HENGEL, *Judaísmo...*, 55-85. Aquí también se explica la pretensión de convertir a Jerusalén en una *polis* y las aberraciones religiosas y sociales que terminarían algunos años después, con la revuelta de los Macabeos en tiempos de Antioco IV.

de los desequilibrios entre ricos y pobres, reflejados también en el culto.

La sección de 34,18-35,24 está centrada en el valor de los sacrificios y el verdadero sentido que estos tienen. La instrucción del Sabio refleja, primero, el comportamiento de los “impíos” o “injustos”, que piensan que el sacrificio material expía sus pecados, sin necesidad de corregir sus injusticias (ver 31,7) y, segundo, prepara la excelsa oración por Israel (36,1-17).

De las cinco imágenes donde aparece la noción de pobre en esta sección, las primeras dos son una denuncia. La de inicio es escalofriante: “como inmolarse a un hijo en presencia de su padre, es ofrecer sacrificios con los bienes de los pobres” (ver 2Re 25,6-7) y la segunda, también muy fuerte: “el pan de la limosna es la vida de los pobres, quien se lo quita es un criminal”. Si el Señor rechaza la ofrenda defectuosa (Lev 22,18-25), con mayor razón el sacrificio que viene de la injusticia o de lo que ha sido robado a los pobres.<sup>39</sup>

La tercera representación está franqueada por el correcto sentido de la vida cultural, a saber, debe ir acompañado del cumplimiento de la ley, de apartarse del mal y de la generosidad con los pobres: “Presta a Dios el que da a un pobre: ¿quién le devolverá sino él?” (35,9: sólo en H, en el Ms Bm).

Como hemos visto, Ben Sirá presenta la limosna como algo eficaz en la vida de piedad: perdona los pecados (3,30), él la recomienda (7,10), Dios la recompensa (16,14; 17,22) y hay que reservarla para la ocasión (29,12). Pero acerca de la limosna en el Templo, el Sabio precisa que la eficacia no es automática, existe el peligro de tergiversar el sentido cultural. Las ofrendas y sacrificios deben ir acompañada de la práctica de la justicia.

---

<sup>39</sup> Es conocida la historia de la así llamada “conversión de Bartolomé de las Casas delante de los indígenas”, a partir de la lectura de estos textos del libro del Eclesiástico. Ver Obed Lira, Bartolomé de las Casas, un lenguaje, México, Noticonquista, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtil/1290/1272>, consultado el 10.12.2020.

En la cuarta imagen el autor usa el vocablo  $\text{בָּי}$  (35,13). Dios juez, a diferencia de muchos jueces humanos, no hace acepción de personas en perjuicio del pobre, carente de recursos y de defensa.

Ahora bien, en la última representación volvemos a encontrar  $\text{בָּי}$  (35,17), se refiere al “humilde” interiormente. La traducción griega ( $\tau\alpha\pi\epsilon\lambda\iota\nu\omicron\upsilon\delta$ ) y luego la latina (*Humiliantis*) así lo interpretan. Ben Sirá se refiere a la oración ideal, es decir, la oración del hombre humilde.<sup>40</sup> En este sentido, la traducción siríaca de todo el versículo es quizá por eso más sugestiva: la oración del pobre no sólo atraviesa las nubes, sino que “inclina las nubes”.<sup>41</sup>

El Sabio está en consonancia con toda la tradición sapiencial. El humilde es el hombre consciente de su situación personal, con el prójimo y como criatura delante de Dios; tiene una gran confianza y espera en su salvador.<sup>42</sup>

### 3.11 El prototipo de pobre (45,1-5)

Moisés es una figura central en el judaísmo y con sólo cinco versículos es presentado de manera excelsa. Él fue quien condujo a los israelitas en la liberación de Egipto y después, de entre todos los hombres de su pueblo, sólo a él le fue entregada, cara a cara, la Ley.

Como contexto, cabe decir que estamos en la famosa parte del libro del libro del Eclesiástico conocida como el “Elogio de los padres” (44,1-50,21).

---

<sup>40</sup> V. MORLA ASENSIO, «Poverty», 177. Entre las conclusiones de su artículo, el autor dice: «The poor person is *a priori* in a position to reach wisdom: moreover, there can be low people endowed with a high degree, prudence, good sense and know-how. In such a case, it is evident that Ben Sira is thinking of the poor person who is God-fearing».

<sup>41</sup> Entre los pobres de 35,11-24 están incluidos de manera especial los huérfanos y las viudas. Ver H. A. CHÁVEZ JIMÉNEZ, *La Misericordia en el libro del Sirácida. Estudio exegético de Sir 35,11-24; 36,1-17; 18,1-14*, (Tesis doctoral), México 2005, 82-83.

<sup>42</sup> Además del apoyo del texto griego, latino y lo sugestivo del siríaco para traducir  $\text{בָּי}$  por “humilde”, consideramos que el Sabio anticipa lo que será la oración de 36,1-17, a saber, Israel es presentado de manera ideal como pueblo *pobre* materialmente en medio de las naciones y un pueblo *humilde* que ora delante de Dios consciente de su dependencia total a Él.

*Por su fidelidad y humildad lo santificó,  
lo eligió de entre todos los vivientes (45,4).*

En todo el “Elogio a los padres”, sólo a Moisés le son dadas las características de “fiel y humilde”. Acerca del adjetivo “humilde”, Sirá despliega su conocimiento de la Escritura (ver Nm 12,3) y junto con la “fidelidad”, se suponen como cualidades del oficio sacerdotal, porque el Sirácida coloca la figura de Moisés apenas antes de la del sacerdote Aarón, a quién Moisés consagrará con el oleo santo (45,15). El sacerdocio es un tema predilecto para el Sabio que le dedica muchos versículos, empieza con Aarón (45,6-22) y termina el Elogio con Simón II (ver 50,1-21). Además, confirmamos el tono sacerdotal de nuestro texto, porque la carta a los Hebreos presenta así a Moisés (Hb 3,2.5, πιστος).

Es de notar que el vocabulario de Sir 45,4 (H: ענוותי. G: πραύτητι) tenga las mismas raíces de Nm 12,3 (para el griego ver los LXX) y que sean las mismas raíces de Sir 3,17-18, primera enseñanza del Sabio sobre la pobreza, también las del imitador de Dios al escuchar al pobre en el texto de Sir 4,8 y, por último, las del que vive ascética o voluntariamente como pobre (Sir 10,28).

Ahora bien, en base a lo anterior, hay dos cosas que queremos subrayar: primero, sorprende de manera muy grata que en la temática acerca del pobre se haya usado una gran inclusión (3,17; 45,4) y lo que implica utilizar este recurso, a saber, iniciar el tema de manera germinal, avanzar de modo progresivo con la instrucción sapiencial a lo largo de toda la obra y concluir de forma magnífica. Segundo, Ben Sirá es un escritor inteligente, un rabino y un sabio, pues de manera pedagógica nos ha conducido hasta el final de su instrucción, para develarnos que, de entre todos los grandes personajes del “Elogio”, Moisés es el prototipo del pobre para Israel. Además, no es gratuita la connotación sacerdotal de los adjetivos adjudicados al patriarca, son también un ideal y una exigencia para los hombres que tenían ese oficio en tiempos de Ben Sirá.

## Conclusiones

En la visión antropológica del libro de Ben Sirá acerca del rico y del pobre, podemos apreciar dos esferas. En la esfera cuantificable, el pobre vive, en general, el drama de sus carencias materiales de manera terrible, a saber, desamparado y expuesto a la voracidad de los ricos y dependiente de la limosna de los demás. Su situación es vista como una desgracia. Llama la atención que, en todos los vocablos usados por el Sabio para el pobre, hay, de manera variable, un significado positivo o una connotación compasiva; son presentados como personas que merecen respeto, como si el pobre fuera la ocasión para sacar lo más noble que hay en el ser humano: la bondad. Por su parte, el rico recibe innumerables privilegios en el trato con los demás y sus bienes le otorgan un prestigio social sobresaliente.

En cuanto a la esfera religiosa el panorama para sacar conclusiones se complica un poco, a saber, en la antropología judía del Antiguo Testamento el ser humano acaba su existencia con la muerte, en la época de Ben Sirá no hay noción de vida eterna. Por tanto, lo difícil es sacudirse la idea de que la riqueza es un signo indiscutible de bendición y la pobreza una maldición. En ese sentido, es más fácil que el rico pierda el rumbo entre sus bienes y su estatus. En cambio, para el pobre es ardua la tarea de superar el sentimiento religioso de desgracia.

Esta visión judía del ser humano, eminentemente temporal, causa una admiración positiva, constriñe al ser humano a vivir su existencia de manera intensa y única. Aunque parezca una contradicción, en la pobreza el ser humano se topa con las preguntas más profundas sobre su fe, su vida y experimenta una dependencia total de Dios. Es verdad, no es voluntad de Dios que haya pobres en medio de su pueblo, él ha dejado en claro que no deben existir esas desigualdades desmedidas. Sin embargo, en medio de esta desgracia, provocada por el hombre, Dios no abandona, como dice el mismo Ben Sirá: “Hay quien saca provecho de la desgracia, y hay ganancias que arruinan. Hay quien en la gloria recibe humillaciones y hay quien en la humillación levanta la cabeza” (Sir 20, 9.11).

Por supuesto que, si no se pone en claro el papel de los actores en este drama entre pobres y ricos, se corre el riesgo, como lo corremos también los que tenemos la noción de vida eterna, de caer en una visión alienante.

A manera de síntesis podríamos hacernos cuatro preguntas: ¿Cuál sería la peor imagen del rico? ¿Cuál sería el mejor perfil del rico? ¿Cuál sería el peor retrato del pobre? ¿Cuál sería la imagen ideal del pobre?

La peor imagen del rico es la de un hombre insensible ante las necesidades del pobre, un hombre soberbio y arrogante, abusivo con el pobre, autosuficiente y apoyado en sus bienes materiales, un hombre voraz y ávido de riqueza hasta perder el sueño y la tranquilidad; un pecador, un embustero, un individuo auto engañado de que sus sacrificios, obtenidos de la injusticia, son válidos en el culto; una persona “convencida” de que su riqueza es un signo inequívoco de la bendición de Dios, sin reflexionar y cuestionarse el modo en cómo la ha obtenido. Por último, un hombre tan pobre que lo único que tiene es dinero; mezquino, tacaño, sin amigos, sin buena salud y maldecido por el pobre.

El mejor perfil del rico sería la de un hombre justo, es decir, atento a las necesidades de los pobres y compartido con sus riquezas, consciente que Dios le recompensará su generosidad; una persona entre más poderosa más humilde, un temeroso de Dios. Un hombre compasivo que, imitando a Dios, escucha al indigente; un ser humano respetuoso en el trato con el pobre, una persona consciente de su caducidad y ubicado delante de la grandeza de Dios y de la igualdad y dignidad de su prójimo. Un ciudadano honrado en sus negocios y justo con sus siervos; consciente de su posición en la sociedad, de las adulaciones que recibe y que no se deja llevar por sus ansias e impulsos desmedidos; voluntariamente austero o ascético. Un hombre religioso que agrada a Dios por su justicia, por cumplir de la Ley, concedor de que la limosna tiene un valor expiatorio; consciente que no puede sobornar a Dios.

El peor retrato del pobre es el de una persona que se siente abatida, sin una buena mujer, sin hijos, sin honor, sin amigos, sin salud, sin poder dormir, sin esperanza, amargado. Un individuo arrogante u orgulloso. Un hombre dos veces pobre, es decir, sin bienes materiales y sin sabiduría, más bien arrastrado por sus pasiones. Una persona que no confía en Dios y que su situación, lejos de ser motivo para sentirse acompañado y formar parte del “resto fiel”, se siente abandonado a su suerte.

La imagen ideal del pobre es la de alguien necesitado materialmente, en ocasiones oprimido, pero con la cabeza en alto, digno, con capacidad de llegar a ser sabio, inteligente, temeroso de Dios. Prudente en su trato con los poderosos, consciente de su posición social y religiosa, alguien que disfruta los tesoros que el dinero no puede comprar: amigos, familia, buena salud, la conciencia tranquila, un buen nombre y la alegría. De su situación saca un motivo para adherirse a Dios, para confiar plenamente en él y para saberse escuchado en su oración.

Para la última anotación sobre la mejor imagen del pobre nos apoyamos en el vocabulario más sistemático utilizado por Ben Sirá (ענוהו) y posteriormente traducido al griego por su nieto (πράυτητι). El pobre ideal es una persona humilde, sencilla, temerosa de Dios, es decir, reconoce la grandeza del Señor y su pequeñez, se sabe una criatura contingente y de igual dignidad que cualquiera de las demás personas de la sociedad; conoce sus límites y su total dependencia de Dios; es de “alma pequeña” o “alma humillada”. Es alguien con una moderada estima de sí mismo, piadoso, manso, amable, amigable, dulce, pacífico, bondadoso y fiel.

## **SIGLAS Y ABREVIATURAS**

Sir <sub>P</sub>	Prólogo del Sirácida
Fs	Festschrift
G	Texto griego

H	Texto hebreo
LXX	Septuaginta
Ms	Manuscrito hebreo (A, B, C, D, E, F)
Ms Bm	Manuscrito B marginal





## EL SAMARITANO HUMANIZADO. ACERCAMIENTO ANTROPOLÓGICO A LUCAS 10,25-37

Tomás Montesinos González<sup>1</sup>

---

### **Resumen:**

*El presente artículo consiste en un estudio de antropología cultural aplicado a la parábola lucana tradicionalmente conocida como “el buen samaritano”, presente en Lc 10,25-37. Nuestro método se basa en retomar algunos elementos de la Antropología Cultural aplicados al tercer evangelio y su implementación a nuestro contexto actual de pandemia mundial.*

### **Abstract:**

*This article consists of a study of cultural anthropology applied to the Lucan parable traditionally known as “the good Samaritan”, present in Lk 10,25-37. Our method is based on taking up some elements of Cultural Anthropology applied to the third gospel and its implementation to our current context of a global pandemic.*

**Palabras clave:** *antropología cultural, buen samaritano; camino de Jerusa’lén a Jericó; aceite-vino-vendas; templo de Jerusalén; montura-posada.*

**Keywords:** *cultural anthropology, good samaritan; Jerusalem-Jericho-road; oil-wine-bandages; temple of Jerusalem-saddle-inn.*

---

<sup>1</sup> El autor realizó estudios de Hebreo y Griego en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (Italia). Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (UPM: 2014) y en Lengua y Literatura por el Instituto de Estudios Universitarios (IEU: 2021). Ha escrito varios artículos para la Revista *Qol* de la UPM y es profesor invitado por la misma (Extensión Universitaria), profesor ordinario de Nuevo Testamento, Cristología Bíblica, Cristología Sistemática y Espiritualidad Cristiana por el Instituto Interreligioso de Formación (INTER), así como profesor independiente (vía zoom) en el área bíblico-teológica y en espiritualidad. Su correo electrónico es [tmontesinosglz@gmail.com](mailto:tmontesinosglz@gmail.com).

## Introducción

La terrible y desoladora pandemia que todos, a nivel mundial, estamos padeciendo, es un contexto de muerte, pero también de una vida nueva o, al menos, muy distinta a nuestra vida anterior a dicha pandemia.

La parábola del buen samaritano, a la que yo preferiré llamar “la parábola del samaritano humanizado”, es una mega metáfora de la humanidad, pues mientras que hay personas que se caracterizan por ser similares al sacerdote y al levita, es decir, legalistas, culturalistas y fanáticos de la religión; hay otros que, como el insigne protagonista de dicha parábola (o *mashál*), son seres sensiblemente humanizados y humanizantes.

En efecto, uno de los principales cometidos de nuestro presente artículo consiste en descubrir el verdadero mensaje de dicha enseñanza del Jesús lucano: una urgente exhortación a los hombres y mujeres de toda generación, raza, credo, sexo y filosofía, a adentrarnos por el sendero de la humanización en favor de todos los seres vivos (humanos, animales, medio ambiente), humanización que podemos detectar claramente en la sensibilidad humanocéntrica del samaritano humanizado.

Para ello, necesitamos exponer sobre la mesa una palabra acerca de lo que es la Antropología cultural, para luego adentrarnos en su aplicabilidad al evangelio lucano y a nuestro texto en cuestión.

### 1. ¿Qué es la Antropología cultural?

La antropología cultural es la rama de la antropología científica que centra su estudio en el conocimiento del ser humano desde su cultura muy particular, es decir, a partir de las costumbres, mitos, creencias, normas y valores que las personas de contextos geográficos específicos manifiestan en su comportamiento, como miembros de un grupo social definido.

La antropología cultural nace en los Estados Unidos (hacia el siglo XIX), mientras que la antropología social en la Gran Bretaña. Y, mientras que la antropología social enfatiza la estructura social en la que vive inmersa una persona concreta, la antropología cultural hace énfasis en la cultura.<sup>2</sup>

La antropología cultural parte de la siguiente premisa: «Los seres humanos somos animales sociales, pues vivimos dentro de grupos más o menos organizados, las sociedades humanas. Sus miembros comparten formas de pensamiento y comportamiento que, tomados en conjunto, constituyen su cultura».

Claude Lévi-Strauss concibe la investigación antropológica en tres etapas: La primera etapa es la etnografía, que es la descripción de una cultura. La segunda etapa es la etnología, que es la comparación entre culturas. La tercera y última etapa es la antropología propiamente dicha, que es una síntesis en la que se crea una teoría de la cultura general aplicable a todas las sociedades humanas.

Figuras clave de la antropología cultural serían, desde los así considerados, padres de la antropología moderna: el inglés Edward Burnett Tylor y el norteamericano Lewis Henry Morgan; pasando por el francés Claude Lévi-Strauss, el norteamericano Franz Boas y su homólogo Robert H. Lowie; las antropólogas estadounidenses Margaret Mead y Ruth Benedict; el también estadounidense Clifford Geertz (procesos de modernización) y el escocés James George Frazer; hasta llegando al materialismo cultural de un popularizado Marvin Harris (†2001). Desde América Latina, cabe señalar los trabajos científicos de los antropólogos Óscar Lewis (†1982), a George M. Foster y a Eric R. Wolf (1923-). Finalmente, también cabe mencionar a Víctor W. Turner (†1983), a Marvin Harris (materialismo cultural) y a Melville J. Herskovits, entre otros autores.

---

<sup>2</sup> Ver M. M. MARZAL, *Historia de la Antropología. Vol. II. Antropología cultural*, Abya-Yala, Quito 2016, 18-22.

Para el antropólogo cultural de origen británico Edwar Tylor, cultura es «ese todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la ley, la moral, la costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad».<sup>3</sup> Mientras que, para su homólogo estadounidense, Franz Boas, «la cultura es un sistema integrado de símbolos, ideas y valores que deben ser estudiados como un sistema de trabajo, un todo orgánico». El mismo autor define la cultura como

la totalidad de las reacciones mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo, y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos.<sup>4</sup>

Hasta el momento hemos dado revista a algunos de los máximos exponentes de la Antropología cultural y hemos presentado una sencilla definición. Ahora nos toca hablar de algunos de los exégetas que, desde la Antropología Cultural, están investigando y publicando con relación a los Evangelios y, en nuestro caso, en torno al Evangelio de Lucas.

## **2. El aporte de la Antropología cultural al estudio del Evangelio de Lucas**

Uno de los pioneros de la aplicación de la metodología propia de la Antropología Cultural a los Evangelios y al Nuevo Testamento *in genere*, es el exégeta estadounidense Bruce L. Malina.<sup>5</sup> Sus pioneros aportes siguen motivando a los investigadores contemporá-

---

<sup>3</sup> E. B. TYLOR, *Primitive Culture*. J. P. Putnam's Sons., New York 1920, 1.

<sup>4</sup> F. BOAS, *The Mind of Primitive Man. Revised Edition*, The MacMillan Company, New York 1938, 159.

<sup>5</sup> De su vasta obra, subrayamos, sobre todo: *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Revised, Expanded edition, John Knox Press, Westminster 2001; *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 2000; *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

neos a profundizar, sopesar y proponer nuevos senderos exegético-teológicos a partir de la metodología de la Antropología cultural, la cual sigue ofreciendo ventanas hermenéuticas para el estudio de la Biblia y, en nuestro caso, del Evangelio de Lucas. Así mismo, en las últimas décadas sobresale el gran aporte del jesuita estadounidense Jerome H. Neyrey. Este investigador ha venido estudiando y publicando sendos artículos y ensayos sobre la obra lucana, ya sea en forma general, o bien, en el ámbito de las parábolas del Tercer Evangelio.<sup>6</sup>

Otro investigador prolijo y oportuno sobre el método de la antropología cultural aplicado al tercer evangelio, es el también estadounidense Kenneth E. Bailey. Sus obras están revestidas de un sabor oriental, fruto de haber vivido en Oriente Medio durante sesenta años; un aporte que muy pocos especialistas pueden propinar.<sup>7</sup>

Iniciamos preguntándonos acerca de la visión antropológica que el autor del tercer evangelio, tiene con relación a los samaritanos, para así poder comprender el significado y la centralidad que le propina a un samaritano –sin nombre– en una de las más plásticas, conocidas y exquisitas parábolas de Lucas.

### **3. Antropología del pueblo samaritano en tiempos de Jesús**

La sección del viaje de Jesús a Jerusalén es, sin duda, una de las partes más importantes en la estructura del evangelio lucano.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ver J. NEYREY, Jerome H., *An encomium for Jesus: Luke, Rhetoric, and the Story of Jesus* (New Testament Monographs, 40). Phoenix Press, Sheffield 2020; o su ya clásica obra, editada por E. C. STEWART, *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Hendrickson, Peabody 2008.

<sup>7</sup> Algunas de sus obras, son: *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente. Estudios culturales de los Evangelios*, Grupo Nelson, Nashville 2012; *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Eerdmans, Grand Rapids 1983; *Finding the Lost Cultural Keys to Luke 15* (Concordia Scholarship Today); *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story*, InterVarsity Press, Illinois 2003; *The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants*, InterVarsity Press, Illinois 2005.

<sup>8</sup> Cf. Ph. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, New York 1987, 132; D. L. BOCK, *Luke 9,51—24,53*,

Es una crónica teológica del camino y destino de Jesús y de sus seguidores. En esta sección Lucas alude repetidamente a Jerusalén como su destino final (9,51-56.57; 13,22.33; 17,11; 18,31; 19,11.28).<sup>9</sup>

Bajo el aspecto topográfico, Jesús ha dejado la Galilea y se dirige a Jerusalén. Galilea-Jerusalén, son dos espacios geográficos que tienen un gran valor teológico dentro del Tercer Evangelio. Galilea y Jerusalén son puestas en oposición. La primera parte del evangelio se desarrolla en Galilea, después viene el camino a Jerusalén, donde termina. Jerusalén es la sede de la hostilidad contra Jesús. En el centro mismo de la religión, es condenado a muerte.<sup>10</sup>

Para nuestro texto tiene importancia primordial el relato del rechazo de los samaritanos de Jesús y sus discípulos, que provoca una reacción violenta en los “hijos del trueno”,<sup>11</sup> con la desacreditación por parte de Jesús por no haber entendido el proyecto jesuánico. Esta condenación discipular a los samaritanos viene contrastada con el samaritano-modelo de la parábola.<sup>12</sup>

El discípulo debe tener en cuenta que puede ser rechazado y entrar en conflicto en el camino (como a Jesús, 9,51-56); pero le debe animar el hecho de que la Palabra de Jesús será escuchada por otros (10,38-43).

---

Baker Academic, Grand Rapids 1996, 957-965. Autor que resalta algunos temas centrales en esta sección central del EvLc en forma de quiasmo, p. 962: el rechazo de Jesús por parte de Israel y la invitación a los marginados (13,10; 14,1); el arrepentimiento (12,35; 15,1); el dinero o riquezas (12,1; 16,1); la hipocresía de los fariseos (11,37; 16,14); la salud (11,14; 17,11); la oración (11,1; 17,5) y la vida eterna (10,25; 18,18), siendo este último tema como la gran inclusión de la sección del viaje en Lucas. Quiasmo que, en realidad, retoma de: W. L. LIEFELD, «Luke» Vol 8, en F. E. GAEBELEIN (ed.), *The Expositor's Bible Commentary*, Zondervan, Grand Rapids 1984, 797-1059.

<sup>9</sup> Cf. D. R. LANDGRAVE GÁNDARA, *El Samaritano Misericordioso o La Solidaridad Reiniana (Lc 10,25-37)*, (col. Estudios Bíblicos Mexicanos 6), UPM, México 2013, 21.

<sup>10</sup> Cf. D. R. LANDGRAVE GÁNDARA, *El Samaritano Misericordioso...*, 22.

<sup>11</sup> Ver F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 2002, 41ss., quien comenta que el relato de Lc 9,51-56 refleja las actitudes diversas de los samaritanos ante la misión cristiana: en una aldea no quieren acoger a Jesús (v.53) mientras que en otra, sin duda también Samaria, parece ser que no lo rechazan (v. 56).

<sup>12</sup> Cf. D. R. LANDGRAVE GÁNDARA, *El Samaritano Misericordioso...*, 22-23.

