

ABM 2021

Antropología bíblica

32



32° Asamblea de la Asociación de Biblistas de México

Antropología bíblica

México 2021

Responsables de la edición:

José Manuel Suazo, Carlos Vargas y Konrad Schaefer

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro
por cualquier medio, sin permiso escrito del autor

Índice

Presentación.....	5
¡Qué es el ser humano para que lo visitas! (Sal 8). Antropología del Gn 1-11	
Konrad Schaefer, osb	8
«Todo el que viene a la luz...» (Jn 3,21).	
Aproximación a la antropología del cuarto evangelio	
Carlos Alberto Santos García	24
Variantes textuales de Isaías 53 y posibles implicaciones teológicas	
José Estrada Hernández.....	33
La enfermedad y la salud en la Biblia (<i>Un acercamiento Bíblico-Pastoral</i>)	
Javier Rojas Mena.....	47
La visión antropológica de la riqueza y la pobreza en el libro del Eclesiástico	
Hugo Alberto Chávez Jiménez.....	62
Los discípulos de Emaús en clave relacional (Lc 24,13-35)	
Héctor Ubaldo González Ortega	82
El humano, ¿custodio de la creación? Inquietudes desde el perspectivismo bíblico	
Gabriel Fierro.....	92
El tiempo lineal de la Apocalíptica	
Raul Duarte Castillo.....	100
La formación de los sentidos en el Evangelio Según Marcos	
Ramón García Reynoso	104

PRESENTACIÓN

Del 26 al 28 de enero de 2021 se realizó la XXXII Asamblea Nacional de Biblistas de México. En esta ocasión, debido al confinamiento por el COVID-19, fue en modalidad virtual. Las nuevas plataformas permitieron que se llevara a cabo con la calidad y rigor científico de siempre.

El tema de la Asamblea fue la Antropología Bíblica y eso hizo posible las diferentes ponencias que en esta publicación se integran. Las investigaciones permitieron hacer un recorrido desde los datos del Génesis, pasando por los profetas, los sapienciales, hasta llegar a los evangelios, concretamente Marcos y el IV evangelio.

Konrad Schaefer, OSB, dictó la conferencia “*¿Qué es el Ser humano para que lo vistas! Antropología del Gn 1-11*”; en ella expuso el modo en el que el autor del Génesis trazó la creación según el plan de Dios y cómo el hombre, infectado por la codicia, la envidia, la corrupción social, el abuso sexual y la soberbia, introduce desorden donde el Creador había puesto armonía y bondad. Siempre es Dios quien, luego de cada transgresión, interviene a favor de la vida, eligiendo, sanando, levantando, construyendo, amando su creación. En Abraham se abre la puerta de la esperanza, mostrando así, el amor que Dios le ha tenido al hombre que se manifestará con sublimidad en Jesucristo.

Carlos Alberto Santos García, expuso la conferencia “*«Todo el que viene a la luz...» (Jn 3,21). Aproximación a la antropología del cuarto evangelio*” en la que presentó las cuestiones profundísimas que esconde el Cuarto Evangelio con respecto al tema a la

libertad, tema que, a su juicio, yace tras el asunto de la antropología; esto ha permitido constatar que la cuestión antropológica se desdobra en una cuestión soteriológica que pone en suspenso la pertinencia de la obra salvífica del Hijo de Dios, permitiendo constatar que existe un ser humano libre y responsable, capaz de vivir hasta las últimas consecuencias el fruto de su encuentro con la luz. En contraste existe, también, la dramática posibilidad de permanecer en la ceguera-oscuridad. Al final no basta el deseo del amor salvífico de Dios sobre el hombre; es también necesario que, conociendo este amor, el hombre lo desee y opte por Él.

José Estrada Hernández presentó las “*Variantes textuales en Isaías 53 y posibles implicaciones teológicas*”. Luego de su ardua presentación de las diversas fuentes y versiones, anima a vencer la tentación de excluir alguna variante textual por considerarla deficiente o reelaborada, tanto como el deseo de encontrar el texto más perfecto, que reflejara la tradición más antigua. El autor propone que no hay que descartar las tradiciones textuales, sino de integrarlas en la medida de lo posible, reconociendo su valor histórico y teológico, comprendiendo que, detrás de ellas, se encuentra una comunidad de fe que ama a Dios y quiere preservar su experiencia divina por medio de la escritura.

Javier Rojas Mena dictó la conferencia “*la enfermedad y la salud en la Biblia*”. Desde un recorrido transversal de la historia, con enfoque cultural y antropológico disertó que la enfermedad y el mal no tienen la última palabra. La Sagrada Escritura deja al descubierto que Dios siempre tiene la última palabra. Siempre triunfa Dios,

el bien, la vida. En este sentido, acoger la fragilidad es arriesgarse a ser vulnerable. Es asumir el riesgo de perder algunas referencias para dejarse confrontar por algo nuevo, por el sufrimiento y la fragilidad del otro, mismas que indudablemente nos remiten a nuestra fragilidad.

Hugo Alberto Chávez Jiménez, expuso “La visión antropológica de la riqueza y la pobreza en el libro del Eclesiástico”, Donde se presenta el contraste entre el rico bueno y el rico sin entrañas, así como del que sería el peor retrato frente a la mejor imagen del pobre, descubriendo que el pobre ideal es una persona humilde, sencilla, temerosa de Dios. Reconoce la grandeza del Señor y su pequeñez, se sabe una creatura 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, humillada. Con una moderada estima de sí mismo, piadoso, manso, amable, amigable, dulce, pacífico, bondadoso y fiel.