Otro elemento contextual es que, con excepción de la parábola de los dos deudores (7,41-43), las parábolas exclusivas de Lucas tienen su lugar dentro de este viaje.<sup>13</sup>

En tiempos de Jesús, la región de Samaria estaba conformada por algunos cuantos pueblitos sin mucha trascendencia. Jn 4 menciona Sicar (Samaria), pueblo que recibe el mensaje de una maravillada mujer que acaba de sostener una conversación con un varón judío (¡un gran escándalo antropológico, ético y religioso en aquel tiempo!), el profeta judío y auto-presentado como mesías, Jesús de Nazaret.<sup>14</sup>

Nuestra Samaria, cuna del protagonista de la parábola lucana atestada en 10, 25-37, había sido destruida en varios momentos a lo largo de su historia. Siria la destruye entre el 722 y el 721 a. C. Después de las destrucciones realizadas por el ejército de Alejandro en 331 a. C., la ciudad de Samaria fue destruida una vez más, según Diódoro Sículo, junto con los puertos de Akko, Jope y Gaza, por el ejército ptolemaico en 312 a. C. durante el regreso de Ptolomeo I a Egipto. Según la Carta de Aristeas y Flavio Josefo, Ptolomeo I deportó a muchos cautivos del distrito de Jerusalén, Samaria y Garizim a Egipto.<sup>15</sup>

Desde la Antropología cultural, podríamos sostener que el escenario que rodea a la Samaria en tiempos de Jesús (años 27-30 d. C.), es el escenario de un pueblo marginalizado, diezmado y con unos matrimonios mixtos que la colocan en desventaja socio-ética y religiosa frente a Judea.

<sup>13</sup> Cf. D. R. LANDGRAVE GÁNDARA, *El Samaritano Misericordioso...*, 23.

<sup>14</sup> Ver S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial* (Biblioteca Teología Comillas, 2), Universidad Pontificia Comillas – Desclee De Brouwer, Madrid-Bilbao 2001, 119-123.

<sup>15</sup> Cf. J. SZELLENGER (ed.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on the Bible, history and linguistics*, (Studia Judaica Forschungen zur Wissenschaft des Judentums; Bd. 66) (Studia Samaritana; Bd. 6), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston 2011, 73.

En consecuencia, cinco son las posibles verificaciones que, desde la Antropología cultural, podemos percibir en la persona del samaritano humanizado y que proponemos a continuación.

### 3.1 La Antropología cultural apropiada por el samaritano humanizado

En primer término, el samaritano –al cual el autor del tercer evangelio no considera necesario ponerle nombre, probablemente para dignificar a todo el pueblo samaritano– pertenece a un pueblo históricamente subyugado y, por tanto, antropológica, militar, social, política y religiosamente colonizado.

En segundo término, el samaritano humanizado muy probablemente ha sabido en carne propia y en la experiencia de sus familiares cercanos el dolor, la rabia e impotencia que se vive al ser asaltados y golpeados por algún grupo de sicarios o zelotes, más fuerte que él. Esta antropología de la vulnerabilidad lleva a nuestro héroe a actuar de manera inmediata, espontánea y humanizada.<sup>16</sup>

En tercer término, la experiencia de dolor de aquel hombre (probablemente originario de Judea) que, como acabamos de señalar, ha sido –con toda probabilidad– la misma experiencia de nuestro protagonista de origen samaritano, es una experiencia que apunta a una inhumanidad, producto socio-cultural no de apenas, sino desde muy pronto aparecido el ser humano sobre el planeta.<sup>17</sup>

En cuarto término y frente al drama de la inhumanidad y la crueldad humanas, también hemos de encontrar con una antropología humanista de la solidaridad. En efecto, el samaritano humanizado manifiesta con toda claridad su exquisita sensibilidad frente al dolor

---

<sup>16</sup> Ver F. TORRALBA ROSELLÓ, «Hacia una antropología de la vulnerabilidad» *Forma*, 02, Universitat Ramon Llull, <https://raco.cat/index.php/Forma/article/view/216306/287078>, 03.06.2021.

<sup>17</sup> Ver J. A. MARINA, *Biografía de la inhumanidad. Historia de la crueldad, la sinrazón y la insensibilidad humanas*, Ariel, Barcelona 2021; véase también J. FRANCO, *Una modernidad cruel*, Fondo de Cultura Económica, México 2016; J. MASÍÁ CLAVEL, *Animal vulnerable. Curso de Antropología filosófica*, Trotta, Madrid 2015.

ajeno, su compasión activa, la prontitud de su respuesta y el gran amor hacia una humanidad caída, golpeada, irrespetada y herida.<sup>18</sup>

Por último, en quinto término, cabe concluir en este apartado, que el pueblo samaritano es propuesto por el autor del tercer evangelio como un pueblo que manifiesta una clara antropología del servicio, la compasión y la solidaridad (solidaridad reiniana, en palabras del otrora profesor Daniel Landgrave, citado arriba).<sup>19</sup>

No obstante lo hasta aquí señalado, es muy poco probable – desde el punto de vista histórico– que un samaritano real del siglo I d. C. tuviera actitudes de compasión activa para con un judío, como vemos que tiene el samaritano de esta atípica parábola (vv. 33-35) de una elevada enseñanza moral; y esto debido a la rivalidad (histórica) que había entre samaritanos y judeanos. Segundo, al no existir esta parábola ni en Q, ni en Mc, y el hecho de que la introducción (vv. 25-28) no ensamble del todo con la parábola misma, es un indicio de que probablemente la «parábola es una tradición anterior que Lucas ha reelaborado con vistas a su proyecto teológico y literario general». <sup>20</sup> Entonces, ¿es un texto elaborado y redactado por él? Veamos esto en la cuestión de la redacción.

### 3.2 Redacción de Lc 10,25-37 y antropología lucana en controversia

Tomando en consideración que el presente texto no procede de tradición alguna, ¿es obra de la pluma inventiva de Lucas o de algún

---

<sup>18</sup> Cf. A. PRONZATO, *Tras las huellas del samaritano. Peregrinación al santuario del hombre*, Sal Terrae, Santander 2003, 58-59. Este gran escritor italiano de temas de espiritualidad escribe que lo que realiza el samaritano fue una “asistencia” a aquel pobre hombre. Y escribe que “asistir” es “estar junto a”, o bien, “estar delante de” alguien, pero en sentido activo, haciendo de la “asistencia” una implicación de a persona. Aún así, este autor es uno de tantos que siguen afirmando que el samaritano es “una buena persona”, pero jamás optan por mirarlo como humanizado, compasivo o, al menos, solidario.

<sup>19</sup> Ver D. R. LANDGRAVE GÁNDARA, *El Samaritano Misericordioso...*

<sup>20</sup> J. P. MEIER, *Un judío marginal*, Vol. III: Compañeros y competidores, Verbo Divino, Estella 2003, 557. Quien afirma que es todavía más difícil probar que esta parábola haya sido pronunciada por el Jesús histórico, pues no cuenta con argumentos críticos sólidos y cita para ello a R. W. FUNK ET AL., *The Five Gospels*, MacMillan, New York 1993, 324.

otro redactor, que luego el tercer evangelista incorporó e integró a su Evangelio?

Lucas invita a los lectores a vincular al samaritano con el amor al prójimo y a Marta y María con el amor a Dios. Como teólogo de las relaciones,<sup>21</sup> Lc no puede concebir un gesto de amor al prójimo fuera del amor divino, ni la adhesión amorosa a Dios fuera de un marco comunitario (así p. ej. las Bienaventuranzas, 6,20-23; la invitación ético-teológica «sean compasivos como su Padre», 6,36-38; la mujer perdonada, 7,36-50, etc.). Por la calidad literaria, estética y estilística que caracteriza a Lucas, consideramos que la mayor parte de este texto es propio de él.<sup>22</sup> Sobre todo la parte central, es decir, la enseñanza o *semejanza desarrollada* (tradicionalmente llamada “parábola”) del samaritano, que realiza varias acciones en favor de aquel hombre golpeado y desnudado por unos ladrones (¿tal vez zelotas? ¿sicarios? vv. 30b y c—35), pertenece con toda probabilidad a la redacción lucana por varias razones.<sup>23</sup>

La primera razón es que este material es único de Lucas (hay una sola tradición), pues sólo él lo atesta. Segunda, solo Lc, no así Mc-Mt, tiene en gran estima a los samaritanos,<sup>24</sup> en 9,51-56

<sup>21</sup> Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. II, 110.

<sup>22</sup> Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. II, 113. Ver Lc 15,11-32 o 24,13-35. Bovon expone las siguientes palabras para defender la autoría redaccional de Lucas: ἐκπειράζων (v. 25, “poner a prueba”), en vez de πειράζων (Mt 22,35, “tentar”). Apoyan la originalidad redaccional por parte de Lc de este texto, entre otros, J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, Vol. III. Traducción y comentario. Capítulos 8,22-18,14, Cristiandad, Madrid 1986, 283ss.; D. L. BOCK, *Luke*, 1020, quien asevera: «The elements of Lucan parabolic style are really elements of the unique parabolic material that Luke uses».

<sup>23</sup> J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, Vol. III..., 277.

<sup>24</sup> Cfr. PH. F. ESLER, «Jesus and the reduction of intergroup conflict: the parable of the good samaritan in the light of social identity theory», *Biblical Interpretation* 8, 4 (2000) 351; también N. WALTER, «σπλάγγνα», «σπλαγγνίζομαι», en H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II (Biblioteca de Estudios Bíblicos 91), Sígueme, Salamanca 1998, 1467-1473. Lo contrario trae Mt 10,5: *no tomen las rutas de los paganos ni entren en poblados de samaritanos*, texto que refleja tal vez la urgencia de la misión que debían cumplir los discípulos de Jesús, pero también puede estar reflejando la teología mateana y/o de sus comunidades, contraria a los paganos y samaritanos (que son correlacionados tanto sintáctica como literariamente); Jn 9,4 por su parte asevera, en palabras de una mujer samaritana: ¿cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?, lo cual refleja la realidad de animadversión mutua entre judeanos y samaritanos. Cf. D. E. GARLAND, *Exegetical commentary on the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids 2011, 443-444; si bien 4,40 es del

presenta a Jesús con actitudes positivas frente a ellos al impedir que Santiago y Juan busquen venganza por su cuenta («Señor, ¿quieres que mandemos que descienda fuego del cielo, como hizo Elías, y los consume? Entonces, volviéndose él, los reprendió» vv.54-55); igualmente en 17,11-19 (el samaritano, el único que regresa a dar gracias a Jesús) y en Hch 8,4-25 (Felipe en Samaria, vv. 4-9; Simón el mago, 9-25). Un tercer argumento a considerar es el hecho de que la formulación de la pregunta acerca de la correcta praxis para heredar la vida eterna (v. 25) lo retoma Lucas en 18,15-30, a propósito del tema del apego al empoderamiento (Jesús y los niños, vv. 15-17), del apego a las riquezas (el hombre rico, vv. 18-23), del peligro/riesgo que el ser humano corre ante ellas (vv. 24-27) y de la recompensa prometida al desprendimiento (enseñanza a los discípulos –o a los Doce–, vv. 28-30), no obstante y que este texto en su totalidad (vv.15-30) sea de triple tradición (Mc 10,13-31; Mt 19,13-20).<sup>25</sup>

A pesar de las razones contrarias apenas expuestas, consideramos que la Antropología cultural subyacente en el Tercer Evangelio nos muestra argumentos favorables para con el pueblo samaritano representado en nuestro héroe lleno de compasión activa y de solidaridad exquisita. En primer lugar, el samaritano manifiesta una eximia libertad para con las normas y prohibiciones judaico-cultuales y procedentes de la Toráh. En segundo lugar, es alguien que muy probablemente ha sufrido lo mismo que el pobre hombre a quien auxilia, lo cual ha hecho de él alguien muy humanizado. En tercer lugar, se arriesga a que los familiares de la víctima lo inculpen y – creyendo que él es el culpable de la situación de su familiar golpeado – quieran tomar venganza. Y, en cuarto lugar, la generosidad (su tiempo, dinero, esfuerzo personal) que manifiesta es, antropológicamente hablando, la de alguien muy especial, muy distinto al judeano, galileo o samaritano comunes y corrientes. Aquí estaríamos hablando de una antropología selectiva o dignificante.

---

todo desconcertante: *cuando llegaron a él los samaritanos, le rogaron que se quedara con ellos. Y Jesús se quedó allí dos días.*

<sup>25</sup> Ver R. KRÜGER, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*, Lumen, Buenos Aires 2009, 226-245.

Lo dicho anteriormente nos conduce a propinar una palabra acerca de la Antropología centrada en la persona humana, tema que abordaremos a continuación.

#### **4. Antropología centrada en la persona humana específica. Uno de los principales rasgos de la Antropología del Tercer Evangelio**

A pesar de todo lo anterior, la antropología de que está revestido el Tercer Evangelio es una antropología que está a favor de la centralidad de la persona humana.<sup>26</sup> De principio a fin, Lucas se centra en personas muy concretas y específicas. Zacarías, María de Nazaret, Simeón y Ana ocupan el centro –en la amorosa revelación de Dios a través del ángel– en Lc 1-2. Mientras que en el capítulo 3 el epicentro teologal lo ocupa Juan, el profeta del desierto, bautizante y precursor del Mesías Jesús, quien a partir de Lc 3,21 aparecerá es el escenario antropocéntrico del escritor helenista filo-judío, Lucas.

Sin dejar de ocupar el centro de la atención literario-teológica del evangelista, Jesús compartirá el escenario con otros personajes importantes para el tercer evangelista: Leví (Mateo) en Lc 5,29-32; los Doce en Lc 6,12-16 y 9,1-6. 10-21, etc.; las mujeres que seguían a Jesús (Lc 8,1-3; 23,27-29 y 24,10-11ss.).

De entre estos personajes, cabe recordar, así mismo, a la viuda de Naim (Lc 7,11-17), a la pecadora perdonada (Lc 7,36-50), al endemoniado de Gerasa (8,26-39), a Jairo (8,40-42. 49-56) y a la mujer con flujo de sangre (8,43-48), a Pedro (9,20-21 y 22,54-62), a Pedro, Juan y Santiago (9,28-36) y el samaritano humanizado (10,29-37). Así mismo, Lucas gusta de presentar en su Evangelio a sus personajes en parejas, en donde, en algunos casos, uno es el protagonista y el otro, el antagonista. Así: Marta y María (10,38-42); el hijo menor, el hermano mayor y el padre de ambos (15,11-32); el

---

<sup>26</sup> Véase los diversos artículos de J. QUEZADA DEL RÍO (coord.), *La primacía de la persona en la Biblia*, Asociación de biblistas de México, Misión Nosotros A. C., México 2011; así mismo, J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011; J. M. CASTILLO, *La religión de Jesús. Comentario al Evangelio diario · Ciclo C (2018-2019)*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018.

rico y el pobre Lázaro (16,19-31); el juez injusto y la viuda pobre y perseverante (18,1-8); el fariseo y el publicano orando en el templo (18,9-14); y, finalmente, a Cleofás y su compañero, los así llamados discípulos de Emaús (24,13-35).

Otros personajes que ocuparán el escenario del Tercer Evangelio serán: la mujer encorvada (13,10-17), el hidrópico (14,1-6), el administrador infiel (16,1-8), los diez leprosos (17,11-19), los niños (18,15-17), el hombre rico (18,24-27), el ciego de Jericó (18,35-43), Zaqueo (19,1-10), los viñadores asesinos (20,9-19), la viuda pobre y su ofrenda al templo (21,1-4), Herodes (9,7-9 y 23,8-12), Pilato (23,2-7. 13-25) y, finalmente, el buen ladrón (23,39-43).

Sin embargo, queremos aclarar que, desde las Ciencias Sociales aplicadas la Evangelio de Lucas y, sobre todo, desde la metodología que nos ofrece la Antropología Cultural, en todo caso los personajes aparentemente individuales que acabamos de enumerar, estarían muy lejos de ser “seres individualistas” (o más aún, “hiper-individualistas”, un término que popularizó el sociólogo francés Gilles Lipovetsky); ya que todos ellos –reales o ficticios, ubicados en el campo estrictamente teológico, o bien, en el histórico-literario– serían engranes del yo colectivista y habría que ubicarlos en torno a la integridad familiar, como bien lo ha venido afirmando Bruce J. Malina.<sup>27</sup>

## **5. Antropología en torno a tres lugares geográficos: Jerusalén, Jericó, camino; y a tres espacios vitales: templo de Jerusalén, montura, posada**

Cuatro son los pilares de la ciudad santa de Jerusalén en tiempos de Jesús de Nazaret, a saber: el templo, la toráh, la sinagoga y el monte Sión con sus doce puertas. Siendo la capital de todos los reinos judíos y el centro espiritual del judaísmo, Jerusalén –no obstante– sucumbirá durante varias ocasiones ante la invasión enemiga,

---

<sup>27</sup> Ver B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los Evangelios* (Presencia Teológica 116), Sal Terrae, Santander 2002.

siendo la invasión romana y la consecuente destrucción, tanto de la ciudad como del templo, el desastre existencial, religioso y espiritual más dramático que vivieron los judíos de la segunda parte del siglo I de Nuestra Era.

Antropológicamente e históricamente hablando, Joachim Jeremias sostiene que Jerusalén es un contenedor de una gran pluralidad de extranjeros que entraban y salían de una ciudad ya de por sí altamente poblada. En la ciudad de David se daban cita romanos, griegos, sirios, egipcios, cirenenses, entre otros extranjeros. Simplemente –asevera J. Jeremias– habría alrededor de 125.000 peregrinos por Pascua, en una ciudad cuyo número de habitantes era de unos 20.000 en su interior, más unos 5.000 a 10.000 en sus alrededores.<sup>28</sup>

No abordaremos los cuatro pilares de la ciudad de David –arriba señalados– sino solamente diremos una palabra acerca del templo. Según un autor reciente:

De acuerdo a las creencias de la época, cuando el peregrino subía al santuario lo hacía con la convicción de que donde alguna vez estuvo el paraíso, allí se encontraba el templo de Jerusalén. Esta relación entre el paraíso y el templo está altamente atestiguada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, existen una serie de coincidencias entre las características del paraíso en el relato del Gn 2–3 y las del tabernáculo de acuerdo a otros libros del Pentateuco. Entre los profetas, Ezequiel describe las murallas del gran atrio del templo al modo del Jardín del Edén, llamando la atención sobre los querubines y las palmas representados en ellas (Ez 41,20). En el Apocalipsis de Juan, la Jerusalén celestial es un gran santo de los santos (Ap 21,3), donde se encuentran elementos presentes en el paraíso: el árbol de la vida, el trono de Dios y el río con aguas vivas (Ap 22,1-2).<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 2000<sup>4</sup>, 122-123.

<sup>29</sup> T. GARCÍA-HUIDOBRO, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2016, 44.

De acuerdo con la cita anterior, y retornando a nuestro héroe samaritano, podríamos indicar que el desgraciado judeano golpeado por unos desconocidos, sería una personificación antropológica de la ciudad de la que acaba de salir y, en definitiva, una personificación del mismo Jesús de Nazaret, sacado de la ciudad, lacerado físicamente y clavado a una cruz.

En cuanto a la antropología de Jericó, cabe señalar que Jericó era una ciudad donde habitaba un elevado número de sacerdotes, por lo que nos preguntamos por si acaso aquel desgraciado hombre no habría sido un sacerdote.<sup>30</sup> Jericó es una metáfora del descenso.

Ahora le toca su turno al camino, cuya antropología se nos antoja desierta pero, lejos estamos de satisfacer tal antojo. En realidad, el famoso “Camino de la Sangre” como era conocido ese sendero desolado que va de Jerusalén a Jericó, es un descenso empinado, escarpado y rocoso, apropiado para las emboscadas de criminales ladrones. Estaba especialmente concurrido en el invierno, cuando los viajeros venían de las frías colinas de Jerusalén, a 762 m. sobre el nivel del mar.

El templo de Jerusalén, desde el punto de vista antropológico, representaría –en este escenario dramático y asistencial– un espacio bien protegido, custodiado y lujoso, frente a un camino desolado, polvoriento, tosco, incómodo e inseguro. El templo de Jerusalén, escenario vital y orante, altamente estimado por el tercer evangelio, sería la contraparte, culturalmente hablando, del camino que iba a Jericó, lugar sin cultura, sin asistencia alguna y ¿abandonado por un Dios, aparentemente acaparado por los sacrificios, oraciones y ritos del templo?

No obstante, a decir de la Antropología cultural, el templo de Jerusalén estaría dándole un sentido a la existencia cotidiana y estaría

---

<sup>30</sup> Propuesta que no hemos encontrado en ninguna parte y que, de probarse, manifestaría la elevada inhumanidad, indiferencia social e hipocresía de sus colegas: el sacerdote y el levita (o diácono, hoy día), para con su colega y compañero.

garantizando el orden del universo mismo. Sería, así mismo, una fuerte evocación del Tabernáculo que acompañaría al pueblo por cuarenta años en el desierto (Nm 9,15-23). Sin embargo, frente al dogma judío –creado en torno a Miq 1,11; Sal 46,4.8.12; 48– haciendo del templo mismo, una especie de “fetiche” mágico, tal espacio sagrado sería derrumbado (dramática experiencia que ya había sido advertida por Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías).

El templo de Jerusalén fue concebido –sostiene Adolfo D. Roitman– en términos utópicos, considerándolo como un lugar de residencia de la sabiduría divina (Eclo 24), en donde se llevaba a cabo un culto perfecto (Carta de Aristeas 92-95; Contra Apión I, 22 nn. 197-199); pero sería la mega corrupción de los sumos sacerdotes –especialmente– la que lo llevaría a su ruina. «La orientación filo-helenista y romana, y la avidez por el poder y la riqueza, corrompieron esta clase socioreligiosa tan central de Israel hasta convertirse en centro de la crítica por parte de grupos piadosos (Testamento de Leví 14,1-15.2; Salmos de Salomón 2,1-3;8-8-12)».<sup>31</sup>

Una última palabra acerca de la magnificencia, sacralidad e inmanentismo del templo de Jerusalén. Estamos convencidos de que, solo una vez que tal espacio sagrado es destruido, volviéndose parte de un pasado lejano, fue hasta entonces cuando la noción del tiempo sagrado vino a reemplazar el concepto de espacio sagrado. No obstante que, a decir verdad, la civilización judía real ha sido tanto una religión del espacio como una religión del tiempo, por no decir, desde luego, una religión del libro (la Toráh).<sup>32</sup>

Antropológicamente hablando, la montura del samaritano (¿montura de caballo, de camello o de asno? No lo sabemos), guarda una íntima relación con la herramienta de trabajo o, al menos, de auto-transporte, de aquel bondadoso hombre, así como también

<sup>31</sup> A. D. ROITMAN, *Del Tabernáculo al Templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2016, 267, 274.

<sup>32</sup> Cf. A. D. ROITMAN, *Del Tabernáculo al Templo...*, 279.

con su hábitat temporal, pero necesario.<sup>33</sup> Tal montura nos recuerda a Zacarías 9,9, que luego servirá a Jn 12,15 y par. en referencia a la entrada de Jesús en Jerusalén. En otras palabras, la posada a la que será conducido el inconsciente hombre recién golpeado, sería un anticipo de la cruz y, en definitiva, del sepulcro de Jesús. Por lo que, en contra de lo que ha dicho hasta aquí la crítica exegética, Jesús no solo estaría representado por el samaritano humanizado, sino, también por el hombre asaltado por los ladrones, quienes estarían representados por los líderes del templo de Jerusalén, en franco complot con los líderes de Roma, personificados en Poncio Pilato, para dar muerte a Jesús de Nazaret, el Santo de Dios.

Por último, la antropología de la posada en tiempos de Jesús guarda una especial referencia para con su persona misma pues, aun estando en el vientre de María de Nazaret, sus padres irían -en la propuesta teológica lucana – a Belén a conseguir posada, sin éxito alguno. Las posadas – en su gran mayoría – no eran lugares lujosos ni mucho menos, sino que, lo único que ofrecían era protección contra los peligros de viajar durante la noche. En la mayoría de los casos, los viajeros tenían que proveerse su propia comida y camillas. Algunas posadas ni siquiera tenían posadero, sino que eran simplemente construcciones vacías rodeadas de altas paredes y un pozo en el patio.<sup>34</sup>

La posada donde se detuvo nuestro héroe creado por la literaria pluma de Lucas, pudo haber sido de tipo griego. Aquí, el viajero se sentía un poco más en casa, pues el posadero actuaba más como un anfitrión, ofreciendo comida y entretenimiento. Por lo demás, presumiblemente el samaritano ya conocía bien al posadero y éste a aquel, pues el solidario hombre se compromete con su interlocutor a pagarle, por si llegara a gastar más de la cuenta. Pero, retomemos la historia de nuestro samaritano, saturado de un humanismo

---

<sup>33</sup> La bondad, compasión o asistencia de una persona en favor de otra, es algo que aplaude la Biblia y el Dios de Jesús: Cf. F. PASTOR RAMOS, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995, 251.

<sup>34</sup> V. G. BEERS, *Un viaje a través de la Biblia*, Tyndale House, Illinois 2010, 283.

antiguo tan oriental como oportuno. Y la abordaremos en torno a las acciones concretas que nuestro héroe anónimo lleva a cabo.

## **6. Antropología en torno a tres acciones (curar con vino y aceite y vendar las heridas) y trece verbos llevados a cabo por el samaritano humanizado en Lc 10,33-35**

La oración presente en el vers. 33 está unida a la anterior por la partícula coordinante *καί*, siendo *ἦλθεν* (aoristo de *ἔρχομαι*), y *ἐσπλαγγίσθη* los verbos principales, unidos por la conjunción coordinante *καί*, mientras que el sujeto de la oración es *Σαμαρίτης τις*. El primer verbo, *ἦλθεν*, tiene como subordinado al participio *όδεύων*; y como complemento circunstancial *κατ' αὐτόν*. Ahora centraremos un poco más nuestra atención en nuestro aoristo indicativo pasivo: *ἐσπλαγγίσθη*, objeto de nuestro estudio.

*ἐσπλαγγίσθη*, un aoristo pasivo de *σπλαγγνίζομαι* (3 X en Lc como verbo y 1 X como sustantivo), un aoristo de pasado inmediato (o dramático),<sup>35</sup> pero en realidad nuestro verbo, junto con *ἦλθεν*, podría estar iniciando y rigiendo una nueva oración relativa (vv. 34-35) por la presencia de la conjunción *καί* (v. 34), y por la serie de verbos que generan estos dos verbos:

- *προσελθὼν, κατέδησεν* y *ἐπιχέων* (34 a),
- *ἐπιβιάσας, ἤγαγεν* y *ἐπεμελήθη* (34 b),
- y finalmente: *ἐκβαλὼν, ἔδωκεν, εἶπεν, ἐπιμελήθητι, προσδαπανήσης, ἐπανάρχεσθαι* y *ἀποδώσω* (v. 35).

Trece verbos son suficientes para señalar movimiento (no obstante que no todos estos son de movimiento, como *εἶπεν*) por parte del

<sup>35</sup> Cf. F. POGGI, *Curso avanzado de Griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2011, 131.

sujeto del período presente (Σαμαρίτης), así como la continuidad que le propina a lo una vez iniciado. Analicemos únicamente los verbos principales de cada apartado.

En primer lugar tenemos a κατέδησεν (aoristo activo de καταδέω y, en el NT es un *hárapax legómenon*<sup>36</sup> que significa *vendar, atar fuertemente, atar*, v. 34 a); después aparece ἤγαγεν (aoristo indicativo activo, 3 s. de ἄγω: 34b); ἔδωκεν (también aoristo de δίδωμι) y un verbo *dicendi*, εἶπεν (también aoristo de λέγω), que da inicio a una oración subordinada, y por lo tanto, secundaria. Parece pues que, gramatical y sintácticamente hablando, nuestro ἐσπλαγχνίσθη –junto con ἦλθεν– genera no solo los verbos de movimiento –y un verbo *dicendi*– (el movimiento del sujeto de la oración principal, el samaritano), sino que también le otorga sentido a todo el texto.

Pero, ¿el samaritano ayuda al hombre desvestido y golpeado por los ladrones gracias a que viene hacia él y mira la situación en que se encuentra?<sup>37</sup> O más bien, ¿le presta toda su ayuda urgídamente comprometida por haber experimentado un fuerte sentimiento de compasión o tristeza hacia él?<sup>38</sup> O mejor aún, ¿El samaritano, porque lo mira y se compadece, ayuda al hombre en desgracia?<sup>39</sup>

Gramaticalmente opto por la última posibilidad, en efecto, καὶ ἰδὼν y ἐσπλαγχνίσθη están gramaticalmente unidos por la conjunción y, sobre todo, porque el participio aoristo activo ἰδὼν exige un verbo al cuál completar o precisar su sentido<sup>40</sup> (participio predicativo), función que aquí sustenta, obviamente, el verbo ἐσπλαγχνίσθη.

Desde nuestro punto de vista, todo lo que acontece –verbos de movimiento del samaritano– sucede porque el hijo de Samaria (el

<sup>36</sup> En cambio en la LXX aparece 8 veces.

<sup>37</sup> ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν.

<sup>38</sup> ἐσπλαγχνίσθη (+αὐτὸν?).

<sup>39</sup> Καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη + αὐτὸν.

<sup>40</sup> Ver B. CORSANI ET AL., *Guía para el estudio del Griego del Nuevo Testamento*, Sociedad bíblica, Madrid 2005<sup>2</sup>, 208-210.

llamado “perro” o “pagano” por los fariseos y otros piadosos judíos), aquel posible comerciante, un hombre marginado por el centro religioso judío de Jerusalén, se compadece, literalmente siente un dolor en su estómago (que engloba las principales vísceras) tan intenso, que se siente conmovido -visceralmente- al ver la desgracia de aquel hombre medio muerto (con toda probabilidad, un judío, ‘un enemigo’), a hacer todo lo que está a su alcance para ayudarle a salir de esa situación tan desconsoladora. Este hombre no teoriza sobre el prójimo (como el legista, *καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον*; v. 29).

A nivel antropológico, nuestro héroe samaritano, está revestido de una capacidad para sentir el dolor ajeno como el suyo propio, precisamente porque ya habría pasado por una o varias experiencias similares.<sup>41</sup>

Ahora bien, al asistir compasiva y decididamente a aquel desconocido, el samaritano se estaría exponiendo a que los familiares de la víctima, pensando que él había sido el agresor de su familiar herido, habrían tomado venganza. Sin embargo, la mentalidad de un oriental antiguo era muy distinta a nuestra mentalidad individualista y de una radical indiferencia social, en donde hay “cero” solidaridad y compasión activa hacia las víctimas de la delincuencia organizada u ocasional.<sup>42</sup>

## **A modo de conclusión**

La profunda experiencia que siente el samaritano humanizado al “compadecerse”, “sentir el dolor del otro como propio”, “sentir dolor en las vísceras ante el sufrimiento humano”, está al centro de nuestro texto, es uno de los verbos principales con respecto al sujeto (o agente principal) y generador de una cadena de verbos de

---

<sup>41</sup> Siendo estudiante de Teología de la Liberación, mi profesor, el Pbro. Francisco Merino Rodríguez (†), me instruía que solo quien ha experimentado hambre, miseria y pobreza en su vida, es capaz de comprender a los pobres, a los hambrientos y necesitados.

<sup>42</sup> Es desafiante vivir a diario en la ciudad de México y la zona conurbana, en donde el índice delictivo se ha acrecentado radicalmente en los últimos años. Véase el estudio del INEGI correspondiente a marzo de 2021. Fecha de consulta 05 junio 2021. Recuperado desde [https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ensu/doc/ensu2021\\_mar\\_presentacion\\_ejecutiva.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ensu/doc/ensu2021_mar_presentacion_ejecutiva.pdf)

acción (y *dicendi*) que abarca los dos siguientes versículos, por lo que, probablemente para el autor del tercer evangelio, es un verbo importante y pudo haberse remontado al Jesús histórico,<sup>43</sup> pero lo que nos interesa a nosotros es el preguntarnos ¿Por qué Lucas le aplica este verbo a Jesús en 7,13, y por qué aquí se lo atribuye al personaje de una enseñanza o parábola? ¿A una persona de origen samaritano, alguien que era percibido como de poca honra u honor social? ¿Alguien de quien se dudaba que fuera capaz de practicar obras de compasión y solidaridad? ¿Por qué no atribuyó Lucas el *σπλαγγνίζομαι* a alguno de los discípulos de Jesús o, al menos, a algún judío piadoso? ¿Y sí, en cambio, a un samaritano considerado extranjero, infiel y pecador?

Para responder sintéticamente a tales cuestionamientos, consideramos que Lucas, con la compasión del samaritano hacia una víctima de la violencia, está exhortando a sus destinatarios –ya provengan del judaísmo o del mundo helenista– a adquirir la misma actitud, los mismos gestos y la misma praxis de la compasión de este personaje. En segundo lugar, al ser el buen samaritano una muy probable referencia a todo lector del EvLc, luego entonces, el evangelista está señalando a sus destinatarios cómo la compasión del ‘samaritano’ es el camino para ellos de comportarse como prójimo de los demás, especialmente de los caídos, los desvalidos, las víctimas de la violencia Imperial y helenista, los leprosos, ciegos, cojos y paráliticos, los marginados y excluidos de los sistemas políticos y religiosos de aquel tiempo (la sinagoga, el palacio romano, la ley mosaica absolutizada).

Por lo demás, nos llama mucho la atención cómo Lc coloca el *σπλαγγνίζομαι* en Jesús (7,13-15) para con una viuda pobre y desconsolada, y aquí (10,33-35) por parte de un “extranjero”, y tenido por infiel y pecador, para con un desgraciado y víctima de la violencia (y el odio, tal vez).<sup>44</sup> Un samaritano marginado a nivel

<sup>43</sup> Si bien hay algunos oponentes a esta teoría, tal es el caso de J. P. MEIER, *Un Judío marginal*, Vol. III..., 557.

<sup>44</sup> Ahora bien, practicar la compasión al estilo del samaritano, no solo consiste en aliviar el sufrimiento de alguien, golpeado en el camino, sino, es más, consiste –en palabras de Martin

religioso y moral del centro neurálgico del judaísmo (y del Imperio romano) de aquel momento histórico, por lo que el evangelista parece indicarle a sus destinatarios que los gestos y acciones compasivas pueden proceder sobre todo de los hijos de los estratos sociales marginados, es decir, de aquellos excluidos e ignorados por los representantes y paladines de las grandes instituciones político-religiosas imperantes, quienes alardeaban (en su mayoría) de vivir el espíritu de la Ley de Moisés.

Otra conclusión a la que llegamos es que nuestro texto (y Jesús mismo) geográficamente y religiosamente hablando, se localiza en la periferia con respecto a Jerusalén y Judea, por lo que el mensaje de Lucas –con el verbo *σπλαγγνίζομαι*– podría estar siendo que no importa tanto si la persona que experimenta y practica compasión para con el golpeado, el sufriente y el excluido, es alguien muy religioso focalizado en el centro religioso judío (el Templo de Jerusalén o las sinagogas), es decir un *jasid* (devoto),<sup>45</sup> un acérrimo cumplidor de la ley de Moisés, o un especialista en la ley (νομικός); sino alguien que tiene la capacidad de ver al otro(a), su necesidad, y la consecuente sensibilidad (corporal, mental, emocional y social) para ayudarlo.<sup>46</sup> En efecto, la compasión del samaritano no es estéril, obra como se debe obrar en esta situación. Cuidadosamente se describen los seis actos de amor que se practican con la mayor sencillez y naturalidad, no sólo en el momento presente, sino hasta la curación del herido.<sup>47</sup>

---

Luther King– en reconocer que el camino de Jericó debe ser hecho de otra manera, para que hombres y mujeres ya no sigan siendo golpeados y despojados continuamente, mientras van avanzando por los caminos de la vida, Biblia Latinoamericana, 40ª ed., nota a Lc 10,25ss.

<sup>45</sup> La palabra *Jasid* («piadoso») es hebrea y deriva de la raíz חַיִּיט («bondad» o «piedad»), que produce la palabra *jasidut*: «práctica de la piedad y la bondad». Los «*Jasidím*» conformaban una corriente religiosa judía que se desarrolló durante el reinado en Judea de los monarcas seléucidas. En el siglo II a.C., con la traducción de la Biblia hebrea al griego (la LXX) para judíos que sólo conocían el griego, trajo como reacción de parte de los «*Jasidím*» una fuerte oposición al considerar incompatibles el judaísmo con el mundo y la cultura griega.

<sup>46</sup> Con respecto a la compasión del buen samaritano, afirma: Alois Stöger afirma: «Cuando un hombre se siente mal al ver la miseria, está preparado para el amor». A. STÖGER EN *El Evangelio según san Lucas*, Vol. II, Herder, Barcelona 1975, 311-312.

<sup>47</sup> Cf. A. STÖGER, *El Evangelio según san Lucas...*, Vol II, 310.

Por otra parte, los posaderos tenían fama de ser personajes sin escrúpulos, por lo que el samaritano se anticipa, comprometiéndose a pagar hasta el último denario, frente a los gastos imprevistos. Una prueba más a favor del gran amor por la humanidad que mora en el corazón del samaritano humanizado.<sup>48</sup>

Una conclusión más a la que nos conduce el análisis antropológico de Lc 10,25-37 es que la parábola del samaritano humanizado es un ataque directo contra los prejuicios raciales y comunitarios perpetrados por los judeanos en contra de los samaritanos (como hoy día ha sucedido con el despojo de la tierra palestinese, por parte de los israelitas, hecho que ha llevado a la guerra de la que, entre ambas naciones, estamos siendo espectadores).

Para Jesús, el amor y la compasión es algo que sientes y que pones en práctica, no es simple y tonta teoría (¡o menos aún, teología!). Y es que la soberanía de Dios no está sujeta al liderazgo oficial de la comunidad de los fieles, ni mucho menos a la eficacia del culto, tanto en el templo de Jerusalén (hoy tan añorado) como en cualquier basílica, santuario, catedral o parroquia del mundo católico entero (por no mencionar los templos del cristianismo ortodoxo y protestante).<sup>49</sup>

La religión cristiana (católica) ha perdido su talante samaritano de antaño, en que llegó a ser protagonista, tanto en la educación (universidades, colegios, academias), como en la salud (hospitales, clínicas) y en los diferentes albergues y casas de acogida (orfanatorios, asilos, casas de huéspedes, casas del peregrino, casas del migrante), con honrosas y honorables excepciones, claro está.

En nuestro dramático y doloroso contexto que aun seguimos padeciendo, es decir, el de la pandemia por la enfermedad Covid-19, las iglesias han estado marcadamente ausentes y, en lugar de

---

<sup>48</sup> Cf. K. E. BAILEY, *Las parábolas de Lucas. Un acercamiento literario a través de la mirada de los campesinos de Oriente Medio* (Biblioteca teológica Vida, 6), Editorial Vida, Miami 2009, 106.


<sup>49</sup> Cf. K. E. BAILEY, *Las parábolas de Lucas...*, 110-111.

abrir sus templos o espacios “sagrados” para la rehabilitación de los enfermos o de sus familiares, han cerrado las puertas de dichos inmuebles, tomando distancia tanto asistencial (solidaridad, compasión activa, ayuda) como moral y espiritual. Lo cual nos parece una gran oportunidad desaprovechada y abonar aun mayor descrédito por parte del pueblo de Dios para con la institución eclesiástico-jerárquica.<sup>50</sup>

El cometido de Jesús al enseñar a sus discípulos y, sobre todo, a los fariseos y escribas, esta hermosísima parábola consiste en mostrar a ellos y a nosotros, lectores y discípulos suyos, veintiún siglos después, a buscar caminos creativos y generosos, compasivos y dinámicos de cómo ser auténticos prójimos del hombre y la mujer vulnerables, heridos, violentados y empobrecidos en el sendero de la vida y de la sociedad de este tan vulnerado siglo XXI.

---

<sup>50</sup> Vale la pena retomar las oportunas propuestas de J. I. CALLEJA, *Moral social samaritana (I-II). Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, PPC, Madrid 2004-2005.



## EL LENGUAJE MÍSTICO DE PABLO EN 2 COR 12,1-10 Y OTROS PASAJES. ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DEL LENGUAJE PAULINO Y SU APORTACIÓN A LA EXÉGESIS

Ricardo Aguilar Hernández<sup>1</sup>

### **Resumen:**

*El presente artículo muestra la sinergia entre la fenomenología del lenguaje místico y la exégesis bíblica. La primera disciplina permite identificar algunas estrategias de lenguaje usadas por san Pablo en la perícopa 2 Cor 12,1-10 y otros pasajes de sus cartas con fines comunicativos y pragmáticos. En efecto, el Apóstol no solo comunica con lenguaje místico la esencia de sus experiencias de visiones y revelaciones recibidas de Dios, sino que busca suscitar en sus lectores una respuesta que sea una vida unida a Cristo. El presente artículo se centra en la estrategia lingüística de la transgresividad del lenguaje, que sirve no solo para referir experiencias místicas, sino para imprimir un carácter testimonial a los reportes de dichas experiencias, donde se refleja la madurez teológica de quien vive una vida mística. Aunque las experiencias de lo sobrenatural no legitiman la apostolicidad de Pablo, él se vale de un lenguaje transmutado para referirse a sus experiencias místicas dentro de un marco de una situación comunicativa.*

### **Abstract:**

*This article shows the synergy between the phenomenology of mystical language and biblical exegesis. The first discipline allows us to identify some language strategies used by Saint Paul in the pericope 2 Cor 12,1-10 and other passages of his letters for communicative and pragmatic purposes. Indeed, the Apostle not only communicates with mystical language the essence of his experiences of visions and revelations received from God, but also seeks to elicit*

---

<sup>1</sup> El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Actualmente es profesor de la facultad de Teología en dicha casa de estudios. Su correo es dr.ricardoaguilarh@gmail.com.

*in his readers a response that is a life united to Christ. This article focuses on the linguistic strategy of the transgression of language, which serves not only to refer mystical experiences, but also to print a testimonial character to the reports of such experiences, where the theological maturity of those who live a mystical life is reflected. Although experiences of the supernatural do not legitimize Paul's apostolicity, he uses transmuted language to refer to his mystical experiences within the framework of a communicative situation.*

**Palabras clave:** *Pablo, lenguaje místico, visiones, revelaciones, estrategias lingüísticas, transmutación, transgresividad del lenguaje, iconicidad.*

**Keywords:** *Paul, mystical language, visions, revelations, linguistic strategies, transmutation, language transgression, iconicity.*

## Introducción

Toda experiencia mística de Dios puede transformar radicalmente a una persona de fe y empujarla a comunicar la esencia de sus vivencias. En efecto, quien se siente tocado por Dios tiende a socializar sus experiencias. No obstante, quien haya tenido semejantes vivencias notará la dificultad de encontrar las palabras adecuadas para referirlas. El lenguaje simbólico surge entonces como recurso idóneo, por su naturaleza analógica y evocativa, pues lo esencial de una experiencia de lo sobrenatural no se puede expresar con un lenguaje ordinario. Usar metáforas, metonimias, antítesis y oxímoron, así como transmutación o transgresión semántica del lenguaje surge como recurso necesario para elaborar una estrategia comunicativa de dichas experiencias. En esto, san Pablo no fue la excepción, ya que para comunicar sus experiencias de visiones y revelaciones recibidas de Dios, optó por semejantes estrategias lingüísticas.

El presente estudio sigue el siguiente itinerario: en primer lugar, se muestra el texto de la perícopa 2 Cor 12,1-10 dentro de su contexto lingüístico del llamado *El Discurso del insensato*, y éste, a su

vez, dentro del discurso periautológico, que comprende los capítulos 10-13 de la carta, con el fin de resaltar la función que la perícopa tiene dentro de dichos capítulos. Saber esta función facilitará la comprensión de los recursos retóricos y lingüísticos usados por el Apóstol. En segundo lugar, se exponen los rasgos del lenguaje místico desde el estudio fenomenológico de la experiencia mística en cuanto experiencia humana, haciendo énfasis en la transmutación o transgresividad del lenguaje como eficaz estrategia para comunicar contenidos y suscitar efectos deseados en los lectores. En tercer lugar, se identifican dichas estrategias de lenguaje en la perícopa paulina y en otros pasajes de las cartas auténticas de Pablo, con el fin de mostrar la aportación que esas estrategias brindan a la situación comunicativa que involucra a san Pablo y a sus diversas comunidades destinatarias. Al final, se ofrecerán algunas conclusiones sobre el carácter perlocutivo de las estrategias de lenguaje estudiadas en el marco de la teología mística del Apóstol.

## **1. La perícopa 2 Cor 12,1-10 dentro de sus co-textos**

### **1.1 El texto de la perícopa 2 Cor 12,1-10**

Para comenzar nuestro estudio, nos centraremos en el pasaje paulino que más elementos tiene referidos a las experiencias místicas del Apóstol de los Gentiles. El pasaje es el siguiente:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Es necesario estar orgulloso, aunque no sirve de nada, pero vendré a las visiones y revelaciones del Señor. <sup>2</sup> Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años, si en el cuerpo, no sé, o si fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, fue arrebatado este hasta el tercer cielo. <sup>3</sup> Y sé que este hombre, si en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, <sup>4</sup> fue arrebatado al paraíso y escuchó palabras inefables que no es posible a un hombre decir. <sup>5</sup> Sobre este tal me enorgulleceré, pero de mí no me enorgulleceré, sino en

---

<sup>2</sup> La traducción es de un servidor, realizada a partir del texto griego propuesto en *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft United Biblical Societies, Stuttgart 2012<sup>26</sup>. La especificación de matices relativos a los vocablos griegos se irán presentando según se requiera.

las debilidades. <sup>6</sup> Pues si quisiera enorgullecerme, no cometería engaño, pues diría la verdad. Pero me estoy reteniendo, para que alguien no hable de más sobre mí acerca de las cosas que ve u oye de mí, <sup>7</sup> aun con la sublimidad de las revelaciones. Por tanto, para que yo no me exalte, me ha sido dado un aguijón en la carne, un mensajero de Satanás, para que me abofetee, para que no me exalte. <sup>8</sup> Tocante a esto, he suplicado al Señor en tres ocasiones, si lo pudiera quitar de mí. <sup>9</sup> Y Él me dijo: “Te basta mi gracia, pues la fuerza es perfeccionada en la debilidad”. Por tanto, más alegremente prefiero enorgullecerme en mis debilidades, para que el poder de Cristo habite en mí. <sup>10</sup> Por tanto, me complazco en debilidades, en maltratos, en privaciones, en persecuciones y en angustia, por Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte.

Para entender la función de esta perícopa en el marco 2 Cor 10-13, conviene comprender la carta como una obra unitaria, donde nuestra perícopa se ubica dentro de una subsección tradicionalmente llamada “Discurso del Insensato” (11,1-12,10). En dicho discurso Pablo se muestra irónicamente como un insensato ante los corintios, con el fin de ganar su atención y mostrarles la veracidad de su predicación, así como la fuerza del Espíritu Santo en la obra de la evangelización. La función estratégica de nuestra perícopa es la de un *argumento* que demuestra, dentro de los capítulos 10-13, la superioridad de Pablo frente a sus detractores, los apodados “súper apóstoles” (2 Cor 11,5), quienes instigaban a la comunidad cristiana de Corinto a revelarse contra Pablo.

## **1.2 El texto 2 Cor 12,1-10 dentro del co-texto del discurso periautológico (cc. 10-13) y dentro del pequeño co-texto del *Discurso del Insensato* (11,1-12,10)**

La estructura retórica del discurso periautológico que comprende los capítulos 10-13 de la carta ha sido propuesta por Marcin Kowalski, y ayuda a comprender el lugar que nuestra perícopa en el

discurso periautológico que cubre los capítulos 10-13, a tenor de la siguiente estructura del discurso:<sup>3</sup>

Sección	Versículos
<i>Exordium</i>	10,1-11
<i>Refutatio I</i>	10,1-6
<b>Propositio + Partitio</b>	<b>10,7-8 (con reversio)</b>
	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
<b>Synkrisis II</b>	<b>11,1-12,10 = Discurso del Insensato</b>
<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
<b>Argumentatio III</b>	<b>12,1-10</b>
<i>Peroratio questionum</i> (a 2 Cor 11,1 -12,10)	12,11-18
<i>Peroratio in Fine Orationis</i> (a 2 Cor 10-13)	12,19 —13,10
<i>Postscriptum</i>	13,11-13

De acuerdo con esta estructura, M. Kowalski afirma que los versículos 10,7-8 constituyen la tesis principal del discurso paulino en los cc. 10-13. El teólogo polaco cree que los vv. 10,7-8 introducen el tema de la sección. Dicho tema es el estatus de Pablo como apóstol de Cristo. Estos versículos facilitan la comprensión de los capítulos 10-13 como una *periautología epidíctica*.<sup>4</sup> También esos versícu-

<sup>3</sup> Para el esquema y su explicación, seguimos a 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.

<sup>4</sup> Un discurso periautológico desarrolla elementos donde el autor no solo busca defenderse de las acusaciones de sus opositores, sino para proponerse él mismo como ejemplo a seguir. Por otro lado, Aristóteles explica, en *Retórica*, n. 1358b, que el discurso epidíctico sirve para demostrar algo con el fin de que el auditorio asigne alabanza o vituperación (culpa) a alguien con respecto a acciones presentes, cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1971, 19.

los justifican que Pablo se valga de una serie de comparaciones (*synkrisis*) donde él se compara a sus detractores. Finalmente, los versículos 10,7-8 contienen una *partitio* que organiza el argumento a desarrollar en los capítulos 10-13.