Héctor Ubaldo González Ortega presentó su conferencia sobre “*Los discípulos de Emaús en clave relacional (Lc 24,13-33)*”, donde expuso, en estos términos, los diferentes entramados relacionales contenidos en el pasaje de Lucas, al que hace referencia: la pertenencia de los dos discípulos al proyecto de Jesús, ya que se identifican con su mensaje y con su forma de actuar. Sus perspectivas aparecen en el entramado relacional de las esperanzas mesiánicas políticas y militares que había en algunos sectores del pueblo de Israel, asimismo, la red de relaciones interpretativas en las que ellos ubican el acontecimiento pascual de Jesús.

Gabriel Fierro Nuño expuso “*El humano, ¿custodio de la creación? Inquietudes desde el perspectivismo bíblico*”. El autor dejó

abierta la cuestión para continuar el estudio y la comprensión respecto del rol singular de los humanos en la creación, enfatizando que, lo que hace distinto al humano del resto de la creación es su conocimiento del bien y del mal. Señaló que la Biblia no es antropocéntrica, sino teocéntrica. La creación está ahí para alabar a su Creador, no como esclava de la humanidad.

Raúl Duarte Castillo participó con la conferencia: “*El tiempo lineal de la Apocalíptica*”, donde presenta el contraste de concepciones horizontales y verticales de la historia, presente la primera en los sinópticos y la última en la concepción de Juan. Expone, también, las diversas comprensiones semita y griega en lo que al tiempo refiere. Así como el pensamiento repetitivo del tiempo, que ha dado lugar al concepto griego de historia. El género apocalíptico ha desarrollado una concepción del tiempo que seguía al modo oriental de pensar y de componer. Comprender el puesto del hombre en el cosmos permite comprender la relación del hombre con el tiempo.

Ramón García Reynoso cerró con la conferencia, “*La formación de los sentidos en el evangelio según san Marcos*”. Luego de la explicación progresiva de la formación de cada sentido a cargo de Dios, quien siempre toma la iniciativa, considera la urgencia de favorecer la formación de un auténtico corazón; expresión de todo el mundo interno de la persona: la formación de la boca, expresión de todo el mundo de la comunicación; de las manos, expresión de todo el mundo de la ejecución. La formación del corazón, de los ojos, de la boca, de los oídos, de la nariz y de las manos configura a la persona como tal y, luego, como discípulo.

El lector tiene en sus manos las ponencias de la XXXII Asamblea Nacional de Biblistas de México, lo que le permitirá acercarse a las

aguas profundas y siempre frescas de la Sagrada Escritura, la cual siempre es luz para la vida y lámpara que guía los pasos.

Pbro. José Manuel Suazo Reyes

CAPÍTULO PRIMERO

¡Qué es el ser humano para que lo visitas! (Sal 8).

Antropología del Gn 1-11

Konrad Schaefer, osb

La Creación aprobada¹

El prólogo del Génesis presenta el mundo creado en perfecta armonía —«Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno»² (Gen 1,31)—. El relato inicia con la oscuridad por encima del (hebreo) *tēhôm* («caos») y el *rûăj* de Dios que aleteaba sobre las aguas (1,1). El sexto día Dios pronunció, «Hagamos al ser humano»³ a nuestra imagen y semejanza» (1,26), criatura destinada a mandar peces, aves y animales del mar, cielo y tierra; el hombre y la mujer, icono de Dios, corona la creatividad de Dios (1,27.31)⁴, y

1. En este artículo hago referencia al documento de la Pontificia Comisión Bíblica «¿Qué es el hombre? (Sal 8:5). Un itinerario de antropología bíblica» (30 de septiembre 2019). [Ref. PCB 2019]

2. En las citas del texto bíblico, adoptamos la versión CEE; in ciertos casos habrá pequeñas variantes, por fidelidad al texto original o preferencia al oído latinoamericano.

3. En el presente estudio empleo el término inclusivo «hombre» como sinónimo de «ser humano», en su complejo como varón y mujer, que en ocasiones en el uso es exclusivo, referente al varón. El contexto aclara su valor, en sí ambiguo. También en la Biblia hebrea el *'ādām* indica tanto el ser humano genérico (Gen 1,27) como el varón (Gen 2,19.23), uso que también vale para el sustantivo *'iš*, que designa hombre/varón en oposición a la «dona» (*'iššāh*) (Gen 2,24). Cf. Ref. PCB 2019.

4. Según el relato que sigue y complementa el capítulo 1, el *'ādām* es la

el mismo Creador afirma que «era muy bueno»⁵. Este dato prepara una serie de leyendas que narran cómo el pecado estropea la perfección de la creación. El autor narra cómo el Señor modeló al hombre (*hā'ādām*) del barro del suelo (*hā'ādāmāh*), le prestó su respiración⁶ y lo colocó en el jardín para que lo cultivara (2,7.15);

primera obra de la creación y a quien todo está subordinado (Gen 2,7). Gen 2,4-25; se fija en el estado de la primera pareja y resulta una exposición más detallada sobre la fabricación del ser humano y su domicilio, el jardín.

5. Al realizar su obra los días anteriores, Dios vio que toda era buena (vv. 4, [8, LXX], 10, 12, 18, 21); lo mismo después de la creación de los animales terrestres el sexto día (v. 25).