La primera parte de la *propositio* (10,7b-d) presenta la frase paulina “ser siervo de Cristo”, la cual se desarrolla en varios argumentos a lo largo de la *probatio*, que está en los cc. 11-12. Esto se confirma al ver la *sub-propositio* en 11,5-6 y las pruebas que el Apóstol presenta para demostrar su superioridad con respecto a sus opositores, en relación con su *mayor conocimiento de Cristo* mediante *predicaciones* (11,7-15), *sufrimientos* (11,22-29), y *visiones y revelaciones* (12,1-10). Por otro lado, el v. 10,8 anuncia la jactancia de Pablo y su legitimidad, que configuran el argumento principal de 10,12-18, brindando sus criterios para el enorgullecimiento apostólico y su consecuente recomendación.<sup>5</sup> Por otro lado, el modelo de Kowalski muestra que la *probatio* en 10,12 — 12,10 se desarrolla de manera inversa a la *propositio* (10,7-8):<sup>6</sup>

- a. Pablo, el **Apóstol de Cristo** (10,7).
- b. Legitimación de la **jactancia** de Pablo (10,8).
  - B. Legitimación de la **jactancia** paulina (10,12-18).
    - No más allá de lo medible, sino según la medida de la encomienda divina (10,13-14).
    - No en la encomienda de alguien más (10,15-16).
    - Hecho en el Señor, y con Su recomendación (10,17-18).
  - A. Pablo, el **Apóstol de Cristo** (11,1-12,10)
    - Predicando gratis y rebajándose, la Verdad de Cristo in Pablo (11,7.10).
    - Servidor de Cristo a través de los sufrimientos y las contrariedades (11,23a).

<sup>5</sup> Cf. M. KOWALSKI, *Transforming Boasting of Self into...*, 115.

<sup>6</sup> Ver M. KOWALSKI, *Transforming Boasting of Self into...*, 115-116.

**12,1-10:** Pablo – receptor de visiones y revelaciones del Señor (12,1), se habla del poder de Cristo en su Apóstol (12,9), las contrariedades debidas a la debilidad del Apóstol ocurren por el bien del anuncio de Cristo (12,10).

Con este modelo, Kowalski, considera que la perícopa 12,1-10 contiene la tercera prueba que apoya la tesis o *sub-propositio*, relativa al estatus del Apóstol (11,5-6) como alguien superior a los “súper apóstoles”.<sup>7</sup> Al ser una prueba, se considera que no puede contener material inventado, ya que eso degradaría la veracidad del discurso paulino.

A partir del estudio de Kowalski tomamos los vv. 2 Cor 10,7-8 como *propositio* para el resto de la carta. En estos dos versículos del exordio Pablo exige respeto a su estatus de servidor de Cristo, y sustenta su autoridad apostólica al enorgullecerse en aquello que otros reprochan. Por su parte, la *probatio* (10,12-12,10) se da en dos secciones argumentativas a modo de comparaciones o *synkrisis*. La primera (10,12-18) explica temas que están en 10,8 y expone los criterios para identificar un enorgullecimiento legítimo. La segunda comparación (11,1-12,10) conforma una unidad donde el Apóstol se presenta como “servidor de Cristo”.

Esta segunda comparación, que es el *Discurso del insensato*, comienza con un exordio (11,1-4) y una *sub-propositio* (11,5-6), donde confirma la tesis principal en 10,7, seguida de tres pruebas que abarcan temas como la predicación del evangelio de manera gratuita (11,7-15), los sufrimientos y padecimientos (11,22-29) por ser apóstol, y las visiones y revelaciones que él recibe de Dios (12,1-10). Cada prueba demuestra que Pablo es apto para desempeñar

---

<sup>7</sup> Kowalski, siguiendo criterios de retórica, subdivide la perícopa de un modo ligeramente distinto al nuestro: 12,1 anuncia el contenido que sigue, lo cual quedará subdividido en tres partes: a) el arrebató al cielo (12,2-4), b) un comentario de transición hacia el enorgullecimiento de las propias debilidades (12,5-7a), c) el pasaje de la “espinas en la carne” y el oráculo del Señor (12,7b-9c), y una breve conclusión (12,9b-10). El rol de esta conclusión es el de especificar a los interlocutores de Pablo que lo único de lo que es sensato enorgullecerse son las propias debilidades, mediante las cuales el poder del Señor residirá en su Apóstol. Cf. M. KOWALSKI, *Transforming Boasting of Self into...*, 116-119.

su misión apostólica. Las pruebas se conectan por *transiciones*. La segunda comparación concluye con unas *perorationes questionum* (12,11-18) que resumen los argumentos de la sección 11,1-12,10 (*Discurso del insensato*). La primera *peroratio* es seguida por la *peroratio in fine orationis* (12,19-13,10), que concluye la sección de los cc. 10-13.

De este estudio retórico se concluye que la función de la perícopa 12,1-10 es ser la *tercera prueba* de la superioridad de Pablo frente a sus detractores, dentro del *Discurso del insensato*. Se trata de una superioridad en el mayor conocimiento de Cristo. A su vez, este discurso tiene la función de ser la segunda comparación (*synkrisis*), que confirma la tesis de 10,7, es decir, que Pablo es un auténtico apóstol de Cristo. Una vez entendidos estos puntos elementales, procedemos a analizar los rasgos del lenguaje místico.

## **2. Los rasgos del lenguaje místico desde la Fenomenología de la religión**

La Fenomenología de la religión es una disciplina filosófica que analiza la religión como fenómeno humano. Uno de los principales exponentes de esta materia ha sido el recientemente desaparecido Juan Martín Velasco, quien ha expuesto en su obra *El Fenómeno Místico*<sup>8</sup> un análisis fenomenológico del lenguaje de los místicos.

### **2.1 La fenomenología del lenguaje de los místicos**

La Fenomenología estudia el lenguaje de los místicos a partir de un cierto tipo de experiencia humana que supera los límites de lo ordinario. El lenguaje místico, en cuanto fenómeno humano, expresa lo supra ordinario, valiéndose de recursos que son icónicos, es de-

---

<sup>8</sup> Juan Martín Velasco falleció en abril de 2020 en Madrid, víctima de la enfermedad Covid-19. La obra que empleamos de base para esta sección es J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico. Estudio comparado* (Estructuras y Procesos. Serie Religión), Trotta, Madrid 1999. Juan Martín Velasco fue presbítero diocesano de Madrid, doctor en Filosofía y profesor de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca, sede Madrid; además, fue rector del Seminario de Madrid y director del Instituto Superior de Pastoral.

cir, que fungen como signos que conducen a realidades diferentes. En *El Fenómeno místico*, Juan Martín Velasco estudia este tipo de fenómenos considerando que, aunque la experiencia mística refiere a una realidad que excede el campo de lo percibido en la vida ordinaria, se hace presente en el mundo humano a través de manifestaciones que la configuran como “hecho histórico”, y la convierten en una “magnitud humana”. En virtud de esto, es posible estudiarlo filosóficamente.

Hay dos aspectos que hacen presente el fenómeno místico, que son el lenguaje místico y los fenómenos extraordinarios, sean corporales o psíquicos, que constituyen una especie de lenguaje no verbal y que frecuentemente lo acompañan.<sup>9</sup>

El estudio que Martín Velasco hace sobre el lenguaje místico como fenómeno humano se aborda desde una perspectiva religiosa. El lenguaje místico se encuentra en géneros como relatos autobiográficos, textos poéticos, comentarios exhortativos con fines pedagógicos, apologéticos, etc., e incluso muchos autores se valen de él para construir descripciones psicológicas, o para explicar contenidos de experiencia o interpretar teología.

Juan Martín Velasco expone los rasgos que caracterizan al lenguaje místico religioso tomándolo como un lenguaje fundado en la experiencia de algunos eventos supra ordinarios. Como esos eventos difieren en esencia y forma de aquellos de la vida ordinaria, su expresión lingüística suele valerse de formas simbólicas, donde aparece la transgresividad semántica del lenguaje, pero cuya enigmática significación se resuelve al contextualizar lo expresado con un modelo basado en elementos cognitivos y no solo lingüísticos o socioculturales. A continuación, se presentan las propiedades del lenguaje que los místicos emplean para expresar sus experiencias místicas.

---

<sup>9</sup> Para abordar este apartado, nos valemos de J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, aquí, 49.

## 2.2 Propiedades del lenguaje de los místicos

El lenguaje místico o de los místicos, al menos dentro de la tradición cristiana, refiere experiencias místicas. El origen de este lenguaje es la experiencia de lo supra ordinario, que surge en la conciencia de quienes que la han tenido; pero, como se refieren a eventos no ordinarios, los autores místicos han que encontrar un modo análogo de expresar sus vivencias de lo sobrenatural. Todo autor místico suele crear expresiones o quizá las toma de alguna tradición con la que se identifica o con la que tiene una relación de semejanza o aprecio.<sup>10</sup> Además, por lo general, se da una contemporaneidad entre el lenguaje místico y las experiencias no ordinarias, como son las visiones, las audiciones o los éxtasis de arrobamiento místico.

Juan Martín Velasco considera que el místico tiene en su experiencia una “vivencia anagógica”, dentro de la cual percibe una ruptura y desproporción con respecto a todo lo ordinario.<sup>11</sup> Como no existen referentes ordinarios precisos en ese tipo de experiencias, el místico se encuentra con la necesidad de valerse de un lenguaje análogo. En efecto, el místico, para expresar lo que ha experimentado, toma palabras y expresiones del lenguaje ordinario y les *transmuta* el significado, de modo que no siempre se ve limitado a usar lenguaje tomado de otras tradiciones u obras literarias.

### 2.2.1 El lenguaje místico suele ser simbólico

Los niveles más originarios del lenguaje místico contienen símbolos que implican concreción, inmediatez y viveza en los que se da una *ruptura analógica* del lenguaje. Tras el carácter expresivo

---

<sup>10</sup> Aquí es donde consideramos que son “interpretaciones simplistas” todas aquellas que reducen el reporte de Pablo a una *mimesis* de categorías de *género de ascensión* en el marco de la Apocalíptica Judía o de la literatura grecorromana de la época. Del hecho que Pablo use expresiones parecidas a tales tipos de marcos literarios, no puede concluirse que todo el texto deba la razón de su forma expresiva y de su estructura a aquellos modelos literarios. Las diferencias saltan a la vista cuando se comparan los géneros citados con los pormenores descritos por Pablo en el pasaje 2 Cor 12,1-10. Esto lo desarrollaremos en el cuarto capítulo.

<sup>11</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 60.

o locutivo del lenguaje, se perciben los matices y el carácter ilocutivo de los escritos, los cuales pueden ser descriptivos, explicativos o interpretativos, en los que el sujeto puede verter, como en moldes conceptuales más claros, la “luz que brillaba” en los símbolos originarios, que pueden partir de la materialidad de sus significantes, que pueden pertenecer al cosmos, a sus elementos y sus fenómenos naturales como son agua, tierra, fuego, luz, noche, etc.<sup>12</sup> El filósofo español afirma que, para lograr una interpretación adecuada de un texto místico, éste requiere ser comprendido desde una tradición religiosa compartida por los intérpretes, quienes, a través la dialéctica, buscan comprender la esencia del escrito. Esto se debe a que «la interpretación adecuada exigirá cierta afinidad de parte del intérprete, entendida como capacidad de participación en la experiencia que lo origina».<sup>13</sup>

El lenguaje simbólico comúnmente usado por los místicos busca caracterizar una realidad vivida mediante predicados análogamente apropiados; es decir, que conservan cierta proporción. Se trata de formas simbólicas diversificadas y analógicas con respecto a su referente, el cual es la experiencia de fe que tuvieron.<sup>14</sup> En otras palabras, el lenguaje de los místicos describe la experiencia mística, la cual no es solo extática, sino una experiencia de la fe, una experiencia intensa interpretada como referente a una unión con Dios. Si bien tal tipo de experiencia es subjetiva e interior, y tiene por contenido realidades que no pueden ser expresadas mediante términos ordinarios, el lenguaje descriptivo aquí es de orden analógico. La semejanza que conlleva el lenguaje analógico viene de las experiencias ordinarias comunes a todas las personas, pero su desemejanza se da porque alude a realidades supra ordinarias, para las que no hay expresiones universalmente aceptadas. Así, el lenguaje analógico y de corte simbólico usado por los místicos logra

<sup>12</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 60.

<sup>13</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 63.

<sup>14</sup> Sobre esta propiedad, J. Martín Velasco sigue a J. LADRIÈRE, «Langage des spirituels», en *Dictionnaire de spiritualité*, Tomo IX, Beauchesne, París 1976, 204, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 52, n. 10.

realmente comunicar cierto conocimiento de las realidades experimentadas por ellos.

### **2.2.2 El lenguaje místico implica transgresividad/transgresión del lenguaje**

Juan Martín Velasco considera la *transgresividad* del lenguaje místico como «la constante tendencia a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos».<sup>15</sup> Existen diversos tipos de expresiones de transgresividad como son la metáfora, la hipérbole, la paradoja, la antítesis y el oxímoron.

Las metáforas en el lenguaje místico no son meras figuras estilísticas, sino verdaderas portadoras de significado, es decir, comportan una innovación semántica. De allí su importancia en el lenguaje poético. Sin embargo, lo esencial del lenguaje místico es que expresa la experiencia de lo sobrenatural. A nivel hermenéutico, la metáfora es icono de aquello a lo que se refiere. De hecho, la metáfora es un *tropo* cuya definición se forma culturalmente, ya que, al no tener un elemento natural, es resultado de convención. Por lo mismo, su interpretación tiende a ser equívoca, pues sus diversos lectores la pueden interpretar de diversa manera, sobre todo, si no se mueven dentro de los márgenes semánticos pertinentes fijados por convención.

Las hipérbolés son figuras de dicción que exageran el sentido de una expresión. Generalmente, las hipérbolés se manejan por medio de superlativos. Un autor místico suele usar superlativos en su lenguaje para hablar de sus experiencias místicas. Los superlativos sirven para dar un sentido que enfatice la sublimidad de las experiencias vividas. Su uso puede afectar las consideraciones teológicas que se conjeturen de ese tipo de lenguaje. La proliferación de superlativos tiene una función icónica, que es la de generar, en el

---

<sup>15</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 53.

modelo mental del intérprete, una idea de inconmesurabilidad o sublimidad de las revelaciones que ha tenido un autor místico.

Por otro lado, las paradojas constituyen uno de los recursos más expresivos de la transgresividad lingüística que se encuentran en los escritos de los místicos. La paradoja va contra la opinión corriente propia de la vida ordinaria, pero la experiencia mística, al subvertir las experiencias humanas, da pie para que subvierta también el lenguaje que las describe. Por lo mismo, comprende a detalle el lenguaje paradójico de los místicos quien haya tenido al menos una experiencia mística; pero quienes no la hayan tenido, a lo sumo podrían apreciar estéticamente el lenguaje, pero no captarían la relación entre la expresión paradójica y la realidad sobrenatural a la que esta se refiere.

Las descripciones elaboradas por los místicos están cargadas de paradojas, y varios místicos las tienen como el instrumento por excelencia para la comunicación de su lenguaje.<sup>16</sup> El fundamento epistemológico para justificar paradojas en el lenguaje místico es la condición limitada de la mente humana, en contraposición con la condición trascendente de la naturaleza de la experiencia mística. En efecto, el ser humano piensa y razona por medio de un lenguaje limitado, por el que incluso no puede llegar a decirlo todo, en especial cuando trata de expresar un contenido relativo a una experiencia de lo trascendente. Así, cuando un místico vuelve de su experiencia mística al estado de uso ordinario de la conciencia, recuerda perfectamente lo vivido, como sucede con el recuerdo intenso de un evento pasado, pero el místico parece sufrir una dificultad

---

<sup>16</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 54. El mismo autor considera que un caso típico en relación con el uso indiscriminado de las paradojas fue Angel Silesius (1624-1677), de quien transcribe «¡Dios mío!, ¡Qué grande es Dios!, ¡Qué pequeño es Dios! Pequeño como la cosa más pequeña y grande como todo pensamiento. Qué sea Dios, lo ignoramos; no es la luz, ni el espíritu; ni la verdad, ni la unidad; no es lo que llaman deidad; no es sabiduría ni entendimiento; no es amor ni voluntad, ni bondad; no es una cosa ni su contrario; no es esencia ni sensibilidad; es lo que ni tú ni yo ni criatura alguna ha sabido jamás antes de haberse convertido en lo que él es». A. SILESIUS, *Peregrino Querubínico*, Advertencia al Lector, II, 40; IV, 21, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 55. Cabe señalar que las paradojas de Silesius reflejan también un carácter apofático muy marcado con el fin de salvaguardar la sublimidad de la experiencia otorgada por Dios.

infranqueable, ya que no puede expresar de modo adecuado todo lo que efectivamente experimentó.<sup>17</sup>

Los conceptos con que piensa la mente humana suelen ser ordinarios, por lo que el místico se siente obligado a superar las barreras de las ideas que son fruto de convenciones cuando intenta hablar de la manifestación de la divinidad. Si se quiere hablar de algo trascendente, se tiene que transgredir la semántica del lenguaje que ordinariamente se usa. La paradoja implica una transgresión intencionada del lenguaje que tiene por objetivos romper y superar los límites del pensamiento humano ordinario; emplea la antinomia como estrategia para despertar a una nueva manera de percibir las realidades que se han manifestado en la experiencia mística. Como la paradoja no expresa la totalidad de lo que se vivió durante la experiencia mística, ni logra expresar totalmente lo que el místico quiere comunicar, solamente transpone los significados de lo que se quiere decir, pero lo hace mediante imágenes literarias que refieren una realidad inefable. La paradoja tiene, por tanto, un carácter icónico que es perceptible por el juego de las imágenes que la conforman, pero que entran en oposición. En sentido estricto, aunque la paradoja maneje imágenes de ideas, por medio de esas oposiciones conforma un diagrama de relaciones de significación. Esas relaciones entran en oposición para conducir al intérprete a un significado distinto. La paradoja, como la metáfora, transpone significados, transfiriendo un significado de un objeto a otro. La paradoja transgrede los límites semánticos ordinarios de las palabras porque busca romper el nivel de pensamiento en el que se producen las antinomias, con el fin de forjar un nuevo tipo de conocimiento, correspondiente al de una realidad no reducible a conceptos.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> En esta misma línea, P. M. MARIANESCHI, «L'estasi come fenomeno. Il punto di vista delle scienze umane», en U. OCCHIALINI – P. M. MARIANESCHI – F.-M. DERMINE – L. BORRIELLO, *L'estasi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 20.

<sup>18</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 55. En relación con el tipo de conocimiento que aporta la experiencia mística, Salvador Ros destaca que hay un aspecto noético en ella. En efecto, se trata de un conocimiento misterioso de Dios, donde se le conoce por vía de amor, y concierne con todo lo que la persona vive, incluyendo sus intereses existenciales y sus motivaciones vitales. Por ejemplo, Teresa de Jesús decía que «en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene» (*Vida* 11,16). No obstante, el discernimiento de lo que

La antítesis es la oposición de términos o conceptos o ideas, por lo que se le considera formalmente integrada en las paradojas del lenguaje místico. Se trata de un modo diverso de lograr transgresiones lingüísticas para evitar que, con el lenguaje ordinario, se pretenda comprender el misterio que caracteriza a la experiencia mística. La antítesis expresa la incapacidad ordinaria para referirse a los contenidos de las experiencias místicas. San Juan de la Cruz es un claro ejemplo del místico que agota y transgrede las posibilidades del lenguaje para expresar contenidos de una experiencia mística y el impacto que genera en la persona que la tiene, como se lee en el comienzo de su poema *Llama de amor viva*:<sup>19</sup>

### ***Llama de amor viva***

*Canciones del alma en la íntima comunicación  
de unión de amor de Dios. Del mismo autor.*

1. ¡Oh llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro!  
Pues ya no eres esquiva,  
acaba ya, si quieres;  
¡rompe la tela de este dulce encuentro!

---

es conveniente es algo que se relaciona no solo con el sentido común, sino con el buen sentido, pues éste hace comprender el valor y el significado que la experiencia mística dentro del todo de la vida del místico. Cf. S. ROS GARCÍA, «Mística Teología», en T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús* (Diccionarios «MC»/6), Monte Carmelo, Burgos 2000, 988. Para profundizar directamente el texto teresiano, ver SANTA TERESA DE JESÚS, «Libro de la Vida», en SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, BAC, Madrid 2012, 33-229. El texto aquí citado, p. 75.

<sup>19</sup> En *Llama de amor viva*, San Juan de la Cruz usa las antítesis «que tiernamente hieres», «cautiverio suave», «regalada llaga». SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas* (Maestros Espirituales Carmelitas 3), Monte Carmelo, Burgos 2010<sup>9</sup>, 56. Por otro lado, en el poema *Cántico* San Juan habla de la fruición lograda dentro de tal experiencia y usa expresiones como «la música callada», «la soledad sonora». SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, 84. Por otro lado, místicos y poetas como Teresa de Jesús, María Magdalena de Pazzi, Nicolás de Cusa y el Maestro Eckhart también exploraron en sus textos el uso de la antítesis, como de la paradoja. Nicolás de Cusa solía hablar de la *docta ignorantia* como única forma humana de acceso a Dios, cuyo orden de realidad es superior al nuestro. Se considera que quien fue el primer autor en usar las antítesis y las paradojas en el lenguaje místico fue Gregorio de Nisa. A él se atribuyen los usos originarios de expresiones como «sobria ebriedad», «tiniebla luminosa» y «sueño vigilante». Puede verse, sobre todo, SAN GREGORIO DE NISA, *Camino a la Perfección de las virtudes (Vida de Moisés)*, Ichtys, Buenos Aires 1991. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 56.

2. ¡Oh cautiverio suave!  
¡Oh regalada llaga!  
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,  
que a vida eterna sabe,  
y toda deuda paga!  
Matando, muerte en vida la has trocado.

Finalmente, el oxímoron es una combinación, dentro de una sola estructura sintáctica, de dos palabras o expresiones de significado opuesto, pero que dan luz a un nuevo sentido de sus palabras. La expresión «la experiencia mística es una oscuridad luminosa, en la que se llega a saber, no sabiendo nada», es un ejemplo del recurso de oxímoron.

El valor de iconicidad que tienen la antítesis y el oxímoron es semejante al de la paradoja, pues se trata de la creación de una nueva semántica, mediante la oposición de términos o ideas, que se refieren a imágenes o metáforas, dentro de las estructuras sintácticas de los escritos místicos. Los modelos mentales generados por estos recursos no son definidos porque contienen términos en contradicción o con incompatibilidad semántica ordinaria. Sin embargo, como se usan dentro de marcos contextuales complejos, las imágenes evocadas por las palabras se dan dentro de *diagramas de oposición* de expresiones de significado, y se genera así una transposición o metaforización de la semántica originaria. Para quien ha tenido al menos una experiencia mística, el lenguaje donde se usa la paradoja, la antítesis y el oxímoron, le parecerá adecuado, analógico, y no solo apofático; pero para quien no ha tenido una experiencia mística, la paradoja, la antítesis y el oxímoron, en el marco del lenguaje místico, solo le parecerán modos estéticos de expresar un tipo de experiencia subjetiva. El lector inexperto en la mística podrá captar algo del sentido estético del mensaje, pero no podrá hacerse idea del referente al que alude el lenguaje místico.

### 2.2.3 El carácter testimonial del lenguaje místico

Además de los rasgos propiamente lingüísticos, hay otros que interrelacionan al lenguaje con la posición del autor y de los lectores. Son el carácter autoimplicativo, el rasgo evocativo-testimonial, y la capacidad perlocutiva del texto, es decir, su capacidad de apelar a la credibilidad del lector.

El lenguaje místico refleja la autoimplicación del autor.<sup>20</sup> Según J. Martín Velasco, este aspecto ha sido desarrollado temáticamente por J. Ladrière, quien se ha apoyado en un agregado a la teoría de actos del lenguaje, de Austin (sobre los actos locutivo, ilocutivo y perlocutivo).<sup>21</sup> El acto autoimplicativo es el que involucra al emisor de enunciados en cuanto estos manifiestan su estado interior. Por tanto, el sujeto que enuncia algo queda involucrado por lo que dice. En el fondo, todo acto de lenguaje tiene algo de autoimplicativo, pero en el caso de los místicos, cuantos cuentan lo que vivieron durante su experiencia, quedan comprometidos a configurar su vida como respuesta a tal evento. Se trata, por tanto, de un compromiso de la persona en su subjetividad en relación con Dios, que se le ha manifestado; por tanto, el lenguaje de los místicos evidencia un estado interior de quien habla y queda comprometido no solo con su vivencia, sino con su testimonio expresado lingüísticamente.<sup>22</sup>

El lenguaje místico también tiene un rasgo evocativo – testimonial, que se identifica cuando un texto místico evoca una experiencia interior que ha impregnado la conciencia del autor, quien la asume como auténtica, por lo que se ha sentido impulsado a confirmarla como verdadera, aunque su lenguaje no exprese todo lo que desearía comunicar. Los místicos se reconocen en tal evocación o recuer-

<sup>20</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 57.

<sup>21</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 57.

<sup>22</sup> Cabe señalar, no obstante, que las experiencias místicas no son garantía de que la persona de facto viva una profunda vida espiritual. Esta logra su perfección al vivir las virtudes teologales, en especial, la caridad, pero los estados místicos a veces Dios los concede incluso a pecadores y principiantes de la vida espiritual. Cf. F.-M. DERMINE, «Teología dell'estasi», en U. OCCHIALINI – P. M. MARIANESCHI – F.-M. DERMINE – L. BORRIELLO, *L'estasi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 117.

do, pero reconocen que no logran verbalizar su vivencia íntegra, por lo que experimentan cierto sufrimiento. Así, como no se limitan a subrayar lo apofático de su experiencia, se valen de la analogía con el fin de comunicar algún elemento de su experiencia. De este modo, los autores místicos usan términos que solo por analogía pueden aludir al referente que ellos intentan expresar. El aspecto evocativo del lenguaje de los místicos refleja su dimensión testimonial. Por él, los místicos asumen su experiencia, ratificando sus exigencias y aceptando sus implicaciones, dejándose involucrar al grado de sentir la necesidad de hablar de ello. Aunque la mayoría de los elementos de la experiencia mística sean inefables, el místico no calla, sino que intenta expresar lo vivido mediante analogías, o bien por la transgresión o transmutación del lenguaje.<sup>23</sup>

En resumen, se puede ver que los místicos se valen de la analogía o de un lenguaje apofático, donde ocupan la paradoja, el oxímoron y la antítesis. El objetivo que buscan es el mismo: transmitir la esencia de su experiencia de lo sobrenatural.

Quienes eligen el silencio o el lenguaje apofático (negativo) prefieren manejar un *lenguaje no verbal*, lenguaje más bien de actitudes, de vida interior, de trato respetuoso con los demás, de moderación de su lenguaje ordinario, etc. Todo ello trasluce la calidad de la experiencia que tuvieron, aunque no reflejen su contenido. El modo como estos místicos apofáticos asumen su existencia tras su experiencia mística imprime credibilidad a su testimonio silencioso, pues ellos conducen su vida con alto nivel de coherencia y profunda sensibilidad espiritual. Incluso, suelen tener mayor capacidad para comprender contenidos de la tradición de fe, en la que circunscriben su vivencia. El carácter o rasgo autoimplicativo del modo de asumir tal experiencia es una repercusión de los contenidos que

---

<sup>23</sup> No obstante, otros místicos prefieren callar lo que les pasó, por temor a ser incomprendidos, mas no porque piensen que su experiencia sea tan sagrada que no se les permita hablar. A este respecto, Juan Martín Velasco considera que cuando un místico recurre al silencio, este se hace testimonial; se convierte también en recurso lingüístico. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 56.

vivieron y que constituyen lo esencial del referente que da sentido a su testimonio.

Así las cosas, el lenguaje de los místicos tiene como origen una experiencia humana que ha dejado repercusiones en el modo como ellos asumen su vida diaria. Estas constituyen las huellas que evidencian la calidad sobreabundante de su particular experiencia de fe. Por tanto, reducir el lenguaje testimonial a una forma o género literario, haciendo caso omiso al estilo de vida asumido con radicalidad por parte de quien ha tenido una experiencia mística, es un modo infortunado de pretender entender el lenguaje místico.

Debe recordarse que el lenguaje es la vía por la que universalmente se expresan los estados internos de la persona. La experiencia no es tanto el hecho de una vivencia, sino que se constituye por el modo como una persona interpreta, se apropia y asimila un acontecimiento, y todo ello lo hace por medio del lenguaje. Toda experiencia mística surge a la conciencia mediante el lenguaje, aunque sea, a nivel de un verbo interior, y éste, a su vez, se da en el momento originario de la experiencia. Por todo lo anterior, se puede ver que el lenguaje no simplemente traduce estados de conciencia o eventos vividos, sino que da luz para entender el contexto donde se desvela la verdad de la realidad vivenciada (*alétheia*). Este desvelamiento genera la simbolización lingüística, para intentar, de cierto modo, transparentar mediante signos una vivencia fundante.<sup>24</sup>

Finalmente, el lenguaje místico tiene una capacidad perlocutiva, es decir, una capacidad de suscitar una respuesta del lector. La primera respuesta es, precisamente, su credibilidad o asentimiento. El efecto perlocutivo que busca suscitar el lenguaje místico se fundamenta en su fuerza ilocutoria, que constituye una aseveración fundada en una experiencia humana, lingüísticamente moldeada según modelos mentales que funcionan como contextos, y expresada también lingüísticamente, dirigiéndose a un tipo de lector, que no es tanto el destinatario, sino el “lector implícito” del texto, el cual com-

<sup>24</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico...*, 61-62.

parte con el autor implícito un común horizonte de comprensión: el horizonte de la fe en una acción salvífica de Dios en la historia. Con estos elementos, los lectores creyentes de hoy, al identificarse con el lector implícito de la obra mística, se sienten impulsados a otorgar credibilidad al hagiógrafo que hace uso de un lenguaje místico, aun conociendo sus marcos contextuales (lingüísticos, socioculturales y cognitivos). En resumen, lo relatado por el autor místico constituye un testimonio de una experiencia de lo sobrenatural.

Antes de plantear una conclusión sobre el marco teórico de la fenomenología del lenguaje místico, se debe reconocer un hecho evidente, universal e inmediato, que sirve de cimiento para todo el estudio fenomenológico de los escritos místicos; a saber, el que el ser humano se vale del lenguaje para comprender, razonar, interpretar, evocar y expresar sus vivencias. Además, la persona, en cuanto ente cognoscente y usuario del lenguaje, hace de tales vivencias, experiencias.

El lenguaje de los místicos puede ser estudiado fenomenológicamente solo si se le aborda desde una perspectiva universal. En este caso, desde el sentido universal que surge de los signos lingüísticos, de su relación entre ellos, dentro de contextos específicos, tanto lingüísticos como situacionales (comprendidos estos últimos como modelos mentales que se relacionan con realidades socioculturales y procesos cognitivos), y solo comprensibles dentro de un marco más general, constituido por sus horizontes, tanto metafísico (el horizonte del ser), como religioso (horizonte de la salvación ofrecida por Dios en Cristo, y que incluye la tradición en la que queda circunscrito el acontecimiento místico como experiencia de fe y mediado por el lenguaje).

Toda experiencia mística es experiencia simbólica, pues los elementos que experimenta el místico no se relacionan con referentes ordinarios, y se traducen por un lenguaje analógico o apofático. El autor místico elabora modelos mentales relacionados con su experiencia mística, basándose en otras experiencias almacenadas en su memoria episódica. Esos modelos mentales controlan la produc-

ción de su discurso místico, por el que intentará contar lo sucedido; luego, procurará dirigirse a una comunidad que comparte con él una base común. El autor místico procurará comunicar el sentido de su vivencia según sus posibilidades lingüísticas, valiéndose de lo almacenado en su memoria episódica y aun estando limitado por todos los contextos que influyen en la elaboración de su testimonio personal.

### **3. Carácter testimonial y recursos de transgresividad del lenguaje en textos paulinos que aluden a sus experiencias místicas**

Los recursos paulinos que hemos visto y que aluden a sus experiencias místicas dejan claro que reportan experiencias verdaderas, por lo que los relatos paulinos sobre tales experiencias tienen un fuerte carácter testimonial. Dichos textos, además, son íconos de sus experiencias, pues un ícono no solo representa algo, sino que comunica la esencia de una experiencia que hace eco en la vida del lector y lo impulsa a responder en consecuencia. La iconicidad impulsa al lector de hoy a integrar en sí los valores, conocimientos, creencias y apreciaciones del lector implícito que surge del texto, el cual ejerce para el lector real la función de *lector modelo*. A continuación se comentarán, en un primer momento, expresiones de lenguaje místico que sirven como ejemplos del carácter testimonial y recursos de transgresividad del lenguaje en 2 Cor 12,1-10, que alude a sus experiencias místicas, y, en un segundo momento, expresiones de lenguaje que es más bien fruto de la vida mística del Apóstol.

#### **3.1 Transgresividad de lenguaje en expresiones paulinas sobre experiencias místicas**

En 2 Cor 12,1-10 se encuentran algunas expresiones relativas a las visiones y revelaciones que Pablo ha recibido del Señor. Las expresiones que denotan transgresividad o transmutación del lenguaje son “fue arrebatado” al paraíso o tercer cielo (vv. 2 y 4), “me

fue dada una espina en la carne; un mensajero de Satanás, para que me abofetee” (v. 7).

San Pablo usa la primera expresión en dos versículos en donde repite el contenido de una de sus visiones o revelaciones. El texto dice así:

<sup>2</sup> Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años, si en el cuerpo, no sé, o si fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, fue arrebatado este hasta el tercer cielo. <sup>3</sup> Y sé que este hombre, si en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sabe, <sup>4</sup> fue arrebatado al paraíso y escuchó palabras inefables que no es posible a un hombre decir.

Luego, en el v. 7b se encuentran estas otras expresiones

Por tanto, para que yo no me exalte, me ha sido dado un aguijón en la carne, un mensajero de Satanás, para que me abofetee, para que no me exalte.

Finalmente, en el v. 10c se lee

cuando soy débil, entonces soy fuerte.

En los vv. 3 y 4 la expresión “fue arrebatado” es usada **metafóricamente** por san Pablo para aludir a un arrobamiento místico. Las expresiones **ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ** (v. 2); y **ὅτι ἤρπάγη εἰς τὸν παράδεισον** (v. 4) se refieren a una acción casi violenta e imprevisible por la que el Apóstol fue llevado a un ámbito celestial. La claridad de las expresiones refleja que la iniciativa de su experiencia mística vino de Dios, no de él. Es Dios el agente de la acción aunque no sea explicitado, pero ello se deja ver en el uso de la voz pasiva del participio aoristo **ἀρπαγέντα**, y por el aoristo pasivo indicativo **ἤρπάγη**. En la experiencia de todo ser humano, nadie es llevado de manera ordinaria a la presencia de realidades celestiales o divinas, pues estas se experimentan solamente en estados de éxtasis. De ahí que san Pablo considere necesario

transmutar el sentido ordinario del verbo ἀρπάζω “arrebatar”, cuyo sentido recto tiene connotación estrictamente física, y lo traslade a un sentido espiritual. Esta transmutación del sentido ordinario de “arrebatar” realizado por la metáfora paulina -y que se repite continuamente en las tradiciones místicas judías y cristianas- supera los límites ordinarios de la semántica del verbo arrebatar.

En el versículo 7b tenemos una cadena de expresiones cuyas palabras sufren transmutación semántica, logrando que toda la idea se entienda como una explicación de sentido espiritual. En efecto, el sentido recto o primero de las expresiones “me ha sido dado un agujón en la carne”, “un mensajero de” alguien y “para que me abofetee” es siempre físico; sin embargo, Pablo se vale de ellas para expresar más bien realidades espirituales. Por tanto, el “agujón en la carne” es una expresión que alude a una dificultad, probablemente física, que impide a Pablo realizar su misión apostólica con la libertad que él desearía; no se puede saber, por mucho debate que haya al respecto, a qué se refiere dicha expresión, pues no hay mayores referentes o alusiones que justifiquen una línea de interpretación. El llamado “mensajero de Satanás” es también una expresión metafórica que alude a la misma dificultad que genera en san Pablo el susodicho impedimento; y la expresión “para que me abofetee” también se refiere a la misma dificultad, la cual resulta dolorosa al Apóstol como dolorosa es una bofetada. No sabemos con exactitud si dichas expresiones estén vinculadas a una experiencia mística que se relacione con las debilidades de san Pablo, o si son expresiones surgidas de la perspectiva mística del Apóstol en relación a la naturaleza de su misión, por la que le parece que ese impedimento pudo habersele dado por Dios, o por Satanás. El punto que san Pablo subraya es solamente que él siente tal dificultad como un impedimento temporal para continuar con su misión apostólica. La perspectiva mística queda expresada por «para que yo no me exalte, me ha sido dado un agujón [...]»

También en este versículo se percibe el uso de la *antítesis*, pues si la “espinas en la carne”<sup>25</sup> le fue dada para su bien (con el fin de que no se exalte), entonces esa dificultad parece venirle de Dios; Pero, al mismo tiempo, el Apóstol percibe esa dificultad como un “mensajero de Satanás”, cuya función es lastimarlo. Uno se pregunta: ¿La *espinas en la carne*, que le impide evangelizar como él quisiera, le viene de Dios o de Satanás? La pregunta queda sin responder. La justificación de la ausencia de claridad viene por el carácter místico del lenguaje y del fenómeno que constituye la llamada *espinas en la carne*. No solo estamos ante un juego de palabras, sino ante un enigma semántico que san Pablo deliberadamente no quiere aclarar.

La finalidad de dicha *espinas* o *mensajero* es la de abofetear al Apóstol. El verbo es usado en sentido figurado para aludir a un dolor físico o moral que dicha dificultad provoca en san Pablo. Poca importancia tienen los debates en torno a si esa dificultad era algún pecado oculto, o una inclinación sexual desviada, etc. El Apóstol es consciente de que esta subsección de la carta constituye una prueba de su superioridad en visiones y revelaciones con respecto a sus detractores, por lo que se entiende el por qué él mantiene silencio con respecto a la esencia de dicha dificultad. Como sea, el verbo abofetear también recibe, en este versículo, una transmutación de su significado, para pasar del orden físico al orden espiritual.

Finalmente, la parte final del v. 10 dice “cuando soy débil, entonces soy fuerte”, que constituye un oxímoron. De hecho, este recurso viene del griego ὀξύς, “agudo”, y μωρόν, “tonto”. Se trata de una figura de dicción que consiste en combinar dos palabras o expresiones de significado opuesto para decir algo que parece necio, pero que en realidad encierra una gran sabiduría.<sup>26</sup> En este versículo, presumir una debilidad resulta una necedad para cualquier persona, pero para un hombre espiritual es sabiduría, ya que el poder de

<sup>25</sup> Donde, de hecho, la palabra “carne” es una *metonimia de sujeto* referida a él como persona.

<sup>26</sup> Cf. E. W. BULLINGUER «OXÍMORON», en E. W. BULLINGUER – F. LACUEVA, *Diccionario de Figuras de Dicción usadas en la Biblia*, CLIE, Barcelona 1985, 681.

Dios se manifiesta precisamente en la debilidad humana. La conciencia de esto la ha logrado el Apóstol precisamente porque ha tenido experiencias de orden místico, y ha podido comprender su vida a través de los ojos de quien vive unido a Cristo.

En estas líneas se ha podido ilustrar la manera como san Pablo transgrede la semántica de ciertos vocablos y expresiones, justificando dicha transmutación por el contexto lingüístico de esta subsección de la carta: el contexto es el de una prueba de la superioridad del Apóstol con respecto a sus opositores en el tema de la recepción de *visiones y revelaciones del Señor*.

### **3.2 Lenguaje transmutado como fruto de la mística paulina**

En la primera sección de este punto se han visto expresiones paulinas referentes a experiencias místicas de san Pablo, o que surgieron de la casi inmediata comprensión de haber vivido alguna experiencia mística. Ahora se mostrarán algunas expresiones paulinas que surgen más bien de un proceso de reflexión y profundización espiritual, que denotan la *dimensión mística* de la vida del Apóstol. Todas estas expresiones presentan también una transgresión o transgresividad semántica, es decir, una transmutación de significado que san Pablo creyó conveniente realizar para referir realidades espirituales.

#### **3.2.1 Metáforas conceptuales**

En primer lugar, se pueden estudiar las llamadas “metáforas conceptuales”, que son metáforas que implican la conceptualización de un tema con la finalidad de forjar una identidad social en sus destinatarios.<sup>27</sup> Expresiones relativas a metáforas de hermandad

---

<sup>27</sup> George Lakoff y Mark Johnson fueron los primeros lingüistas en identificar el uso conceptual de las metáforas. En efecto, estas se usan para regir el funcionamiento cotidiano de las personas, al igual que lo hacen los conceptos que se manejan en un contexto social. Como los conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos y hasta la manera en que nos relacionamos con los demás, así la metáfora de nivel conceptual influye del mismo modo en las personas que conforman una sociedad o cultura. Así, para estos dos especialistas, se puede evidenciar fácilmente que la mayor parte del sistema conceptual ordinario en cualquier sociedad

están presentes en todas sus cartas. El trasfondo cultural es gre-corromano y Pablo se vale de ellas en algunos argumentos con los que enfrenta las situaciones de controversia en sus iglesias particulares.<sup>28</sup> Con el fin de acercarse más afectiva y espiritualmente a los integrantes de sus comunidades, Pablo los trata como “hermanos” (ἀδελφοί). Este término aparece en las cartas auténticas según la siguiente distribución:

Cartas	Número de veces que aparece el término ἀδελφοί
Romanos	19
1 Corintios	39
2 Corintios	12
Gálatas	11
Filipenses	9
1 Tesal.	19
Filemón	4
Total	113

También Pablo trata a los integrantes de sus comunidades como lo hace un padre con sus hijos (en 6 ocasiones se refleja esta relación en la correspondencia con los corintios, como puede constarse en 1 Cor 4,14-21; 2 Cor 6,11-13; 11,2; 12,14; o incluso como un *paterfamilias* cuando habla del asunto del matrimonio y el divorcio en 1 Cor 7,12-16; y en 2 Cor 13,10 describe su autoridad como un padre que levanta a sus niños, en lugar de dejarlos caer). Aquí también se comprenden estas expresiones, no tanto como una estrategia retórica para ganar la benevolencia de sus lectores, sino que san Pablo confiesa su amor paternal por todas sus comunidades,

es de naturaleza metafórica. Cf. George LAKOFF – Mark JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana* (Teorema), Cátedra, Madrid 2015, 39-40.

<sup>28</sup> Para profundizar en el uso de las metáforas conceptuales en las cartas a los corintios, ver YONG LIM, Kar, *Metaphors and Identity Formation in Paul's Letters to the Corinthians*, Pickwick, Eugene 2017; también J. Brian TUCKER, *You Belong to Christ. Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1-4*, Pickwick, Eugene 2010, así como ID., “*Remain in Your Calling*”. *Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*, Pickwick, Eugene 2011.

mostrando una auténtica mística apostólica, que es producto de largos años de reflexión y profundización espiritual sobre el carisma que Cristo le ha concedido. La forma como el Apóstol se relaciona con sus destinatarios en sus cartas, a la manera de un padre con sus niños se refleja en sus cartas auténticas, según la siguiente distribución:

Cartas	Número de veces que aparecen términos y expresiones paulinas relacionados con niños e infancia
Romanos	61
1 Corintios	42
2 Corintios	28
Gálatas	52
Filipenses	9
1 Tesal.	14
Filemón	5
Total	211

Como se puede apreciar, el imaginario familiar le resulta particularmente querido al Apóstol. Se vale de palabras clave del ámbito inmediato social de cada integrante de sus comunidades para transmutar el sentido de los términos “hermanos”, “padre”, “niños”, “infancia”, etc. Esta actividad de la transmutación semántica constituye lingüísticamente una forma de transgresión de significados, pues la perspectiva desde la cual san Pablo se permite dicha traslación de sentido es de carácter sobrenatural, y no ordinaria. En efecto, él nunca tuvo hijos biológicos, pero amó a cada uno de los miembros de sus comunidades como si lo fueran, y lo hizo solo porque él tenía una perspectiva mística, un amor apasionado desde Cristo hacia ellos.

Por otro lado, en su intercambio epistolar con los corintios, el Apóstol usa igualmente metáforas relativas a los conceptos de “templo de Dios” y “cuerpo de Cristo”. No obstante, aun tratándose

de una estrategia comunicativa, estas expresiones también surgen de un largo proceso de reflexión y profundización que Pablo realizó acerca de su ministerio como *Apóstol de los Gentiles*, noción que surgió de su encuentro místico con Jesús en el camino hacia Damasco. Pablo era un místico, pero no solo porque hubiese recibido el beneficio de experiencias místicas, sino porque él vivía constantemente en la dinámica del misterio de Cristo, quien vivía en él.

Cuando el Apóstol considera que sus destinatarios son templo de Dios o del Espíritu Santo elige el término *ναός* sobre el término *ἱερόν*, ya que el primero hace referencia al lugar donde habita la divinidad, mientras que el segundo alude a todo el recinto físico, como espacio de actividades religiosas. Esta diferencia de matiz no es ocasional, sino producto de una perspectiva mística que san Pablo tiene acerca de los miembros de sus iglesias. En la dinámica del misterio de Cristo, el Apóstol tiene esta comprensión teológica de ellos.

Cartas	Pablo afirma que sus destinatarios son <i>ναός τοῦ θεοῦ</i> (templo de Dios), o <i>ναός τοῦ ἁγίου πνεύματος</i> (templo del Espíritu Santo)
1 Corintios	3,16-17; 6,19
2 Corintios	6,16

El uso de expresiones tales como *ναός τοῦ θεοῦ* y *ναός τοῦ ἁγίου πνεύματος* es característico de una persona que ve la realidad eclesial con ojos místicos, con ojos de una fe madura y transformadora. La transmutación semántica del término *ναός* salta a la vista, y adquiere un significado místico, profundo.

### 3.2.2 Hipérboles

Como se ha dicho arriba, una hipérbole es una figura de dicción que exagera el sentido de lo que se pretende comunicar, con la finalidad de marcar énfasis o prominencia en la expresión transmitida.

Tal es el caso de la perícopa 1 Cor 13,1-3, donde san Pablo realiza un elogio a la caridad, como don insuperable, e instruye a su comunidad a que la viva sin límites.

1 Cor 13,1-3 <i>Novum Testamentum Graece</i> 28 Ed.	Traducción
<p><sup>1</sup> Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. <sup>2</sup> καὶ ἐὰν ἔχω προφητεῖαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. <sup>3</sup> κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα κανθήσωμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.</p>	<p><sup>1</sup> <b>Si yo hablara las lenguas</b> de los hombres y <b>de los ángeles</b>, si no tengo amor, he llegado a ser no más que un címbalo de latón que hace ruido. <sup>2</sup> <b>Y si</b> tuviera yo (el don de) profecía y <b>supiera todos los misterios y tuviese todo el conocimiento y si</b> tuviera toda la fe hasta el <b>grado de trasladar de sitio las montañas</b>, si no tengo amor, <b>nada soy</b>. <sup>3</sup> <b>Y si distribuyera todos mis bienes y si entregara mi cuerpo para ser quemado</b>, si no tengo amor, nada me aprovecha.</p>

En este cuadro se muestran en negritas las expresiones hiperbólicas que el Apóstol emplea para exagerar el sentido de su comunicado. El uso de tales expresiones recalca la dimensión mística por la cual san Pablo concibe la caridad como un don que supera a cualquier otro don o gracia. Ciertamente, se requiere compartir una profunda y madura espiritualidad para no solo entender, sino compartir dicha perspectiva y la razón por la cual san Pablo recurrió a la transgresividad del lenguaje como estrategia comunicativa. En el fondo, el Apóstol busca que sus lectores se dejen transformar místicamente por el Espíritu Santo, con el fin de vivir en la dinámica de la caridad. Sin esta, no hay unión con Dios, y dicha unión es el valor absoluto para un místico.

### 3.2.3 ἐν Χριστῷ “en Cristo”

Ahora, haremos referencia a una expresión espiritual muy usada por el Apóstol de los Gentiles: ἐν Χριστῷ. Esta expresión teológica-

mente reviste, por lo general, un sentido místico, y es equiparable a otras expresiones usadas por san Pablo, tales como ἐν κυρίῳ, ἐν αὐτῷ y ἐν ᾧ (cuando el vocablo “Cristo” es el antecedente de los pronombres personal y relativo). Estas expresiones, en cuanto sintagmas lingüísticos, pueden dar ideas de instrumentalidad, asociación cercana a otro término, actuación, reconocimiento, causa, tipo y modalidad, localidad, especificación o sustancia, circunstancia o condición, objeto de fe, incorporación, unión, referencia o relación respecto de lo cual se dice algo, así como participación. Sin embargo, en cuanto expresiones teológicas, refieren un estado sobrenatural de las cosas logradas o dadas a la gente, acciones de los creyentes, características de los creyentes mismos, la fe en Cristo, nuevos estatus, entre otras. Las frases contribuyen a discursos dentro de contextos trinitarios, y frecuentemente se usan como perífrasis para recalcar que alguien es un creyente. En síntesis, estas expresiones subrayan las relaciones entre Cristo y los hombres, así como las de los hombres de fe entre ellos.<sup>29</sup> Por la naturaleza del presente estudio, nos limitamos al uso teológico de la expresión ἐν Χριστῷ referida para hablar de la unión con Cristo y su obra, la unión con Cristo y la Trinidad, la unión de Cristo y el cristiano, y la unión con Cristo como participación, identificación e incorporación en su Persona.