6. En hebreo, modeló el *'ādām* del *'āfār* de la *'ādāmāh*, al cual «insufló en su nariz aliento de vida». El teólogo hebreo no piensa en la composición por cuerpo y espíritu. La diferencia entre un cuerpo vivo y uno muerto es el don divino de respirar; en la muerte se suprime esta función, como se constata en Sal 104,29-30, «escondes tu rostro, y se espantan, retiras el aliento y expiran y vuelven a ser polvo; envías tu espíritu, y los creas, y repueblas la faz de la tierra». Ahora el hombre, imagen de Dios (1,26-27), está encargado de cuidar el jardín (2,9.15); es polvo, tomado del suelo y al suelo destinado a retornar (Gen 2,7; 3,19), criatura privilegiada, si frágil, destinada a dominar la tierra (1,26-28), pero con existencia

observó que «No es bueno que el hombre esté solo», y le dio la ayuda idónea [«frente a él»], por lo cual de su «lado» construyó a la mujer (2,18.22)⁷.

La lectura sincrónica presenta el cosmos como resultado de la creatividad de Dios, a quien le interesa el modo en que diversos integrantes se relacionan entre sí. El varón y la mujer que administran el paraíso tienen todo árbol a su alcance, con una sola restricción: el «árbol del conocimiento del bien y del mal ... el día en que comas de él, tendrás que morir» (2,17)⁸. Según esta exposición, el varón y la mujer tenían el don preternatural de la integridad (v. 25): «los dos estaban desnudos, pero no sentían vergüenza uno del otro», su naturaleza libre de luchas inferiores, su inclinación sometida a su origen, Dios. El autor-teólogo pone de relieve la solidaridad y la armonía entre el hombre y la tierra, entre varón y mujer, y entre criatura y creador.

A lo largo del prólogo el autor-teólogo relata el pecado en sucesivas etapas que empaña la perfección primigenia; le interesa la esmerada atención de Dios para rescatar a su criatura de las consecuencias de su trasgresión. Reflexiona sobre la libertad del hombre y cómo su libertad repercute en la sociedad. A pesar de

confrontada con la muerte. Cf. PCB, parag. 22.

7. El texto no especifica la pieza anatómica, sino dice «de un lado de él» (hebreo *šēlā'*, traducido «costilla», 2,21). La idea es que «hombre y mujer» son «un lado frente al otro lado», similares en su naturaleza y llamados a estar «uno al lado del otro» como una ayuda, un aliado. (Cf. PCB, parag. 156.)

8. El hombre era mortal por naturaleza, pero el alimento del árbol de la vida (v. 9) conservaba su salud y servía como profiláctico de la muerte.

que se desvíe de su naturaleza, Dios siempre se manifiesta pro-vi-da respecto al ser humano.

Dejando atrás el escenario de la creación (Gen 1-2), Gen 3 esboza la escena legendaria en el jardín del Edén⁹: una serpiente que habla con una mujer; cualidades extraordinarias atribuidas a dos árboles; Dios que pasea «por el jardín a la hora de la brisa» (3,8), fabrica túnicas de piel para vestir al fallido Adán y a su mujer (3,21), y coloca querubines con «una espada llameante» para bloquear acceso al jardín. La simbología invita al lector a reflexionar la antropología teológica. Resulta una reflexión sobre quién es el hombre, cómo su pecado degrada su naturaleza y cómo Dios conserva su dignidad y lo restaura¹⁰.

A lo largo del prólogo¹¹ el escriba reflexiona temas básicos, como la armonía de la creación, la dignidad del ser humano como responsable de su medio ambiente, el complejo de las relaciones, la extensión global del pecado, el final infeliz del proyecto imperialista como Babel. A lo largo de once capítulos se esboza el mítico árbol genealógico hasta Teraj, originario de Ur de los Caldeos (Babilonia) y padre de Abrán (11,26-12,1)¹². El conjunto es un

9. El género «legendario», más que «histórico», es evidente en la escenografía.

10. Cf. CPB, parag. 295.

11. Por detalle sobre la teología de Gen 1-11, ver el estudio de K. SCHAEFER, «La trasgresión, la sentencia y la misericordia en Génesis 1-11», *QOL* 72 (2016), 311-347.

12. En la última genealogía (11,10-32) nace Abrán, colocado al final de una lista de diez, desde Sem hasta el hijo de Teraj, quien comenzará la historia de su pueblo elegido por Dios. Todas las «generaciones» desde

ciclo narrativo de fallas emblemáticas en el desarrollo humano, que responde a la cuestión de cómo y de dónde es el hombre, relato que presenta al creador siempre listo para salvar. El conjunto retrata a un pueblo que cuestiona su propia naturaleza y su relación con Dios.

Trasgresión, sentencia e indulto (lectura sincrónica)

En cada leyenda de Gen 3-11 se percibe un patrón tripartito: la trasgresión del hombre, seguida por la sentencia y el indulto, prueba de la misericordia. Dios fabricó ropa para su criatura desnuda y asistió en el nacimiento de Caín; protegió la vida del homicida y permitió el crecimiento de la familia; concertó la alianza con Noé a favor de la vida. Después de Babel, el discurso de Dios a Abrán señala un giro en la narrativa y provee la bendición para «todas las familias de la tierra» (12,3). ¿No sería una evocación de todos los hijos e hijas de Adán —el uso de *'adamah* – כָּל מִשְׁפָּחַת הָאָדָמָה –, que recuerda la materia prima de Adán, en lugar de *'erets*. Por el indulto cada sentencia divina se vuelve hacia el bien del ser humano: «Por mi vida—oráculo del Señor Dios—que yo no me complazco en la muerte del malvado, sino que se convierta y viva» (Ez 33,11)¹³.

El prólogo, como una serie de cortometrajes, presenta las relaciones de varón y mujer, el cometido del ser humano respecto a la creación, el riesgo de decidir para sí mismo el bien y el mal, las

la bendición original del creador (1,28) conducen hasta Abrán, que tiene dificultad en generar una familia por la carne, pero sí genera una familia por la obediencia de la fe. Cf. CPB, parag. 210.

13. Citado por PCB, parag. 318.

relaciones fraternas, los efectos fatídicos de la codicia, el descuido de los derechos humanos, el abuso sexual, el final infeliz de un proyecto como Babel. Cada episodio proyecta el misterio humano y responde a la pregunta: «¿por qué somos cómo somos?», y afirma la intención de Dios para salvar. Como resultado, el teólogo, bajo la luz del Espíritu, diagnostica la condición humana con sus fallas e inclinaciones; el conjunto identifica las fallas e inclinaciones del ser humano que limitan su libertad, y eso, para prevenir el pecado.

Las cinco trasgresiones forman un esquema:

3,1-24: en el jardín, la ruptura vertical con Dios desquicia todas las relaciones

4,1-16: la crisis lateral, la fraternidad, incitada por la envidia

6,5-13: la corrupción y «violencia» (hebreo, *jāmās*) globalizada

9,18-38: la crisis en familia (lateral), el descubrimiento de la «desnudez» de Noé

11,1-9: Babel pretende ganarse prestigio sin tener en cuenta a Dios

Hagamos una lectura antropológica del Gen 3-11; trazaremos el esquema recurrente de la trasgresión, la sentencia y el indulto, con implicaciones para la hermenéutica. Comienzo con las dos trasgresiones que enmarcan el texto, la trasgresión en Edén y la de Babel.

La trasgresión de los padres (Gen 3,1-24)¹⁴

El relato del paraíso no atribuye la naturaleza humana no causa ni excusa para la tentación y la caída. El estímulo viene desde afuera, la serpiente intrigante, que sacude la conciencia de la mujer y del hombre¹⁵ quienes habían recibido todo de Dios con la sola restricción que, si se la traspasan, merecen la muerte. El relato da a entender que «el conocimiento del bien y del mal» (cf. 3,9) es propio de Dios.

¿En qué consiste el conocimiento?¹⁶ No es la omnisciencia; ni antes ni después del pecado el ser humano sabe todo. Tampoco equivale al discernimiento moral, la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, porque ya antes del pecado el hombre y la mujer tenían esa aptitud racional. El conocimiento privado del hombre es la facultad de decidir por sí mismo su bien y su mal y actuar de acuerdo con la propia decisión¹⁷.

14. Para una interpretación concisa del relato de la tentación (3,1-7), ver PCB, parag. 296-300.

15. En Job 1, 6, «el *Šatān*» (con artículo) no es nombre propio (lo será en 1 Cr 21,1). Desempeña el oficio de fiscal, investigador o «patrulla» en la tierra, distinto de los «hijos de Dios», escéptico de la integridad del hombre, ávido de que Job se equivoque cuando desencadena sobre él toda adversidad. El *Satān* duda de que Dios haya tenido éxito con la creación del hombre íntegro.

16. PCB, parag. 275 reflexiona sobre en qué consiste esta ciencia distinguida.

17. Cf. PCB, parag. 18. De una manera radical, el hombre que trasgrede su límite y se hace reo de muerte traiciona el «soplo de vida» (*nišmat ḥayyîm*) que le hace un «ser viviente» (*nepeš ḥayyāh*, v. 7). Este «soplo

Provocada por la serpiente, la mujer contempla el beneficio de comer del fruto prohibido: era nutritivo, estéticamente atractivo y cotizado para lograr el «conocimiento», la autonomía moral. La prohibición no la detiene a «experimentar» tanto el mal como el bien: «Entonces la mujer se dio cuenta de que el árbol era bueno para comer, atrayente a los ojos y deseable para lograr inteligencia; así que tomó de su fruto y comió. Luego se lo dio a su marido, que también comió» (v. 6). Implícita en el relato es la condición de que, para conservar la vida, la criatura, «imagen y semejanza de Dios», dotada de la *rûāj* divina¹⁸, se someta al creador. De su respuesta a la serpiente, la mujer se muestra consciente de que el postre de la rebeldía sería la muerte (3,3): «del fruto del árbol que está en mitad del jardín nos ha dicho Dios: “No comáis de él ni lo toquéis, de lo contrario moriréis”».

Miremos con detalle el momento en que entra en escena la serpiente «astuta»¹⁹, quien sugiere que Dios reserva para sí mismo

de vida» es más que la respiración que lo mantiene vivo; establece una distinción entre el animal y el ser humano: recibe una misión vicaria (2,15); el don divino lo convierte en ser relacional (2,18.22-24), dotado de discurso (2,20.23), de libertad y responsabilidad por la tierra y las demás creaturas.

18. En Gen 1,2, el espíritu que se cierne sobre las aguas preside la obra de la creación, mientras que en 2,7 se dice que *’ādām* se hizo vivo porque el creador respiró su «aliento» de vida. Los términos «espíritu» (*rûāj* [«viento», «soplo vital»]) y «aliento» (*nešāmāh*) son sinónimos (Is 42,5; Job 27,3; 33,4; ver también Zc 12,1), pero el primero tiene una gama de significados más amplia y un mayor uso. Cf. PCB, parag. 60.