### **A. ἐν Χριστῷ y la unión con Cristo y su obra**

La expresión ἐν Χριστῷ es empleada por san Pablo en sus cartas para hablar de la unión con Cristo y su obra. Así, en Rom 3,24 habla de la redención obrada por Cristo, en Rom 6,23 de la vida eterna, en 1 Cor 1,2 de la santificación, en 1 Cor 1,4 de la gracia de Dios, en 2 Cor 5,19 de la reconciliación, en Gal 2,4 de la libertad, en Gal 3,14 de la bendición de Abraham, que se hace extensiva a los Gentiles. Teológicamente, Pablo subraya cómo estos dones y acciones de Dios se realizan por medio de Cristo, o están condicionados por Él o asociados a Él. Los dones de Dios para con su pueblo se hacen

---

<sup>29</sup> Cf. C. R. CAMPBELL, *Paul and Union with Christ. An Exegetical and Theological Study*, Zondervan, Grand Rapids 2012, 198-199. En esta sección, lo seguimos.

extensivos a los creyentes por medio de Cristo. Esta comprensión teológica del obrar de Dios por medio de Cristo solo se logra mediante una perspectiva mística, desde la dinámica vivencia profunda del misterio de Dios.

### ***B. ἐν Χριστῷ y la unión con Cristo y la Trinidad***

Hay expresiones que indican una conexión con el Padre y/o con el Espíritu. Así, en Rom 8,2 se habla del Espíritu de vida, en 8,39 del amor de Dios, en 1 Cor 1,4 de la gracia de Dios, en 2 Cor 5,19 del trabajo divino de la reconciliación, en Gal 3,14 de la promesa del Espíritu, en 3,26 de la paternidad de Dios hacia su pueblo, en Fil 4,19 de la gloria de Dios, en 3,14 del llamado de Dios, en 4,7 de la paz de Dios, y en 1 Tes 5,18 de la voluntad de Dios. La mayoría de estas expresiones refieren una relación de trabajo entre el Padre y el Hijo en la que el primero es el agente y Cristo el instrumento de su voluntad. Por tanto, Cristo es visto como el Mediador del Padre. Esta comprensión teológica también solo se logra mediante un entendimiento profundo, espiritual y místico. Solo quien vive en el misterio de Dios puede comprender esta vinculación entre Cristo, el Padre y el Espíritu.

### ***C. ἐν Χριστῷ y la unión de Cristo y el cristiano***

Las acciones del creyente, seguidor de Cristo, deben reflejar su vida unida a Él. Así se debe notar en su forma de hablar (Rom 9,1; 2 Cor 2,17; 12,19), en su manera de enorgullecerse en Él, en lugar de hacerlo en sí mismo (Rom 15,17; 1 Cor 15,31; Fil 3,3), desarrollando su confianza en Él (Fil 1,26), cobrando ánimos en Cristo (Fil 2,1), y seguir el ejemplo de la conducta de Pablo (1 Cor 4,17); tomando también las actitudes de Cristo (Fil 2,5), mostrando audacia en Él (Flm 8), y manteniendo firme su fe en Cristo (1 Cor 15,19; Gal 3,26).

También encontramos esta expresión para que el cristiano se entienda a sí mismo a la luz de Cristo, sobre todo en relación con los temas como el estar vivo para Dios (Rom 6,11), el estar libre de condena (8,1), el ser parte de un cuerpo (12,5), el ser una nueva

creatura en Él (2 Cor 5,17), el ser un niño de Dios (Gal 3,26), y el ser una sola cosa en Cristo Jesús (3,28).

También esta expresión es una simple perífrasis del concepto “creyentes”; así se ve en Rom 16,3.9 para referirse a personas o grupos como colaboradores de Cristo, o bien como convertidos (Rom 16,7; 2 Cor 16,24; 2 Cor 12,2), como niños de pecho en Cristo (1 Cor 3,1), como un instructor en Cristo (4,15), como las iglesias en Cristo (Gal 1,22; 1 Tes 2,14), como santos en Cristo (Fil 1,1; 4,21), y como prisionero en Cristo (Fil 1,13 y Flm 23).

Todas estas expresiones solo se pueden comprender teológicamente gracias a una perspectiva mística de la vida unida a Cristo, y dentro de una vida eclesial.

#### ***D. ἐν Χριστῷ y la unión con Cristo como participación, identificación e incorporación en su Persona***

La idea de un vivir unido a Cristo implica la fe, una mutua inhabitación, nociones trinitarias y nupciales.

La idea de *participación* alude al tomar parte en los eventos de la narrativa de Cristo, incluidos su muerte, sepultura, resurrección, ascensión y glorificación. En efecto, los creyentes han muerto con Cristo y han resucitado con él, por lo que el significado de esos acontecimientos tiene que ver con Cristo y con los creyentes.

La idea de *identificación* incluye la ubicación del creyente dentro del mundo de Cristo y la vinculación a su señorío. Esto significa que los creyentes han de vivir según la ley de Cristo, y que la vida cristiana se ha de desenvolver en la esfera espiritual de su señorío. En efecto, dicho señorío establece los lineamientos para el comportamiento del creyente y define su ser, en contraposición a una existencia definida por el mundo del pecado y de la muerte.

Finalmente, la idea de la *incorporación* subraya la pertenencia al cuerpo de Cristo, a su templo, a su iglesia y a su edificación es-

piritual. Es Cristo quien funda, da forma y dirige a la comunidad eclesial. La conciencia de esta pertenencia afecta la manera como el cristiano debe vivir y honrar al cuerpo de Cristo. Sabiendo que pertenecemos a Cristo, vemos que nos pertenecemos unos a otros.

En resumen, la expresión ἐν Χριστῷ relacionada con los temas de la unión con Cristo y su obra, la unión con Cristo y la Trinidad, la unión de Cristo y el cristiano, y la unión con Cristo como participación, identificación e incorporación en su Persona, sintetizan diversas características de la unión mística con Cristo. San Pablo tomó estas características de la matriz teológica del judaísmo, del Antiguo Testamento, y de las palabras de Jesús, en su encuentro en el camino hacia Damasco. Ahí, Saulo comprendió que a quien perseguía era a Cristo resucitado, y éste transformó su vida, su comprensión de la obra de Dios, y el significado de las realidades del mundo.

***E. «Vivo yo, pero ya no yo, sino es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20)***

En el marco de sus cartas auténticas, san Pablo tiene claridad de que su vida es la de Cristo. En los pasajes 1 Tes 5,9-10 y Rom 6,8-11 y Gal 2,19-20 se percibe la mirada mística sobre la condición del creyente unido a Cristo.

1 Tes 5,9-10 <i>Novum Testamentum Graece</i> 28 Ed.	Traducción
<p><sup>9</sup> ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλ' εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ <sup>10</sup> τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδομεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν.</p>	<p><sup>9</sup> Porque no nos destinó Dios a la ira, sino a la consecución de la salvación por nuestro Señor Jesucristo, <sup>10</sup> que murió por nosotros para que, sea que velemos o durmamos, vivamos con él.</p>

En este pasaje se percibe la finalidad de la vida cristiana, que es vivir con Cristo. Se trata de una vida odierna, enfrentano los que-

haceres ordinarios pero con una perspectiva extraordinaria, mística. Lo que posibilita tal tenor de vida ha sido la acción salvífica operada por Cristo, con su muerte. Así, el creyente ha de saber que, para vivir con auténtica dimensión sobrenatural su vida, debe contemplar a Cristo, en quien el Padre celestial nos destina a la salvación. Esa conciencia impulsa la vida entera del creyente. En este texto, San Pablo se ha valido de la **antítesis** en dos ocasiones, haciendo recurso de paralelismos, contrasta el destino a la ira con la consecución de la salvación, y el hecho de que Cristo murió para que nosotros vivamos con él. De hecho, esta segunda antítesis es más bien un **oxímoron**, pues ordinariamente no se puede vivir con un muerto; pero tratándose de Cristo, vencedor de la muerte, sí se puede vivir con aquél que ha muerto por nosotros. La enseñanza es sapiencial, aun cuando su formulación parezca carente de un sentido ordinario. La razón de fondo para realizar esta transgresión de las reglas de una semántica lexical es la madurez de una fe que se vive místicamente y que dirige la vida del evangelizador.

Por otro lado, tenemos el siguiente texto en el que el Apóstol subraya la finalidad de la vida presente del creyente:

Rom 6,8-11 <i>Novum Testamentum Graece</i> 28 Ed.	Traducción
<p><sup>8</sup> εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, <sup>9</sup> εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεῖται. <sup>10</sup> ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ. <sup>11</sup> οὕτως καὶ ὑμεῖς <b>λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.</b></p>	<p><sup>8</sup> Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, <sup>9</sup> sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte ya no tiene poder sobre Él. <sup>10</sup> El que murió al pecado murió una vez, pero el que vive, vive para Dios. <sup>11</sup> Así también ustedes <b>considérense muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús.</b></p>

Los temas “vida”, “muerte”, “pecado”, “mundo” y “resurrección de entre los muertos” se conjugan en este pasaje, que resalta la imperiosa necesidad de vivir unidos a Cristo, el cual ha vencido al

pecado y a la muerte. Esta unión mística con el Señor permite una vida en la que el pecado ya no ejerce atracción, ni la muerte amenaza permanente. Cristo, que ha resucitado, hará partícipes de su condición a quienes se unan a él en la fe, con una vida totalmente entregada a su servicio. De eso trata la vida mística a la que Pablo exhorta a sus lectores romanos. Esta perspectiva sobrenatural de la existencia cristiana legitima al Apóstol el uso de la **antítesis** “muertos al pecado” - “vivos para Dios *en Cristo*”.

Finalmente, en su carta a los Gálatas, Pablo afirma que su vida ya no se rige por la Ley de Moisés, sino por su unión con Cristo Jesús, unión que se da por medio de la fe. Así se entiende el pasaje

Gal 2,19-20 <i>Novum Testamentum Graece</i> 28 Ed.	Traducción
<p><sup>19</sup> ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου <b>νόμῳ ἀπέθανον</b>, ἵνα θεῶ ζήσω. Χριστῷ <b>συνεσταύρωμαι</b>. <sup>20</sup> ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, <b>ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός</b>. ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.</p>	<p><sup>19</sup> En efecto, yo, por medio de la ley, <b>he muerto a la ley</b>, a fin de que yo viva para Dios. <b>Estoy concrucificado</b> con Cristo <sup>20</sup> Vivo yo, pero ya no yo, sino <b>es Cristo quien vive en mí</b>. Ahora vivo en la carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y es entregó a la muerte por mí.</p>

Pablo no se vale simplemente de la **hipérbole** «he muerto a la ley [...] estoy concrucificado con Cristo», la **antítesis** «Vivo yo, pero ya no yo», y la **paradoja** «ya no yo, sino es Cristo quien vive en mí es Cristo quien vive en mí» como recursos literarios de transgresión del lenguaje, sino como recursos necesarios para expresar el núcleo de un misterio, la dinámica mística de su existencia. El Apóstol ha llegado a madurar su fe a tal grado que no puede concebir su propia vida desligada de Cristo. Su unión espiritual con el Hijo de Dios es de tal calidad, que percibe que es Cristo quien realmente vive en él, y eso desea a sus lectores y oyentes. Es necesario renunciar a las antiguas formas de seguridad religiosa para abrirse a la novedad de Cristo y, por medio de la fe, dejarse llenar de Él al grado que la vida cristiana sea la vida de Cristo en cada persona.

## Conclusiones

El Apóstol Pablo se vió “alcanzado por Cristo” (Fil 3,12) e interpe-lado por diversas visiones y revelaciones (2 Cor 12,1-10), que consti-tuyeron sus experiencias místicas. Él comprendió que, antes de predicar a los Gentiles, debía madurar dichas experiencias median-te la constante reflexión y meditación, y entendió que el lenguaje ordinario no le serviría de mucho para comunicar la profundidad del mensaje salvífico a él confiado, por lo que recurrió a expresiones cuyos términos requerían de una transmutación semántica.

El cambio de significado de los términos ordinarios que san Pa-blo emplea en sus escritos lo logra mediante diversos recursos que introducen una transgresión a la semántica lexical ordinaria de los términos. Estas novedosas expresiones, vinculadas a sus contex-tos lingüísticos y situacionales, generan una semántica textual que va más allá de lo estrictamente lexical. En efecto, el lenguaje mís-tico es rico por su carácter polisémico. Solo se le puede entender desde la fe, así como desde la aplicación de la analogía o del len-guaje apofático. La transgresividad del lenguaje, como la llamaba Juan Martín Velasco, es la modalidad con la que un místico suele comunicar la esencia de sus experiencias de lo supra ordinario. San Pablo, cual místico apóstol de los Gentiles, procuró vivir siempre dentro de la dinámica del misterio que Dios le reveló en Cristo, por lo que adquirió una dimensión mística que se ve reflejada tanto en sus escritos como en el tenor de su vida.

Todo lenguaje místico es elaborado para producir efectos en los lectores, por lo que tiene un carácter perlocutivo. No basta la estét-i-ca de la expresión, pues una bella formulación lingüística escrita en lenguaje figurado puede interpretarse de manera equívoca. Son ne-cesarios el horizonte de la fe cristiana, el contexto eclesial, y la vida de apertura ante el Dios que se revela, para entender el mensaje que un texto místico cristiano quiere transmitir, y para responder vivencial y comprometidamente a las intenciones subyacentes de dicho texto.

San Pablo nos invita a dejarnos interpelar y conducir por el Espíritu Santo, que escruta los misterios de Dios y nuestra vida interior, que nos conduce hacia la recta comprensión del mensaje salvífico, y a la incorporación vital con Cristo, nuestra esperanza. El anhelo de Dios es que vivamos unidos a Él, y el lenguaje místico es un instrumento eficaz por el que el Espíritu Santo nos puede atraer hacia la consecución de la plenitud de nuestra vocación en Cristo.





UN ESTUDIO  
DE PATRÍSTICA  
Y EXÉGESIS





## ENFOQUES Y SEÑALAMIENTOS INTERNOS EN LA EXÉGESIS DE ORÍGENES. BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN, UNA CUESTIÓN SIEMPRE ABIERTA

José Alberto Hernández Ibáñez<sup>1</sup>

### **Resumen:**

*El presente artículo presenta un esbozo sobre algunas consideraciones generales de la exégesis de Orígenes mostrando las dificultades conceptuales y las posibles claves que orientan la comprensión del pensamiento y la personalidad del autor. Se pone de manifiesto un estado de la cuestión de los avances contemporáneos de la investigación origeniana en torno a la metodología exegética, sobre todo en los autores más representativos del siglo XX. La reflexión sobre la teología bíblica de Orígenes toma acentos críticos sobre los conceptos de dificultad de lectura, dosificación pedagógica e integración exegética.*

### **Abstract:**

*This article presents an outline of some general considerations of Origen's exegesis, showing the conceptual difficulties and possible keys that guide the understanding of the author's thought and personality. A state of the art of contemporary advances in Origenian research on exegetical methodology is revealed, especially in the most representative authors of the 20th century. The reflection on the biblical theology of Origen takes critical accents on the concepts of difficulty of reading, pedagogical dosage and exegetical integration.*

**Palabras clave:** *Tradición origeniana, exégesis, investigación contemporánea, pedagogía, mística integradora.*

---

<sup>1</sup> El autor es Licenciado en Patristica por el Instituto *Augustinianum*. Actualmente profesor de tiempo completo en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es jahib65@hotmail.com.

**Keywords:** *Origenian tradition, exegesis, contemporary research, pedagogy, integrative mysticism.*

## Introducción

La proximidad o lejanía que se tenga con respecto a la obra y personalidad de Orígenes Alejandrino es motivo de juicio en torno a sus afirmaciones y a su mentalidad teológica. Por ejemplo, Jerónimo de Estridón le conoció a más de cien años de distancia, lo leyó lanzándole la más ácida crítica de la historia, y, no sólo eso, sino que en complicidad con su desacreditado amigo Rufino de Aquileia le realizaron algunas traducciones de dudosa calidad.<sup>2</sup> La noble intención que estos tuvieron por acercar al Alejandrino al público latino se contaminó con el sentimiento y desconcierto cultural que les provocó el encuentro con el genio metafísico del autor, reaccionando con una violenta oposición cuya onda expansiva se prolongó en los siglos posteriores,<sup>3</sup> y así hasta avanzado el Medioevo.<sup>4</sup> Oríge-

<sup>2</sup> JERÓNIMO, *Ep.* 80,2, en *Id.*, *Obras Completas* Vol. I, BAC, Madrid 1999, 866: «Si, pues, en algún pasaje de sus libros hemos encontrado algo contrario a lo piadosamente definido por él mismo en otros lugares acerca de la Trinidad, lo hemos omitido como cosa adulterada y ajena: o lo hemos omitido, o lo hemos ajustado a la regla que hallamos haber afirmado él mismo».

<sup>3</sup> Ver E. PRINZIVALLI, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra il III e IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 82, Roma 2002. Se habla de las controversias anti origenistas y de sus diferentes expresiones. Orígenes tuvo opositores directos como sus obispos Demetrio y Heraclás, así como otros antagonistas posteriores, entre los más renombrados: Metodio de Olimpo, Eustacio de Antioquía, Apolinar de Laodicea, Teófilo de Alejandría. La mayoría de ellos lo objetaron por cuestiones dogmáticas, no exegéticas, entre las cuales figuran la antropología, escatología, cosmología y temas de carácter milenarista. Y aunque tuvo seguidores y defensores (Eusebio de Cesarea, Sócrates Escolástico, Pánfilo, Evagrio Pontico), estos no abonaron mucho a su reivindicación, es más, pudieron contribuir para colocarlo en el entredicho eclesiástico.

<sup>4</sup> Ver G. BENDINELLI, «Tommaso d'Aquino, lettore di Origene, un'introduzione», *Adamantius* 15 (2009) 103-120. Tomás de Aquino menciona a Orígenes unas 1058 veces. Lo afronta más en el plan exegético, sobre todo en su propio *Comentario a san Juan*, y a través de las constantes citas que de él hace en la *Catena Aurea in Ioannem*. Con esto vemos el reconocimiento sincero que Tomás hace del exégeta alejandrino, sin embargo, también observamos cómo comparte el ánimo natural de rechazo y admiración que tuvieron de él otros comentaristas latinos medievales. A veces lo considera *auctoritas*, sobre todo en materia exegética, agregándolo a otros doctores (ST I,1,8, ad II), y en otras como *expositio reverentialis* (exposición irreverente). Tomás somete a su oponente al juicio heresiológico, sobre todo en materia protológica y escatológica, referente a la preexistencia de las almas y a la apocatástasis, tópicos que siempre serán cuestionados en la exposición origeniana.

nes pudo tener algunos rescates durante la Reforma protestante,<sup>5</sup> pero fue hasta los siglos XIX y XX donde alcanzó su justo repristamiento. Aun así, pesan sobre él los fantasmas de la sospechosa heterodoxa; enemigo en casa y amigo contra los blasfemos (como en el episodio *Contra Celso*); sublime en cuestiones místicas, pero estrambótico en su praxis ascética.<sup>6</sup> Esto dicho para advertir que la ciencia patrística contemporánea ha visto al autor en cuestión con mayor objetividad. Mediante el tratamiento científico se han purificado los ecos legendarios de frente al análisis filológico y hermenéutico, tanto de la vida como de su obra. Sobreviven, empero, las dificultades de juicio sobre los temas de mayor importancia como el exegético, el dogmático y el espiritual. El objetivo del presente discurso es realizar un acercamiento técnico para contextualizar al lector de Orígenes en el justo enfoque de su teoría hermenéutica sobre la Sagrada Escritura, como tema fundamental de su pensamiento; presentar un breve estado de la cuestión y mostrar las tendencias de investigación en materia exegética del Alejandrino.

## 1. Orígenes en el planteamiento exegético teórico

Orígenes dejó tras de sí una estela de pensamiento, audaz, atractiva, confusa, provocativa; inició una marejada de ideas que con el paso del tiempo se ha solazado y convertido en un hermoso pero enigmático arrecife. Tratándose de un escritor antiguo, el Alejandrino no poseía la técnica positivista demostrativa a la que estamos acostumbrados, por comodidad, con la que pudiera defender una tesis, más bien él actuó con una descomunal fuerza religiosa introduciéndose en el océano de la Sagrada Escritura, sondeándola con la memoria, con el intelecto y con el espíritu de un asceta. Toda la teoría exegética está distribuida en su organismo, es decir, en su

<sup>5</sup> A. VILLANI, «Origene nella Riforma a Strasburgo. Il caso di Martin Bucer», en E. PRINZIVALLI — F. VINEL — M. CUTINO, *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2016, 517-538.

<sup>6</sup> Todavía hay quien sostiene como cierto el evento de la castración. Cf. L. VILLEY, *Orígenes lector de la Escritura* (Documentos en torno a la Biblia 31), Verbo Divino, Estella 2000, 16. La crítica histórica ha deshabilitado esa teoría desde mediados del siglo XX. Cf. H. CROUZEL, *Orígenes*, BAC, Madrid 2015, 16-17.

obra escrita, en su vida, en la interpretación que la historia ha hecho de ella. Orígenes dejó marcapies de su propuesta exegética en el *De Principiis*, en los *Comentarios*, *Homilías*, presentó una serie de esquemas conceptuales que más bien son una especie de prótesis pedagógica, como si fuesen los teoremas definitivos de una doctrina hermenéutica o de un sistema rígido, en aquello que, de por sí, parece no tener sistema.<sup>7</sup> En el colosal ejercicio sinóptico de las *Exapla* verificamos la novedad cristiana en el área filológica y lingüística, pero suponemos que muchísimas intuiciones quedaron inexpressadas en el segundo plano de sus más profundas intenciones. Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo propusieron los primeros esbozos o claves de interpretación de este sistema cuando compilaron la *Philokalia*,<sup>8</sup> una antología de textos con indicaciones exegéticas de su autor, pero ellos hubieron deseado escuchar al didáskalos, más que especular sobre el teólogo. De acuerdo con estos encuadres, podríamos suponer que el método exegético está en la voz del entrenador, más que en su tablilla.<sup>9</sup> Orígenes gustaba dejar cuestiones abiertas antes que definir un dogma, era un científico de búsqueda que prefirió dejar señales apuntando hacia innumerables orientaciones teológicas;<sup>10</sup> el sentido técnico se basa en la frase «buscad y encontraréis» (Mt 7,7), eso lo convierte en un verdadero hermeneuta.

<sup>7</sup> Ver H. CROUZEL, «Origène est-il un systematique?», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* (1959) 81-116.

<sup>8</sup> ORIGENES, *Philocalie*, Sources Chrétiennes 226, 302. Conviene la lectura de la introducción del volumen 302, preparado por Marguerite Harl sobre la hermenéutica de Orígenes (42-157), por ser un pequeño tratado sobre el tema exegético en cuestión.

<sup>9</sup> ORIGENES, *Exhortatio ad Martyrium* (EM) 51, Griechischen Christlichen Schriftsteller T 2, Koetschau: «Te doy este consejo en cuanto yo comprendo y está a mi alcance. Oro para que te sea provechoso en el presente combate. Especialmente ahora, cuando has merecido conocer mejor los misterios de Dios, has de tener mayor y más rico entendimiento, más eficiente para cuanto ha de venir hasta que lleguen a parecerse pueriles y corrientes mis palabras. Yo por mi parte pediré a Dios que tal sea tu caso. No es más importante que yo te ayude en los presentes apuros, sino que tú te ayudes por todos los medios posibles. Que tú, realmente, halles mejor ayuda con palabras más divinas, que tengas mejor entendimiento, mayor que todo humano entender por sabiduría de Dios».

<sup>10</sup> Cf. G. BOSIO — E. DAL COVOLO — M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, 290. En el mito, Hermes daba dirección a los caminantes, pero también les ponía trampas o enigmas por resolver.

La Iglesia de los primeros siglos tenía en alto aprecio el servicio de la Palabra, confiado a los apóstoles y a otros ministros, profetas y doctores que contribuyeron a la difusión del mensaje de la salvación. Orígenes no olvida esta encomienda, está en sintonía con la transmisión de los misterios como un *vir ecclesiasticus*, pedagogo de las almas. Orígenes mismo pone las dificultades del texto bíblico como preámbulo de su exposición advirtiendo que no todos pueden leer las Escrituras desde el mismo escalafón, por lo que es necesario adjuntar otras doctrinas al ejercicio exegético, como aquella del progreso espiritual y aquella otra del conocimiento místico para tener acceso al Texto Santo.

Pues bien, tal como el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu, del mismo modo también la Escritura que Dios ha dispuesto conceder para la salvación de los hombres. Por esto, nosotros explicamos de esta manera también lo que está en el libro de *El Pastor*, en que se ordena a Hermas escribir dos libros y, después de esto, anunciar él mismo a los ancianos de la Iglesia lo que ha aprendido del Espíritu. [...] Pues bien, Grapta, la que amonesta a las viudas y a los huérfanos, es la simple letra que amonesta a los niños, es decir, a las almas que aún no son capaces de dirigirse a Dios como Padre y que, por ello, son llamadas huérfanos, y amonesta también a las que ya no están vinculadas al esposo ilegítimo, pero que son viudas porque aún no han llegado a ser dignas de Esposo. Clemente, por su parte, quien ya toma distancia de la letra, se dice que envía lo dicho a las ciudades de fuera, como si habláramos de las almas que se encuentran fuera de lo corporal y de los sentidos de abajo. En cambio, el discípulo del Espíritu en persona, ya no por medio de las letras, sino por medio de las palabras vivas, recibe la orden de anunciar, a los ancianos de toda la iglesia, esto es, que se han vuelto canosos a causa de la prudencia.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> ORÍGENES, *Sobre Los Principios (Prin)* IV, 2,4 (Fuentes Patristicas 27), Ciudad Nueva, Madrid 2015, 843-847.