19. La «serpiente» (*nājāš*) desempeña un papel decisivo (vv. 1.2.4.13.14). El narrador afirma que «fue el más astuto entre los animales del campo

una «ciencia» para que el hombre no se le parezca: «¿Conque Dios les ha dicho que no coman de ningún árbol del jardín?», y la mujer corrige la equivocación: «Podemos comer los frutos de los árboles del jardín; pero del fruto del árbol que está en mitad del jardín» —pero ahora, exagera la prohibición— «ha dicho Dios: «No coman de él ni lo *toquen*, de lo contrario morirán» (vv. 1-3). Cuando recalca la prohibición, la serpiente distorsiona la verdad y engancha a la mujer. En la oferta previa, Dios recalcó el regalo magnánimo: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, tendrás que morir» (2,16-17). La oferta tiene dos partes: El hombre dispone de todo, con una sola

creado por Dios», que sugiere interpretar el relato a base de la comparación, entre la «astucia», habilidad de comprender las cosas y aprovechar por el engaño, y la «inteligencia» o «sabiduría» que capacita al hombre para reflexionar, discernir y elegir el bien. Aquí la falta de este género de sabiduría tiene consecuencias dramáticas. Con un juego de palabras el narrador señala que por una parte hay un carácter «astuto» (*‘ārûm*) (v. 1) y frente a él dos seres «desnudos» (*‘ārûmmîm*) (2,25). Si la desnudez inocente (2,25) pudiera interpretarse como inocencia e intimidad de amor entre el hombre y la mujer, aquí sugiere una vulnerabilidad no física, sino intelectual y moral, una desventaja que se hará evidente a los ojos de los mismos humanos después del pecado (v. 7). La «astuta» serpiente confunde la verdad con algún atractivo, como el cebo que esconde el anzuelo del pecado. En una primera instancia Dios había hecho la serpiente (v. 1), como todos los animales, como «ayuda» al hombre (Gen 2,18.20); aquí, en cambio, se presenta como adversario; esto demuestra cómo el don se vuelve maligno, cuando no esté conforme a la prescripción de Dios. En conclusión, el ser humano comprueba su sabiduría frente a la prueba si sabe reconocer y rechazar el engaño. Cf. PCB parag. 296.

excepción²⁰. La serpiente se enfoca en la restricción, y su engaño consiste en ofuscar el don generoso, el del jardín, del alimento prolífero, que incluye el fruto del árbol de la vida.

Otra forma de entender la oferta es como si Dios hubiera dicho: «Todo es tuyo, pero si comes de todo, arriesgas la vida». La codicia y la avaricia matan al grado que cancelan la necesidad de vivir en relación. Según esta interpretación, con su limitación Dios protege al ser humano de la muerte, que resulta cuando se encierra en sí mismo. El argumento es evidente: agarrar todo para sí mismo, hacerse autosuficiente, cierra la puerta a la relación —a la alianza, concepto básico en la antropología bíblica. El don inestimable es la vida común, evidente con la observación: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle a alguien como él, que le ayude» (2,18). Poner límite a nuestro poder de adquisición mantiene vigente la relación y enriquece la vida. El teólogo lo sugiere cuando comenta: «Los dos estaban desnudos ..., pero no sentían vergüenza uno de otro» (2,25). Desnudos, eran conscientes de sus limitaciones. Al ver y saber que otra persona es distinta, uno se da cuenta de que no es todo y no lo puede todo, y esta verdad permite un encuentro, donde los sujetos reconocen sus limitaciones y no se avergüenzan de su vulnerabilidad. Si todos piensan, actúan y poseen lo mismo, se acaba el intercambio y la comunidad se

20 Hay un límite para la oferta; Dios le pide al hombre que se abstenga de comer el fruto de un solo árbol, ubicado próximo al árbol de la vida (2,9). La prohibición provoca la codicia de tener todo, que ofusca la generosidad del donante; por lo tanto, elimina a Dios, pero, al mismo tiempo, determina el fin del hombre que vive a base de ser don de Dios. Solo respetando el mandamiento, el hombre se distingue del creador, cuya presencia está señalada por el árbol prohibido. Cf. PCB, parag. 274.

estanca. Las diferencias permiten la relación entre varón y mujer y entre Dios y el ser humano. Cuando Dios hizo a su criatura libre de decidir, aceptó la limitación de no ser la totalidad de la existencia, con el resultado de que también el mismo Dios entrara en relación. Según el texto, el creador se dirige a su criatura y le regala todo el jardín, con excepción de un árbol. Cuando el hombre traspassa este límite y oscurece la distinción, cortocircuita la relación, se avergüenza de su desnudez y se esconde, y opta por la muerte.

La mujer y el hombre consideraron la restricción como obstáculo a la vida plena. Sí, lograron el «conocimiento» —la «experiencia»— deseada, la autodeterminación del bien y del mal, con resultado catastrófico: la armonía de sus relaciones se perdió y los condujo a un espiral de dominación y violencia. En la sentencia, la amistad entre la mujer y la serpiente acabó en hostilidad entre ellas y entre sus descendientes (literalmente, «semilla», hebreo *zera*²¹); la atracción natural de la mujer por el varón se rebajó a una lucha de dominación y sumisión²¹; para cultivar y cosechar su comida,