En este célebre pasaje de *Los Principios* se propone la escalera de la comprensión bíblica con la doctrina de los dos niveles de interpretación: material y espiritual, y sus tres sentidos: literal, alegórico y místico. La crítica ha calificado a Orígenes como alegorista y dualista platónico, o de especulativo místico con errores ridículos. Los primeros intentos por reenfocar el tema surgieron cuando se asoció la exégesis a la antropología. Acostumbrados a dicotomizar y fragmentar filosóficamente los saberes nos cuesta razonar con el criterio de integración. Por ejemplo, con Orígenes solemos separar el tema de la Sagrada Escritura respecto de su pedagogía, y más con su teología. Es claro que nuestras distinciones filosóficas alientan a visualizar cualquier tratamiento científico en partes. La lectura de este autor antiguo no solo debe ser afrontada con los criterios contextuales de su época sino tratando de entender su lógica religiosa, el antecedente de su formación juvenil,<sup>12</sup> pero, sobre todo, intentar establecer puntos de contacto con su poderosa especulación metafísica, que va más allá del platonismo. La exégesis origeniana sigue siendo un *mar ignoto* de constructos desvinculados con el resto del pensamiento cristiano helenista, el cual contiene todavía invisibles intuiciones por tratarse de una verdadera *theoría*, un método contemplativo. Esto es, Orígenes es un helenista cristiano que actúa apoyado en su fe, en la gramática y en la metafísica griega para proyectar hacia el futuro nuevas cuestiones abiertas, para seguir provocando la inteligencia de las Escrituras.<sup>13</sup>

La mayoría de los estudiosos contemporáneos de la exégesis patrística hacen referencia a dos binomios tradicionales: a) interpretación literal del texto – interpretación no literal o simbólica; b) la interpretación según el autor – el contenido teológico que el texto arroja. Por ejemplo, siempre emerge la confrontación entre el estilo antioqueno y alejandrino con respecto al abordaje del texto; énfasis sobre las reglas hermenéuticas del autor o la valoración interna del

---

<sup>12</sup> Ver R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Les Belles Lettres, Paris 1932; *La jeunesse de Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Beauchesne, Paris 1935

<sup>13</sup> Cf. P. W. MARTENS, *Orígenes y la Escritura. Vocación exegética y hermenéutica bíblica*, Sigüeme, Salamanca, 2018.

texto.<sup>14</sup> Bajo estos encuadres, el análisis define la manera específica de entender la dinámica de pensamiento del autor, la orienta, pero también la limita. Con esta distinción podemos ver el genio o los defectos del comentador, no así el grado exegético teológico real. Con Orígenes esto sucede frecuentemente porque no podemos negar que él está sumergido en el cuadro cultural de su mundo alejandrino de donde ha absorbido la sensibilidad y las técnicas literarias propias de los retóricos greco-romanos, porque ha puesto sus concepciones figurativas en la sintonía de sus antecedentes filonianos y platónicos,<sup>15</sup> porque siempre está apelando al subsidio sobrenatural divino. Esta es su manera múltiple de leer el texto.

## 2. Tres enfoques de crítica exegética contemporánea

Durante el siglo XX se gestó un interés productivo del estudio crítico de Orígenes con la aparición de las ediciones críticas de su obra, por tanto, traducciones a diversas lenguas, monografías y un torrente de artículos especializados.<sup>16</sup> Estas contribuciones han mejorado la percepción afectiva de Orígenes, al grado que Benedicto XVI ha canonizado de palabra su perfil magisterial: “Os invito –y así concluyo– a acoger en vuestro corazón la enseñanza de este gran maestro en la fe. Él nos recuerda con íntimo entusiasmo que, en la lectura orante de la Escritura y en el coherente compromiso de la vida, la Iglesia siempre se renueva y rejuvenece”.<sup>17</sup> A continuación, mostramos las orientaciones metodológicas de autores contempo-

<sup>14</sup> A este respecto Gregorio Magno establece un método simple pero efectivo: *monumenta historiae, significatio típica, moralitatis gratia*: lo que dice el texto, lo que de Dios dice el texto, lo que el texto dice a la persona y su circunstancia. Cf. GREGORIO MAGNO, Carta dedicatoria 3, *Los libros morales*, (Biblioteca de Patrística 42/1), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 70..

<sup>15</sup> P. W. MARTENS, *Orígenes y la Escritura...*, 59.89.

<sup>16</sup> Basta mencionar lo reportado en *L'Année philologique* (Aph) Brepols; H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*. Streenbrugis, Abbatia S. Petri, Brepols, Turnhout 1971; et Supplement I, 1982; et Supplement II, 1996. Destaca la gran síntesis de exégesis patristica general: Ch. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden 2006. Los intentos por reorientar la hermenéutica patristica se han multiplicado notablemente con trabajos especializados como la *Biblia patristica*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, y, por supuesto, A. MONACI CASTAGNO, *Diccionario de Orígenes*, Monte Carmelo, Burgos 2003; así como *más herramientas útiles para la Lectio Patrum*.

<sup>17</sup> Catequesis de la Audiencia general del miércoles 25 de abril de 2007.

ráneos que han dado cauce científico al estudio exegético en Orígenes, y que, a nuestro juicio, son las más representativas.<sup>18</sup>

### a. Henri De Lubac

Jesuita, perito durante el Concilio Vaticano II y cardenal en 1985, apareció con su monografía *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, publicado en París en 1950, convirtiéndose en un clásico imprescindible del tema. Destaca el enfoque que divide la exégesis en literal y espiritual, como eco directo de la lectura global de la literatura origeniana puesta en consonancia con otros temas doctrinales simplificados en el concepto de misterio, bajo el título *Le Dieu d'Origène*.<sup>19</sup> De Lubac pone a su autor en el contexto de las reacciones contra la exégesis judía y gnóstica, apegándose lo más fielmente posible a evidenciar el celo que Orígenes tiene por denunciar el error e inanidad de los judíos quienes atienden el texto revelado bajo una literalidad absurda.<sup>20</sup> Orígenes es un hombre de Iglesia que ha emprendido la búsqueda de la comprensión del Logos incorporado en la historia y de la trayectoria del Espíritu en la dinámica de la Escritura como inspiración e inteligencia.<sup>21</sup> Con estos presupuestos, De Lubac mira el tema exegético en el cuadro del pensamiento integral de Orígenes, no con la amplitud con la que, por ejemplo, Henri Crouzel y Jean Daniélou<sup>22</sup> la sintetizaron en sus respectivas monografías. La tendencia es asumir una visión origeniana con dos maneras de afrontar el texto: una, la material, cuya historicidad puede ser real o no, pero se afronta con una lec-

<sup>18</sup> Ver O. NESTEROVA, «Les interprétations modernes de la doctrine origénienne des "trois sens" de l'Écriture. Examen critique», *Adamantius* 11 (2005) 184-210. La autora hace un esquema comparativo de la teoría hermenéutica de Orígenes de acuerdo con los estudios de H. De Lubac, R. P. C. Hanson, Jean Danielou, Henri Crouzel y Manlio Simonetti. Pone el énfasis sólo en las definiciones dadas por Orígenes y a los especímenes de la doctrina en la obra de *De Principiis* IV; J. DANIELOU, *Origène comme exégète de la Bible*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur (Studia Patristica, Vol I), Berlin 1957, 280-290.

<sup>19</sup> H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Montaigne, Paris 1950, 227.

<sup>20</sup> *Prin* IV, 1,8 (Fuentes Patristicas 27)..., 819-821: «Los judíos, en justicia, debido a la dureza de su corazón, y a un deseo de aparecer sabios en sus propios ojos, no han creído en nuestro Señor y Salvador, juzgando que aquellas declaraciones que han sido pronunciadas respecto a Él tienen que ser entendidas literalmente».

<sup>21</sup> Esta temática destaca en el capítulo VII de *Histoire et Esprit*, 295-335.

<sup>22</sup> J. DANIELOU, *Origène. Le génie du christianisme*, Éditions de la Table Ronde, Paris 1948.

tura semántica (*soma-sema*; cuerpo-significado); la otra espiritual que asume las letras (*gramma*) como base tipológica para extraer el sentido profundo del texto donde interviene la inspiración divina, el Logos mismo, inaugurándose la metodología mística.<sup>23</sup> La síntesis realizada por De Lubac representa la plataforma para la comprensión espiritual de la exégesis origeniana.

## b. Richard Patrick Crosland Hanson

Este obispo anglicano de formación anglo-irlandesa destacó por la sarcástica manera de expresar sus propios puntos de vista a propósito de cuestiones teológicas y eclesiales. Siendo todavía párroco en 1959, publicó *Allegory and Event*,<sup>24</sup> que a criterio de sus comentaristas éste ha sido el primer y mejor logrado estudio sobre la interpretación bíblica sobre Orígenes en lengua inglesa. El carácter combativo de su autor lo llevó a sostener opiniones encontradas contra la iglesia de Roma, concretamente hacia Pio XII, posterior a esto criticó el fanatismo protestante y se retiró del ministerio sacerdotal gastando sus últimos años en la enseñanza y en la colaboración editorial. Este temperamento también se vio reflejado en la hostil opinión sobre la propuesta hermenéutica de Orígenes considerándola: «tortuous twisting of meaning», «gross violation of the original intention of the Biblical text»; «the balloon of Origen's speculation may soar sublimely or extravagantly into the upper air of philosophical irrelevance».<sup>25</sup> Hanson prefiere ir hacia la versión anti confesional de la historia mediante una síntesis histórico crítica del fenómeno interpretativo, no muy favorable de aquello que se ha considerado 'método alegórico alejandrino'. La visión de Hanson no renuncia al esquema tradicional del binomio exegético sobre la

<sup>23</sup> H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit* VIII, 336-373; Cf. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1961; «Le rôle de l'exégèse spirituelle dans la prise de conscience du contenu de la tradition et dans le développement du dogme», en *La Tradizione: Forme e Modi*. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 1989 (Studia Ephemeridis Augustinianum 31), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, 341-349.

<sup>24</sup> Ver R. P. C. HANSON, *Allegory & Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster John Knox Press, London 2002.

<sup>25</sup> R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1954, 104 y 188.

interpretación histórica (evento) y la hermenéutica filosófica (alegoría); privilegia la historia como medio efectivo para la revelación y manifestaciones divinas, considerando a Orígenes virtualmente ciego en este punto.<sup>26</sup> En pocas palabras, lo que aparentemente Orígenes desprecia como sentido corporal es un déficit metodológico en su visión hermenéutica, es por eso que tiene la necesidad de volcarse hacia el sentido espiritual convirtiéndolo en un complejo juego racionalista. Pareciese que Hanson va contra la reivindicación actual del Alejandrino resucitando la condena contra el alegorismo, ofrece la visión de un Orígenes signo de contradicción (y a veces contradictorio), sin embargo, son puntos de contraste para aclarar la ruta adecuada.<sup>27</sup> Hanson no duda en la grande fe que Orígenes tenía de la Escritura, concluyendo que son tres los ejes de interacción de su trabajo exegético: la Biblia misma, la interpretación de la Biblia en la Iglesia y las intuiciones propias del erudito.<sup>28</sup> Estas intuiciones son manifiestas en cada autor antiguo que, aceptadas o no, representan una aportación a comprender. Es precisamente en este punto donde Orígenes suele ser incomprendido y donde la crítica debe poner más atención en el análisis.

### c. Manlio Simonetti

El reconocido estudioso italiano agregó a la investigación origeniana actual dos trabajos complementarios: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia del esegesi patristica*,<sup>29</sup> y *Origene esegeta e la sua tradizione*,<sup>30</sup> además de numerosos artículos especializados de exégesis patristica en general.<sup>31</sup> Simonetti era destacado en sus lecciones sobre el tema origeniano y apreciado en las sedes donde

<sup>26</sup> Cf. R. P. C. HANSON, *Allegory & Event...*, 364.

<sup>27</sup> Esto mismo hicieron los teólogos luteranos del siglo XIX (Bultmann, Von Harnack, Shürer) proponiendo un método histórico crítico que ayudó a visualizar sutilezas de interpretación literaria para construir una teología católica mejor afinada.

<sup>28</sup> Cf. R. P. C. HANSON, *Allegory & Event...*, 374.

<sup>29</sup> Publicado en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23, Roma 1985.

<sup>30</sup> Publicado por la editorial Morcelliana en 2004.

<sup>31</sup> Ténganse también en cuenta *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985; y la voz «Scrittura sacra», en *Dizionario di Origene*, Città Nuova, Roma 2000, 424-437.

se presentaba.<sup>32</sup> Otro signo de recuperación histórica y literaria de Orígenes es la traducción que realizó en lengua italiana del tratado sobre *Los Principios*,<sup>33</sup> cuyo momento no podía ser más pródigo para dar un impulso sustancial a los estudios en torno al Alejandrino; fue la época donde se desplegaron, además proyectos como los congresos internacionales de *Origeniana*, animados en sus inicios por el padre Henri Crouzel; posteriormente el surgimiento del grupo italiano de investigación sobre Orígenes y la tradición alejandrina,<sup>34</sup> donde Simonetti fue alma y corazón. En el espacio de veinticinco páginas del *Lettera e/o allegoria*, el profesor Manlio realiza un verdadero resumen de los conceptos exegéticos origenianos donde también se escuchan las voces de los comentaristas contemporáneos de la obra del Adamancio.<sup>35</sup> El análisis de Simonetti manifiesta la sensibilidad de aquel que ha desgranado los comentarios exegéticos en la docencia, como quien ha hecho la *gimnasia*<sup>36</sup> exegética durante la *lectio Origenis* en un didaskaléion virtual; leyó y releió los textos,<sup>37</sup> los cuestionó en la traducción y en las aulas, los explicó a través de una buena cantidad de publicaciones, manifestando la convicción y profundidad de la comprensión hermenéutica, con la sencillez del lector agudo de Orígenes, experimentado y exigente. Él representa la canonización científica católica de la exégesis origeniana, ha hecho una escuela de este ejercicio analítico, alumnos y colegas suyos han sido estimulados por su guía entusiasta.

<sup>32</sup> Meses antes de su fallecimiento sostuvo un entusiástico comentario público en la sede del Instituto Patristico Augustinianum (2016), a propósito de las nuevas *Homilias sobre los Salmos* de Orígenes, recientemente editadas: L. PERRONE, *Die neuen Psalmenhomilien, Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, Griechischen Christlichen Schriftsteller, Origenes Werke XIII, Dreizehnter Band, De Gruyter, Berlin, 2015.

<sup>33</sup> Ver ORIGENE, *I Principi*, UTET, Torino 1968.

<sup>34</sup> Los trabajos de este grupo de estudiosos aparecen en la publicación periódica *Adamantius*.

<sup>35</sup> Simonetti apunta en el estudio introductorio de *I Principi*: «Infine è doveroso ricordare che queste note molto debbono -oltre che all'edizione del Koetschau- alle opere citate nella bibliografia, di Bardi Bürke Cadiou Chadwick Crouzel Bettencourt Daniélou Drewery Göglar Gruber De Faye Hanson Harl Karpp Kettler Koch Müller Nemeshegyi Orbe Recheis Aeby Barbel Van den Eynde Völker v. Balthasar Teichtweier Cornelis Wolfson» (p. 109). Nombres que aparecen dentro de la constelación de los más notables estudiosos de Orígenes durante el siglo XX, y a quienes hay que tener como referencia de especialización.

<sup>36</sup> *Prin* Prol. 3 (Fuentes Patristicas 27)..., 119.

<sup>37</sup> Como ejemplo, ver: M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Seconda parte, L'officina dell'esegeta. Saggi di interpretazione del testo biblico. Especialmente, 111-237.

### 3. Señales de la problemática exegética origeniana

#### a. Dificultades del lector ante el texto bíblico

Orígenes advierte que la lectura del texto bíblico es, de por sí, difícil. ¿Cómo está integrado el texto? ¿Qué dice el texto? ¿Qué encontramos en el texto? La interpretación va sobre el mensaje doctrinal, sin embargo, el lector debe buscar la inspiración, la profecía y la divinidad del Logos.<sup>38</sup> El Alejandrino tuvo la ventaja de ser educado con las bases religiosas, gramaticales y filosóficas que le sirvieron para construir un castillo técnico excepcional que ningún otro estudioso ha fabricado para el análisis bíblico, nos referimos al andamiaje de las *Hexapla* que corresponde a su propia edición del Antiguo Testamento apoyado con las revisiones de Aquila, Simmaco y Teodosión, sobre todo para facilitar la controversia entre cristianos y judíos, con el fin de demostrar la aceptación mutua de la versión griega de los LXX, y para alcanzar la genuina comprensión del texto hebreo.<sup>39</sup> La otra dificultad es la verificación histórica.

En todo caso, no es sorprendente si el carácter sobrehumano de los significados [de las Escrituras] parece no salir al encuentro de los ignorantes en cada una de las letras; pues también, entre las obras de la providencia, que abraza a todo el mundo, algunas [Dios] las muestra visiblemente como obras de la providencia, mientras otras las ha ocultado de tal modo, que parece dar lugar a la falta de fe en el Dios que administra el universo con inefable oficio y potencia.<sup>40</sup>

Los acontecimientos históricos son diferentes en la vida y en el texto, los unos pueden o no manifestar la providencia divina, y los otros verificar el hecho o significar otra cosa, que, de acuerdo con su afirmación, pueden ser objeto de verdad o de absurdo. He ahí la dificultad del sentido literal ya que no siempre dice lo que dice. Orí-

<sup>38</sup> S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, «La historia del lector y la Escritura según Orígenes (*Prin.* IV 1)», *Teología y Vida* 61/1 (2020) 9-20.

<sup>39</sup> H. CROUZEL, *Orígenes: un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 2015, 57-74.

<sup>40</sup> *Prin* IV, 1, 7 (Fuentes Patristicas 27)..., 817-819.

genes como doctor y predicador no niega la letra (historias o textos legislativos): «Nosotros defendemos a la vez la letra y el espíritu de las escrituras»,<sup>41</sup> pero la declara superada, muerta, inservible. Su noción del sentido literal es real, pero «representa un pasado que no existe más, y que no debemos revivirlo, es un sentido obsoleto; la letra fue una maqueta de arcilla; eso que se contó en la Ley y los Profetas fue necesario por un tiempo. Pero el Artista mismo ha venido por sí mismo y ha transformado la Ley que estaba en sombras de bienes futuros, en imagen de esos bienes».<sup>42</sup> La letra precede el espíritu, como Moisés precede a Jesús y como el hombre terrestre precede al celeste.<sup>43</sup> El Verbo ha puesto en los acontecimientos humanos la acción providente, sin embargo, la ha colocado tan profunda que es difícil hacer ese acto de fe, es cuando «el lector no es capaz de encontrar el significado espiritual en cada letra. La Palabra de Dios no solo revela, sino que también oculta los misterios más hondos».<sup>44</sup> La dificultad de la lectura no es la circunstancia personal del lector, ésta responde a otros cuadros culturales y técnicos para la propuesta teológica. «Frente a un interlocutor judío (Pablo ante la sinagoga) se da por supuesta la adhesión a las Escrituras (AT) y la *quaestio disputata* es la identidad de Jesús (NT). Ante un interlocutor cristiano (Tertuliano ante Marción), se da por supuesta la adhesión a Jesús (NT) y la *quaestio disputata* es el valor de las Escrituras (AT)».<sup>45</sup> La exégesis origeniana no es un constructo rebuscado, requiere del refinamiento educativo para comprender el comentario *spiritualiter*, después de haberlo explicado *simpliciter*.<sup>46</sup> Como resumen de este punto nos preguntamos: ¿quién comprende mejor la Sagrada Escritura: el hagiógrafo, el intérprete, el hombre

<sup>41</sup> ORÍGENES, *In Leviticum Homiliae (HLv)* 14, 1.2, Griechischen Christlichen Schriftsteller, T 7, Baehrens: *Nos vero, qui ex utroque genere Istrahelitae sumus, et litteram et spiritum in scripturis sanctis defendimus et litigamus adversum eos, qui ex media parte Istrahelitae videntur, et dicimus quia neque secundum litteram maledici oportet neque secundum spiritalem intelligentiam blasphemari.*

<sup>42</sup> ORÍGENES, 10, 1.

<sup>43</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit...*, 127.

<sup>44</sup> S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, «La historia del lector y la Escritura según Orígenes (Prin. IV 1)», *Teología y Vida* 61 (2020), 16.

<sup>45</sup> S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, 19.

<sup>46</sup> Cf. ORÍGENES, *Series in Mattheum* 56, (Griechischen Christlichen Schriftsteller T 11), Klostermann, Frankfurt am Main 2010..

de fe simple, el teólogo, el místico? Cuando alguno de estos afirme el pleno conocimiento, habrá terminado el empeño exegético.

## b. Dosificación y entrenamiento exegético

En el inicio de la *Exhortatio ad martyrium*, obra por demás olvidada del ambiente exegético durante toda la historia, Orígenes tiene la siguiente referencia pedagógica dirigida a dos de sus más renombrados discípulos, uno rescatado del ambiente gnóstico valentiniano y otro presbítero, seguramente docto de los misterios, ambos considerados cristianos perfectos a punto del martirio:

*A vosotros, recién destetados, ya retirados de los pechos; a cada uno de vosotros os aguarda más y mayor aflicción y más y mayor esperanza. Un poquito de tiempo, dentro de poco, con desprecio os hablarán lenguas extrañas* (Is 28, 9-11, LXX). Por tanto, tú, Ambrosio, que santamente temes a Dios, y tú, Protócteto, tan piadoso, ya no vivís según la carne o como niños en Cristo (1 Cor 3, 1). Vuestra estatura espiritual ha crecido (Lc 2, 52). Vuestra comida ya no es necesariamente leche sino alimento sólido (Heb 5, 12). Como aquellos a quienes llama Isaías *recién destetados y retirados de los pechos*, escuchad lo que anuncia el profeta a los que han sido ya destetados, a los atletas.<sup>47</sup>

La distinción de los tres sentidos de la Escritura corresponde a una distinción educativa, no necesariamente exegética, porque todo lector tiene derecho a convivir con el Palabra divina, y en el cristianismo no existen castas espirituales. Orígenes es un didákalos, un catequista que se dirige a un público variado,<sup>48</sup> con *honestiores* y *humiliores*. Durante los primeros decenios del siglo II la religión cristiana era considerada buena sólo para los ignorantes y fanáticos. En cambio, Orígenes demostró también su importancia entre las clases intelectuales altas, llevando adelante una política

<sup>47</sup> *Exhortatio ad Martyrium* 1.

<sup>48</sup> Eusebio de Cesarea siempre lo refiere como catequista: *Historia Eclesiástica* VI 3,3; 3,8;14,11;15, BAC, Madrid 2002.

cultural que representó un giro en la historia del cristianismo, basta citar sus encuentros con el gobernador de Arabia y con la madre del emperador Alejandro Severo, Julia Mamea, y el reconocimiento por parte del filósofo Porfirio. Sin embargo, Orígenes estableció dos niveles de entrenamiento teológico entre los *rudes* y aquellos que pueden ya alimentarse de carne.<sup>49</sup> Esta es una figura didáctica, una invitación a deglutir los contenidos bíblicos con el nivel de preparación espiritual que se posea.<sup>50</sup>

A continuación, se añade: *Por la tarde comeréis carne, y por la mañana os saciareis de panes* (Ex 16,13). También de esto querría saber en qué orden reciben los judíos los dichos del profeta. ¿Qué conclusión se sacará de que por la tarde coman carne sin pan, o por la mañana pan sin alimento? ¿Qué se muestra aquí del don divino y de la dispensación de la gracia celestial? Nosotros, para quienes *el Verbo se ha hecho carne* (Jn 1,14) al fin del siglo y en la tarde del mundo, decimos que el Señor puede ser reconocido en la carne que tomo de la virgen. En efecto, esta carne del Verbo de Dios no es comida ni por la mañana, ni al medio día, sino por la tarde, como dice Juan: *Hijos míos, es la última hora* (1 Jn 2,18). No te asombres de que el Verbo de Dios sea llamado también *carne* y *pan*, leche e incluso legumbres, y que sea llamado con diversos

<sup>49</sup> M. SIMONETTI, «Orígenes catecheta», *Salesianum* 411 (1979) 300. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I.43.3: «El alimento —el Señor Jesús, el Logos de Dios— es espíritu hecho carne, carne celestial santificada».