21. Se dice que la mujer está «atraída» por el hombre (v. 16b). El sustantivo *tešûqāh* (anhelo, pasión) tiene una connotación negativa, como en Gen 4,7, donde se atribuye al «pecado» agachado en la puerta, listo para atacar al hombre; pero también tiene valor positivo, como en Ct 7,11, donde expresa el amor del novio por la novia. Del hecho que la expresión de 3,16b sigue la referencia sobre la procreación materna (v. 16a), alude al impulso de la mujer de buscar al hombre para realizarse como madre. A este impulso el «dominio» del hombre (*māšal*) se juxtapone. En general, aquí se alude a la autoridad del esposo sobre su esposa, disposición que se interpretaría como un castigo. Se cree que el pecado ha alterado la relación entre el hombre y la mujer, introduciendo la dominación de uno sobre el otro. Se agrega que la atracción (sexual), como

el ser *humano* es condenado a luchar contra el *humus*, su materia prima (vv. 15-16. 18-19). En hebreo, el juego de palabras, «[Dios] dijo a *Adán* [*ʾādām*] [...] maldito *el suelo* [*hāʾādāmāh*] por tu causa» (v. 17)²², manifiesta la enajenación radical de sí mismo cuando trasgrede su naturaleza y rompe la armonía en la creación²³.

¿En qué consistía la trasgresión de los progenitores, que se transmite como una condición grabada en sicología? ¿Qué puerta hacia la muerte identifica el antropólogo? Su error fue creer lo que la serpiente insinuó: que Dios es egoísta; se vale del privilegio del «conocimiento del bien y del mal», como un déspota cerrado a las relaciones recíprocas; el error fue despreciar las limitaciones que favorecen el crecimiento y el desarrollo de la vida.

El indulto consiste en proteger a los seres humanos, mediante el gesto simbólico de prepararles pieles para revestirse (3,21). Después de la maldición, el primer acto del hombre fue dar nombre

queda claro en Ct 7,11, también es parte de la naturaleza del hombre, así como el deseo de paternidad; ahora, si el «dominio» no pretende ser una opresión, sino además una disciplina para una recta decisión, concluimos que incluso el esposo, de alguna manera, tendrá que responder a la esposa. Esta posibilidad de entender el texto será menos forzada si consideramos las consecuencias para el hombre. Cf. PCB, parág. 321.

22. En hebreo, el vínculo entre el hombre y el suelo es obvio; se emplea el vocablo *ʾādāmāh*, suelo, como contraparte al *ʾādām*, humanidad (compara el español «humus» y «humanidad»).

23. Dios anuncia el «sufrimiento» (*ʾiṣṣābôn*, vv. 16 y 17), que llega a tocar el potencial de la mujer y del hombre. Para ella es generar hijos, para aquel, su trabajo; ahora Dios marca esas actividades con un signo de dolor y fatiga, para remarcar a los humanos que no son Dios. Cf. PCB, parág. 320.

a su mujer, Eva, por ser la madre de la raza, y «con la ayuda del Señor» (cf. 4,1) nació la familia. La saga continua con otra trasgresión, y otra, y culmina con el intento de la sociedad de consolidarse y construir para sí una ciudad y una torre sin tomar en cuenta a Dios. La reflexión antropológica del prólogo del Génesis comienza con el pecado en el paraíso y concluye con la dispersión de la humanidad de la ciudad de Babel, dejando atrás un intento de construir una torre y un nombre para sí.

Una ciudad y una torre: la sociedad se recluye en sí (Gen 11,1-9)

Una vez que el diluvio abandona la tierra, Dios orchestra la extensión de la humanidad, «*Sean fecundos, multiplíquense y llenen la tierra ... y domínenla*» (9,1.7; cf. 1,28). El teólogo esboza el tronco común, el mapa de los pueblos, territorios e islas que brotan de Noé (Gen 10)²⁴, hasta que surge una sociedad que desea alcanzar el cielo por sus propios artificios (11,4).

Una interpretación de Babel sigue la siguiente línea: motivada por la soberbia, la sociedad intenta fraguar su unidad, sin tomarse en cuenta a Dios: «Vamos a construir una ciudad y una torre que

alcance el cielo ... no sea que nos dispersemos por la superficie de la tierra» (v. 4). El proyecto refleja la tensión entre la diversidad y la uniformidad del grupo que se expresa con voz unánime: «*Vamos a preparar ... Vamos a construir ...*» (vv. 1.3-4), y esto para evitar la extensión heterogénea. Su empresa solidaria se contrapone a la diversificación endémica en la creación. Frente al proyecto humano, en una caricatura burlesca, Dios *baja* a investigar el proyecto y poner en evidencia su pretendida altanería; como sentencia, confunde el lenguaje, «de modo que ninguno entienda la lengua del prójimo».

En su contexto, la leyenda es el parteaguas entre la prehistoria y los patriarcas. En el marco del prólogo, la trasgresión en el jardín consistía en la autodeterminación respecto al bien y al mal. En Babel, la sociedad entera ignora a Dios, y quiere cancelar su diversidad y la necesidad de relacionarse entre sí. Privar a los individuos de su distinción para lograr la identidad colectiva perjudica el desarrollo y la iniciativa personal²⁵. Dios aplicó una medida preventiva: confundir su lenguaje para resaltar las diferencias entre personas y sociedades²⁶. La diversidad, para coexistir, requiere acuerdos y alianzas que enriquecen la comunión, mientras cada

24. Los nombres de los hijos de Noé son epónimos. En el Génesis los individuales suelen representar entidades políticas. Conforme a la genealogía, el mundo se reparte en tres, de donde se delinean las relaciones entre los pueblos: un tercio, descendiente de Jafet, lo constituyen indoeuropeos y pueblos marítimos (vv. 2-5). Otro tercio, Cam (vv. 6-21), incluye las razas adversas al pueblo de Israel: Babilonia, Egipto, Asiria, y Canaán, el pueblo autóctono de la tierra prometida a Abrán. Otro tercio se conforman los semitas del Medio oriente, primos hermanos por consanguinidad y suerte histórica.

25. Por otro lado, sacrificar la identidad del grupo a favor de un individualismo exagerado, pone en peligro la supervivencia del grupo.

26. En Hechos de los Apóstoles, el primer Pentecostés cristiano recuerda Babel. Para la fiesta en Jerusalén las gentes llegaban de todas partes, hablaban lenguas distintas; sin embargo, entendieron en sus lenguas nativas a los apóstoles, quiénes contaban las maravillas de Dios en su propia lengua.

parte reconoce y vive en las limitaciones y valora las diferencias complementarias²⁷.

Resumen de la primera y la quinta trasgresión

Dos episodios muestran de qué manera el hombre estropea la imagen de Dios impresa en su persona. En el jardín el hombre y la mujer excedieron su límite y se apropiaron del privilegio de Dios. Luego, el pueblo de Babel intentó exaltar su uniformidad a costa de sus diferencias. Las dos leyendas denuncian ciertas inclinaciones que se oponen al plan de Dios a favor de la vida. El antropólogo del Génesis presenta a Dios que desea la unidad de la familia y favorece las diferencias que ocasionan relaciones sinceras. En su contexto, Babel demuestra cómo la trasgresión afecta la familia humana. Previamente, el teólogo presentó la diversificación en la familia de Noé (Gen 10), compuesta de más de setenta descendientes que se extienden hacia tres «continentes». Cada clan tiene nombre propio, y juntos forman una familia extendida en los tres continentes, fruto de la bendición (9,1.7, «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra»). Según la tabla etnográfica (10,8-12) Nemrod, entre los camitas, hijo de Cus, era cazador y fundador de ciudades, entre otras, de Babel y Nínive. Cuando consideramos la leyenda en su contexto, percatamos de cómo, al sobrevalorar una civilización²⁸, se pierde de vista las demás culturas, y por la

27. Léida esta leyenda desde la perspectiva del exilio, la ciudad construida según el plan de Dios es Jerusalén, un tema repetida en los profetas del siglo sexto (cf. Is 2,2-3; 60; Ez 11,16-17; 12,15; 20,34-41; 34,5-6.12; Zac 14,17).

28. Cf. Gen 4,17; 11;4. Caín, fundador de la primera ciudad, fue el antepasado de los ganaderos, los músicos, los herreros y quizá de las mujeres

altanería de un pueblo todos sufren. A pesar de que existen ciertas posturas particulares o colectivas que empobrecen al ser humano y conducen a la muerte, sobresalen otras que conservan la diversidad, fomentan la vida, favorecen el crecimiento espiritual y el desarrollo de un pueblo²⁹.

La prehistoria no termina con la trasgresión y la dispersión de los pueblos. Para completar el tripartito esquema –trasgresión, sentencia, indulto– se espera la elección de Abrán y su familia, vehículo de la bendición y salvación para todos los pueblos.

Después de haber trazado el marco del prólogo, las trasgresiones de Edén y Babel, consideremos las restantes: dos que se centran en la familia, la de Caín y la de la «desnudez» de Noé (4,1-16; 9,20-27), y un tercero, la generación de Noé, en que la corrupción alcanza una dimensión global (Gen 6-9).

alegres de la vida urbana (4,17.20-22; la hermana de Tubalcaín se llama Naama, que significa «gustar, agradar; ser agradable», etc.). En la leyenda de la torre, se censura una civilización urbana que se enaltece en perjuicio de la diversidad de pueblos.

29. Agradezco a A. WÉNIN, «Le lieu du spirituel: L'affrontement au mal (Une lecture des "péchés originels")», *Devenir des spirituels aujourd'hui* (Centre d'études théologiques de Namur, 1990), 45-58, por su lectura incisiva y la exposición del texto.

«¿Dónde está tu hermano?» (Gen 4,1-16)³⁰

La leyenda de Caín y Abel reflexiona una cuestión perenne, que tiene que ver con la voluntad de Dios y una inclinación tóxica en las relaciones humanas. A esta cuestión se agrega la sociología y el comercio, ya que Caín se convierte en el dueño de tierras fértiles, mientras Abel es pastor, sin terrenos propios. Los términos «pastor de ovejas» y agricultor, que designan la división laboral de los primeros humanos, se complementan. El antropólogo del Génesis visualiza la dominación del hombre, representada por Abel, sobre los animales (cf. 1,28; ver también 2,19-20): «*dominen* los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales»; luego designa el oficio de Caín, el trabajo originario de su padre, «El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín [...], para que lo guardara y lo cultivara» (2,15).

Más que los oficios, la rivalidad entre hermanos y sus horribles consecuencias, el antropólogo se ocupa de las relaciones entre Dios y Caín, entre Caín y el suelo que lo reclama, y la sociedad donde le toca merodear. La trama comienza cuando ambos hermanos ofrecen las primicias de su labor: «El Señor se fijó en Abel y en su ofrenda, pero no se fijó en Caín ni en su ofrenda» (vv. 4-5).

La leyenda de una familia creciente concluye con el crimen y la enajenación del criminal (vv. 1 y 16). Al teólogo le interesa el in-

centivo y las consecuencias de eliminar a un hermano, el consiguiente destierro del agrícola homicida de la tierra (el *'ādām* de la *'ādāmāh*). De por sí, las relaciones familiares son complejas: cómo se relacionan la madre o el padre con sus hijos, los padres y sus hijas, los hermanos entre sí —es un campo extenso en el análisis psicológico y sociológico—. La leyenda de Caín y Abel considera la relación entre hermano y hermano; aún más, sondea la fractura o disfunción en la sociedad.