<sup>50</sup> Orígenes gusta de la figura alimenticia de 1 Cor 3, 1 para marcar la diferencia entre fieles simples y avanzados. Cf. C. BLANC, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», *Didaskalia* 6 (1979) 3-20. Asombra el poco interés que Orígenes pone en los versículos de Ez 3,3 y Ap 10,9, a propósito de "comer el libro", como un signo exegético fuerte. Los menciona en dos pasajes del *Conta Celso* (1,48; 6,6), BAC, Madrid 2001, 82; 393: «Ahora, pues, los bienaventurados profetas, que hallaron ese sentido divino, ven divinamente, oyen divinamente, gustan de igual modo; huelen, por así decir, con sentido no sensible, y tocan por la fe al Logos, de quien les viene una emanación que los cura, y así veían lo que escriben haber visto, y oían lo que dicen haber oído, les pasaban cosas parecidas a las que escriben, como el comerse el volumen de un libro que se les daba». Y agrega: «Así Ezequiel recibe el rollo de un libro, escrito por delante y por detrás, en que había lamentaciones, cantos y ayes, y, por mandato de la palabra divina, se come el libro, para no escribirlo y entregarlo a los indignos. Y de Juan se escribe haber visto y hecho algo semejante». Tal parece que este es un acto sublime que pertenece a otro nivel de comprensión divina propio de los profetas, y del cual el intérprete no tiene nada que decir. Cf. E. A. DIVELY LAURO, *Reconsidering Origen's Two Higher Senses of Scriptural Meaning: Identifying the Psychic and Pneumatic Senses* (Studia Patristica 34), 306-317.

nombres según las capacidades de los creyentes o la posibilidad de los que le reciben. En este tiempo, cuando todavía estamos en el principio, no podemos comer la carne del Verbo, esto es, no somos todavía capaces de la perfecta y consumada doctrina. Pero después de largos ejercicios, después de gran progreso, cuando ya estemos próximos a la tarde y casi tocamos el mismo fin de la perfección, entonces podemos ser capaces de un alimento más sólido y más perfecto.<sup>51</sup>

Los *Comentarios* exegéticos de Orígenes representan el modo más alto de enseñanza en el didaskalión de Alejandría. Éste, fundado por Panteno y reformado por Clemente, era considerado una escuela para catecúmenos, pero rápido alcanzó un destacado nivel académico de escuela filosófica. Acerca del nivel educativo inferior es difícil determinar qué pudo realizar Orígenes, todo se reduce a la mención de su oficio de predicador homilético, con lo cual exhortaba y edificaba a los oyentes.<sup>52</sup> Anunciando el método de abordaje educativo en el prólogo del *De Principiis*, Orígenes distingue la *regula fidei* y las *quaestiones*; los Apóstoles han transmitido claramente eso que es necesario para la fe de todos los cristianos y al mismo tiempo han dejado a la investigación las razones más profundas y la naturaleza de otras cosas, querían dar a los amadores de la sabiduría la ocasión de un *exercitium*.<sup>53</sup> Orígenes considera las oscuridades de la Biblia como la invitación al ejercicio, sea a los datos de la fe apostólica, sea a los pasajes difíciles de las Sagradas Escrituras, confirmando la coincidencia de la búsqueda teológica *in genere* y de la interpretación bíblica *in specie*.<sup>54</sup> En efecto, se puede hablar de una exégesis tricotómica en Orígenes (cuerpo, alma, espíritu - simples, avanzados, perfectos) como simple distinción pedagógica, evitando mantenerla como una infranqueable epistemología clasi-sta. Todo bautizado tiene en potencia las facultades para sortear las

---

<sup>51</sup> Ver ORÍGENES, *In Exodum homiliae* (HEx) VII, 8 (Sources Chrétiennes 321), Cerf, Paris 1970, 230-235.

<sup>52</sup> M. SIMONETTI, «Origene catecheta», 303; también ver A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Dipartimento di storia dell'Università di Torino, Franco Angeli, Milano 1987, 65-127.

<sup>53</sup> Ver ORÍGENES, *Commentarii in Matthaeum* (CMT) XI, 12 (Sources Chrétiennes 162), Cerf, Paris 1985, 329-335.

<sup>54</sup> Ver H. CROUZEL, *Orígenes: un teólogo controvertido...*, 229-237: *Una teología en búsqueda*.

dificultades de la Escritura, de su letra y de su profundidad. Por eso, una vez purificados, iluminados por la gracia, los fieles a quienes Orígenes predicaba son ilustrados con la homilía, que no es poca cosa.<sup>55</sup> En cambio, los alumnos en el *didaskaléion* reciben una formación en cuatro etapas. Ellos inician con el aprendizaje de la lógica y de la dialéctica, eso que les hará capaces de argumentar y de distinguir entre las opiniones aquellas que son más especiosas y al mismo tiempo más seductoras sobre el sentido del texto. Después Orígenes pasa a la física, la cual permite admirar razonablemente el mundo, en lugar de hacerlo en manera irracional. En la física él introduce la geometría y la astronomía. La tercera etapa es aquella de la ética. Orígenes enseña a los jóvenes las cuatro virtudes clásicas, la justicia, la sabiduría, la templanza y el valor, a la cual agrega la paciencia y la piedad. Después viene la cuarta etapa, marcada por la enseñanza de la teología. Esta etapa es en realidad doble. Ella comporta al inicio el estudio de la filosofía y de los poetas, y lo más importante, la lectura de las Escrituras constituye la fase más alta de esta etapa.<sup>56</sup>

En este nivel del análisis, Orígenes hace notar que las cuatro etapas de la educación de los jóvenes no corresponden a las tres partes de la filosofía, tales que Orígenes las despeja en su prefacio al *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*: la ética, la física y la epóptica.<sup>57</sup> Dos diferencias son notables: la lógica está ausente y la ética precede a la física. Para Orígenes, las tres par-

---

<sup>55</sup> G. BARDY, «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle: les homélies d'Origène», *Revue Apologétique* 45 (1927) 513-566; 679-691: Orígenes se preocupa evidentemente de instruir, pero aún más de moralizar (681). Tenemos ante nosotros a un sacerdote, encargado de distribuir a los fieles el pan de la palabra divina, y se da todo entero a su deber. Sin duda, él sabe que tiene consideraciones, que no se puede decir todo delante de las almas débiles. (681). Él es bueno y paciente, no se pone en cólera (685), manifiesta sobre todo su ternura hacia los catecúmenos, quienes son la parte escogida del rebaño (686). Se muestra pleno de indulgencia hacia los pecadores (687). El sacerdote de Cesarea siente profundamente la necesidad de Dios (688).

<sup>56</sup> Cf. ORÍGENES, *Com. in Canticum canticorum (CCt)* Prol. 3, 1-15, Sources Chrétiennes 375, Cerf, Paris 1991, 129-139. G. DORIVAL, «Origène et ses disciples», en G. FILORAMO (a cura di), *Maestro e Discepolo, Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Morcelliana, Brescia 2002, 157-179.

<sup>57</sup> Cf. *CCt* Prol. 3, 1 (Sources Chrétiennes 375)..., 128-129. Epóptico hace referencia al vidente de lo secreto, el perfecto, el testigo ocular. Término propio de los misterios de Eleusis. El texto latino respeta el término griego (*epoptice*), mientras que los traductores lo han entendido como

tes corresponden a las tres etapas del progreso espiritual y a los tres libros escritos por Salomón: los *Proverbios*, que están llenos de máximas, permiten la purificación moral; el *Eclesiastés*, que habla de las cosas físicas y distingue las cosas vanas de las cosas necesarias, comprende el desprendimiento del mundo sensible; el *Cantar de los Cantares*, que habla de la relación de amor entre el alma y Dios, enseña el deseo y la contemplación de las cosas divinas. El catecumenado alejandrino fue de carácter eminentemente litúrgico pastoral (*kérygma*, *didajé*, *mistagogía*), como lo fue en general para Iglesia antigua; la teología (*didaskalía*) se proyectó hacia los fieles avanzados académicamente; la formación a los perfectos (mártires y confesores) debió tener una más sutil y desafiante pedagogía exegética (*theoria mystiké*). La exegesis origeniana depende intrínsecamente de la dosificación según el desarrollo espiritual del creyente y de un específico entrenamiento ascético.

### c. Mística, misterio e integración exegética

Orígenes ha diseñado un taller de exégesis cuyo andamiaje radica en la *akribeia*, en el análisis minucioso de todas las grafías de la Escritura; es una palestra donde el lector realiza la gimnasia del entendimiento.<sup>58</sup> Sin embargo, la finalidad última de la praxis hermenéutica está en alcanzar el arte contemplativo. El cristiano que aspira a la perfección se prepara a contemplar los misterios y la verdad. Este tipo de creyente tiene premura por cultivar la *theoria mystike* de la Ley y de los Profetas.<sup>59</sup> Henri De Lubac apunta: “La relación entre tipología – alegoría no son para Orígenes sino la relación entre dos grados de profundizar al interior de un mismo género; esto es más bien una relación análoga a lo que existe entre la teoría y la práctica; no se ve por qué la práctica sería más profunda

---

contemplación. De cualquier manera, es un concepto que flotaba en el ambiente helenista como conocimiento perfecto de la verdad pura.

<sup>58</sup> En GREGORIO TAUMATURGO, *Discurso de agradecimiento* VII, BAC, Madrid 2001, 600, se lee: «La cosa no fue fácil ni sin dolor al principio, pues dirigía sus discursos a quienes no estaban aún acostumbrados ni ejercitados en seguir la razón; pero a la postre nos purificaba. Mas nos hizo aptos y nos preparó bien para la recepción de las palabras de la verdad».

<sup>59</sup> ORIGENES, *Contra Celso* II, 6, BAC, Madrid 2001, 113; H. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 375-382: *Vocabulaire de la contemplation*.

o más misteriosa que la teoría”.<sup>60</sup> La exegesis representa, entonces, toda la práctica analítica durante la lectura del texto. A ésta le falta un grado místico que sólo puede ser conferido por el Logos divino, quien está presente en todo momento, desde la primera vez que el creyente toma el libro y come, sea como lactante o como sabio, como aquellos que ya posee la dentadura para triturar la carne y la sangre del Cordero.<sup>61</sup> El cristiano escucha la Palabra con los oídos del hombre interior,<sup>62</sup> no con el oído carnal-literal sino con la percepción trascendente. El Verbo, que es la palabra subsistente del Padre, consigue con la encarnación una doble relación a sí mismo, porque toda creatura es una expresión de la Palabra, y, por tanto, hace relación a Dios, comparable a aquella de la letra a su sentido.<sup>63</sup> Toda creatura racional, después, siendo una vida, una interioridad, una palabra, reproduce en su ser este primer dualismo trascendente: su cuerpo es la expresión, la letra de su alma. Por eso el exégeta, más que filósofo del texto debe convertirse en un místico que busca la unión y los placeres doctrinales que ofrece el Esposo divino.<sup>64</sup> El Logos no está presente en acto sino en los corazones preparados para escucharlo, de donde saldrá el agua viva, el agua del Espíritu Santo.<sup>65</sup> Es en este punto donde la doctrina del Misterio toma el rol capital de la «subjetividad», largamente desarrollada en la admirable doctrina sobre los sentidos interiores y el discernimiento de los espíritus. Sin este complemento, la teología «objetiva» del Misterio permanecería incompleta. El hombre por sí solo no puede enseñar la teología porque construirá siempre una antropología, es necesario que el Maestro interior abra los sentidos interiores.<sup>66</sup> El vasto dominio de la Palabra que se extiende desde el Logos personal, a través de la sabiduría humana y la conciencia, hasta el hu-

<sup>60</sup> H. DE LUBAC, “*Typologie*” et “*Allégorisme*”, RSR 34 (1947) 221.

<sup>61</sup> ORÍGENES, *Commentarii in Iohannem (Cio)* X, XVIII, 103 (Sources Chrésiennes 157), Cerf, Paris 2006, 144-145. Se trata, por tanto, de la sacramentalidad y soteriología de la Palabra.

<sup>62</sup> El culmen del entrenamiento de los cristianos perfectos es percibir al Logos con los sentidos espirituales. Ver K. RAHNER, «Le debut d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origène», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932) 113-145.

<sup>63</sup> ORÍGENES, *In Genesim homiliae (HGn)* III, 2 (Sources Chrésiennes 7), Cerf, Paris 2011, 115.

<sup>64</sup> Ver ORÍGENES, *CCt* I, 2,8 (Sources Chrésiennes 375)..., 196-197.

<sup>65</sup> Cf. ORÍGENES, *HGn* XIII, 2 (Sources Chrésiennes 7)..., 216.

<sup>66</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Parola e mistero in Origene*, Jaca Book, Milano 1991, 50.

milde signo de la letra es una realidad sacramental anterior a cada sacramento particular. Su materialidad es, en modo inmediato, el símbolo eficaz de la presencia del verbo entre nosotros. Así como el Verbo pudo encarnarse en un cuerpo, analógicamente podrá «encarnar» en nuestras almas; la Palabra se ha cristalizado en una «letra» para vivir en nuestros corazones. En este sentido, la letra fue condición necesaria de la acción interior de la gracia.<sup>67</sup> Luego entonces, el agente unificador es el Logos. La verdadera *anagogé* (sentido oculto) e *hyponoia* (comprensión interna) del Texto Sagrado es el descubrimiento del Verbo mediante su acción reveladora.<sup>68</sup>

Orígenes se ha preguntado si acaso vale la pena escribir tantos libros, cuando el Libro de la Vida, donde está todo lo necesario para encontrar la verdad, ya está ahí: la Escritura porque fue inspirada por Dios.<sup>69</sup> En Cristo, no sólo está el Principio, está el Medio y el Fin de toda vida, todo lenguaje inteligente para la salvación. La contextura de este único lenguaje del Hijo de Dios es contextura de *vida y muerte*. Toda la obra de Orígenes está impregnada por un propósito primordial: interpretar con rigor coherente los significados de la Escritura, teniendo en cuenta que es *un único libro* que comunica a los hombres los designios salvíficos de Dios. Como es posible apreciar, Orígenes logra presentar una *visión unitaria* de la salvación de Cristo, la visión de este gran especulativo logra comunicar *el único lenguaje de la vida* que reconcilia todos los contrarios en el *Verbo de Dios hecho Hombre*,<sup>70</sup> en quien se integran todos los sentidos, las visiones y profecías, las lecturas y los métodos de interpretación posibles.

---

<sup>67</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, 73-74.

<sup>68</sup> Ver M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Patristica Sorbonensia, Du Seuil, Paris 1958.

<sup>69</sup> Cf. ORIGENES, *Prin IV*, 1,1 (Fuentes Patristicas 27)..., 793.

<sup>70</sup> Ver A. EDWARDS, «Vida y muerte, la unidad del lenguaje total, según Orígenes», *Stromata 35* (1979) 147-166; también, E. ALBANO, «Dall'eternità alla storia: l'unica rivelazione del Logos nelle sue manifestazioni. Percorsi della rivelazione soprannaturale nel pensiero di Origene», *Apulia Theologica* 2,1 (2016) 153-181.

## Conclusión

Orígenes es un lector que plantea muchas maneras de leer el texto revelado, pero estas no están desvinculadas, las integra el Espíritu que las inspiró, ya que «no hubo un Espíritu en los hombres de la antigua dispensación y otro en los que han sido inspirados en el advenimiento de Cristo».<sup>71</sup> Este alejandrino, erudito cristiano, fue un hombre de Iglesia, leía desde el impulso de la fe, lo cual lo convirtió en teólogo, fue un lingüista que despreció la retórica ornamentada y fútil para dar paso a la elocuencia del Verbo en el texto mismo, fue el filósofo que renunció a la dialéctica por dedicarse a la contemplación del Misterio. Rechazó el literalismo, peor no la letra, se dedicó a ella para extraer de esos pozos la fuerza divina que está privada de reglas. Espiritualizó el significado del texto, la alegoría la comprendió como una lectura no literal apoyada en las figuras, tipos y enigmas presentes en los oráculos y profecías internas de la Escritura. El Adamancio dejó notas claras dentro de una pedagogía exigente para lograr la visión “cara a cara” de Dios. Delante de la dificultad percibió la utilidad (todo el texto es útil para la salvación);<sup>72</sup> en confrontación con la oscuridad interpretativa aplicó más enigma (entrenamiento alegórico);<sup>73</sup> para alcanzar la visión del Misterio, contemplación (iluminación divina).<sup>74</sup> Estas notas nos han orientado en el curso de la historia para captar la importancia de esta propuesta exegética, sin embargo, siempre la cuestión siempre permanecerá abierta para interpretar el pensamiento original del autor. No podremos encontrar a un nuevo Orígenes, a un exégeta completo, su ideal nos remitirá siempre a la insistencia del esfuerzo ascético, específicamente sobre el conocimiento de Dios Padre por medio del Hijo<sup>75</sup> que conduce al hombre, por la vía del progreso espiritual, hasta la meta de la deificación. Por tanto, el verdadero alcance exegético no lo da el método sino el Logos.

<sup>71</sup> ORÍGENES, *Prin* Prol. 4, FuP 27.

<sup>72</sup> Cf. ORÍGENES, *Phil* 6; *CMt* 16, 12; *CMtS* 89; *HNm* 3, 2; *Hlos* 15,3.

<sup>73</sup> Cf. ORÍGENES, *Prin* 4, 2,4; *HLv* 5, 1; *HNm* 9, 7.

<sup>74</sup> Cf. ORÍGENES, *CMt* 17, 22; *CCt* 2, 6; *Clo* 6, 257.

<sup>75</sup> Ver H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 395-398: *Le vocabulaire de la connaissance*.

Concluamos con las palabras de Lorenzo Perrone que se refieren a un Orígenes descubierto en una última instantánea de su acontecer exegético:

En los nuevos sermones tenemos muchos pasajes que nos testimonian cómo el Alejandrino, a pesar de la edad avanzada, estaba todavía en búsqueda de otras explicaciones de la Escritura. Como deja entrever la conclusión de la *Homilía sobre el Salmo 74*, un intérprete de la Biblia como él consideraba ser —es decir un *didaskalos* del tipo que Orígenes ha buscado ser durante toda la vida, tomando inspiración del modelo del mismo Logos—, por contraste con las profesiones de gramático y de filósofo que después de un cierto tiempo terminan repitiendo sus enseñanzas, no podía menos de estar empeñado en una interpretación susceptible de renovarse continuamente a sí misma.<sup>76</sup>

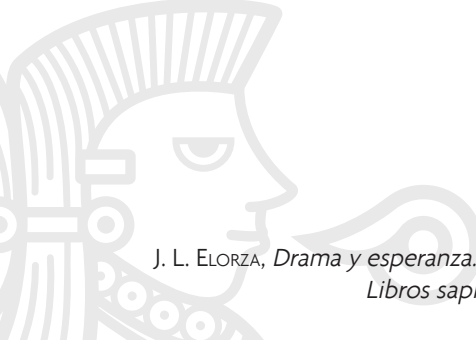
---

<sup>76</sup> Ver L. PERRONE, «El último Orígenes: el descubrimiento de las *Homilías sobre los salmos* en el código de Munich», *Salmanticensis* 62 (2015) 43-66. Leemos en la homilía sobre el Salmo 74, ORÍGENES, *H74Ps* 6 (f. 161v): Ἐγὼ δὲ ἀπαγγεῶ εἰς τὸν αἰῶνα, ψαλῶ τῷ θεῷ Ἰακώβ (Sal 74,10). Ὁ διδάσκαλος καὶ κύριος ἡμῶν τοσαῦτα ἔχει μαθήματα ὡς ἀπαγγέλλειν οὐκ ἐπὶ δέκα ἔτη, ὡς ἀπαγγέλλει γραμματικὸς καὶ οὐκ ἔχει τί διδάξει οὐδὲ ὡς φιλόσοφος ἀπαγγέλλει παραδιδούς καὶ οὐκέτι ἔχει καινότερόν τι εἶπη, ἀλλὰ τοσαῦτά ἐστι τὰ μαθήματα τοῦ Χριστοῦ ὥστε αὐτὸν ἀπαγγέλλειν εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα: «*Y yo lo anunciaré por siempre, salmodiaré para el Dios de Jacob* (Sal 74,10). El maestro y Señor nuestro tiene tanto enseñanza como anuncio, no entorno a diez allegados, como anuncio gramático, y no tiene que enseñar tampoco como filósofo que anuncia tradiciones, y de ningún modo tiene novedades qué decir, sino que es la enseñanza de Cristo en cuanto él la anuncia hacia la eternidad completa». La traducción es nuestra.



# RECENSIONES





## RECENSIONES

J. L. ELORZA, *Drama y esperanza. El ser humano interrogado por la realidad. Libros sapienciales*, Verbo Divino, Estella 2017, 374 pp.

Francisco Nieto Rentería

---

La obra José Luis Elorza, *Drama y esperanza. El ser humano interrogado por la realidad. Libros sapienciales* forma parte de un repaso de los textos del Antiguo Testamento realizado por el mismo autor, desde el ángulo de la antropología teológica.

El autor incluye bajo el concepto “libros sapienciales” los cinco libros identificados comúnmente como tales (Proverbios, Job, Qohélet, Jesús Ben Sirá y Sabiduría), más dos obras que pueden ser incluidas en otras categorías: Cantar de los Cantares y Salmos.

El libro de los Salmos incluye, ciertamente, algunos salmos que pueden ser identificados con propiedad como sapienciales (1, 37, 73 y 119 entre los más conocidos) y segmentos de ese género dentro de muchos salmos, pero también puede ser incluido en la categoría “literatura poética”; el libro del Cantar de los Cantares difícilmente puede ser catalogado como “sapiencial” en razón de su contenido, aunque ha sido considerado dentro de esa categoría en razón de la suposición tradicional de que su autor es Salomón, el rey sabio por excelencia en las tradiciones de fe de Israel.

Dentro de la obra, el autor distingue entre “libros sapienciales” y Cantar de los Cantares y Salmos, aunque al final queda la impresión de considerar los siete libros como “sapienciales”. Quizá el factor humano, existencial, sea el punto de contacto para que el autor los incluya en la misma categoría.

A nivel metodológico, la aproximación existencial a los textos resulta de gran interés e imprime a la obra riqueza y valor especial. Las preguntas propuestas al final de las secciones fortalecen los planteamientos testimoniales a lo largo de la obra. En realidad, la experiencia es un elemento esencial de la tarea sapiencial, y la aproximación antropológica y actualizante que propone Elorza ofre-

ce enorme riqueza a la obra, lo mismo en segmentos particulares como en su conjunto.

El orden elegido para presentar los libros sapienciales revela el modo predominante de comprensión de la literatura sapiencial: partiendo del principio de la retribución, sostenido como fundamento en el libro de los Proverbios, la actividad sapiencial pasa por etapas de crisis (Job y Qohélet), para luego experimentar cierta recapitulación (Jesús Ben Sirá) y finalmente enfrentar retos nuevos en contextos de helenismo (Sabiduría).

El modo de abordar cada libro resulta apropiado para un círculo de lectores amplio y variado: podría entenderse como un comentario a los libros sapienciales, al Cantar de los Cantares y a los Salmos, pero no sigue con rigor metodológico cada sección de los libros presentados; y sin embargo, muchos elementos de un comentario están presentes; podría ser entendido como una introducción a los libros en cuestión, pero no sigue la secuencia sistemática de una introducción; y sin embargo, los elementos introductorios están presentes, aunque no sean lo primero en aparecer, sino lo último, como dando oportunidad a que los interesados en cuestiones de ese tipo tengan al alcance la información que necesitan; podría ser entendido como una obra que acerca de modo inicial a los lectores interesados en los libros sapienciales, pero ofrece mucho más que datos iniciales; la ausencia de notas a pie de página abonaría a lo primero, pero la bibliografía atestigua el trabajo de alguien versado en el tema, que ofrece recursos suficientes y bien propuestos, tanto para principiantes como para lectores de nivel intermedio y hasta para aquellos de nivel universitario; en cualquier caso, la bibliografía que se ofrece es aquella que puede ser encontrada en castellano.

Después de abordar cada libro en particular (los sapienciales, el Cantar de los Cantares y los Salmos), el autor dedica la última sección de la obra a recuperar el horizonte amplio de los escritos que conforman el Antiguo Testamento; en este ejercicio, los libros abordados en esta obra encuentran sentido más completo como parte del conjunto.

La lectura de la obra *Drama y esperanza. El ser humano interrogado por la realidad. Libros sapienciales*, de Jesús Elorza resulta bastante recomendable para quien quiera encontrarse con propuestas sólidas, comprometedoras y bien documentadas de los libros sapienciales, el Cantar de los Cantares y los Salmos.



Presentación <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	311-314
Hijos de Dios y Nefilim (Gn 6,1-4) <i>Javier Quezada del Río</i>	317-332
La visión antropológica de la riqueza y la pobreza en el libro del Eclesiástico <i>Hugo Alberto Chávez Jiménez.</i>	333-363
El samaritano humanizado. Acercamiento antropológico a Lucas 10,25-37 <i>Tomás Montesinos González</i>	365-388
El lenguaje místico de Pablo en 2 Cor 12,1-10 y otros pasajes. Estudio fenomenológico del lenguaje paulino y su aportación a la exégesis <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	389-425
Enfoques y señalamientos internos en la exégesis de Orígenes. Breve estado de la cuestión, una cuestión siempre abierta <i>José Alberto Hernández Ibáñez</i>	429-450
Recensiones <i>Francisco Nieto Rentería</i>	453-455
Índice	457