No explica por qué aprueba el sacrificio de Abel (vv. 3-5), por qué la parcialidad hacia uno de los hermanos³¹. Nada explícito inhabilita a Caín o reprueba su ofrenda; sin embargo, su descalificación es necesaria para el argumento. Entre otros motivos, al autor le interesa la predilección del «hijo menor» (cf. Gen 25,23), al igual que Isaac a Ismael, Jacob a Esaú, Raquel a Lía, Judá (o José) a sus hermanos mayores, David a sus hermanos³². En la familia del Medio Oriente sería estándar que el primogénito ocupara la posición privilegiada. Pero el teólogo recalca una y otra vez que Dios se rompe con las costumbres. Cuando Dios pasa por alto su ofrenda, Caín se fija en la parcialidad hacia su hermano, perdió de vista a Dios, se desanimó (literalmente en hebreo, «decayó su semblante/

31. Es asunto del Dios — (cf. Ex 33,19), «pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero»—.

32. Más tarde, los intérpretes justifican la preferencia de Abel. Del hecho de que no agradara a Dios su ofrenda se deduce que Caín ya escatimó su ofrenda legítima. Juan escribe que Caín mató a su hermano «Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas» (1 Jn 3,12; cf. Heb 11,4).

30. Ver el estudio de L. ALONSO SCHÖKEL, «¿Dónde está tu hermano?» *Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Asociación Bíblica Española; Verbo Divino, Estella 1990), 21-43. Además de reflejar la rivalidad entre pastores y agricultores y denunciar el fratricidio, la leyenda medita el manejo de la envidia y el resentimiento.

rostro»), y el resentimiento lo encauzó hasta el fratricidio³³. El teólogo afirma que Dios permite la inequidad entre hermanos; narra las incongruencias y tensiones, que son sombras que se sufren en las relaciones³⁴.

Dios le pregunta a Caín: «¿Por qué te enfureces y andas cabizbajo?» y le expone las opciones: «Si obras bien, ¿no habrá alivio?» (vv. 6-7)³⁵. Le invita a examinar su motivo. Cuando le pregunta, «¿No estarías animado si obras bien?», afirma que la virtud conlleva su propia recompensa. Luego, le advierte: «Si no obras bien, el pecado [*jatāʿl*] acecha a la puerta y te codicia, aunque tú podrás dominarlo». Como sus padres en el jardín, Caín es capaz de una respuesta noble.

33. El narrador invita al oyente a meditar la envidia que conduce al pecado. Algo la provoca: el privilegio ajeno, los dotes y talentos, la belleza o riqueza. Cada ser humano se enfrenta con su Abel, un rival fantasma, cuyo realce encarna la injusticia percibida y la parcialidad de Dios.

34. El Génesis narra la experiencia de incongruencias y tensiones. Se responde con compasión, o bien actúa, como Caín, motivado por la envidia y el enojo, quien «se enfureció y andaba abatido» (v. 5). Frente al favoritismo de Dios a su hermano, la tristeza remonta hasta la violencia, o bien, la impotencia, o el sujeto exige una justificación de parte. La envidia del bien otorgado a otra persona constituye una trampa contra la fraternidad. En voz de Dios, el texto resalta el peligro, «como un animal agachado en la puerta» que, aunque amenazante, puede ser «domesticado» (4,7). Es la voz de la conciencia que exige discernimiento; se dirige al interior del hombre, para que decida «actuar bien» y supere la tentación. Cf. PCB, parag. 237.

35. El hebreo del v. 7 es oscuro.

El teólogo invita al lector a reflexionar sobre la disposición moral³⁶. Proyecta el pecado como un animal agazapado³⁷ a la puerta, ávido para lanzarse sobre su presa; amenaza desde afuera, pero cuando ataca, vence al sujeto desde adentro. El pecado personificado codicia a Caín. El término *tēšûqāh*, «ansia, pasión, codicia», connota un deseo desordenado³⁸; es la sombra, como la lujuria o la sensualidad del amor. En el mundo de Caín y Dios existe una inclinación que amenaza con destruir tanto a Abel como a Caín. El teólogo reflexiona cómo la emboscada trabaja para la destrucción de la persona³⁹. El discurso de Dios sugiere otra opción: «te codi-

36. La opción sobre el manejo del resentimiento es «hacer el bien» o no. El teólogo añade una precaución: al hacer el bien, dominará su envidia, se hará más fuerte que el forcejeo interior que lo acecha como una fiera. Para animarlo, Dios añade «tú podrás dominarlo [hebreo, *mšl*]»: la mejor opción sería domesticar la naturaleza bestial que habita su interior.

37. En hebreo, *robēš*, «agazapado y acechando».

38. El mismo vocablo se emplea para el impulso de la mujer hacia el hombre después del pecado: «tendrás *ansia* de tu marido, y él te dominará» (3,16; véase Ct 7,11).

39. Caín cita a su hermano en el campo y, sin testigos, lo mata (4,8). El fratricidio no solo implica el incentivo de la envidia, sino que se disfraza de engaño y mentiras. Dios se hace presente, con una pregunta: «¿Dónde está tu hermano, Abel?» (4,9a), y hace que el asesino se dé cuenta de la ausencia de alguien con quien entraba en relación. La respuesta esquiva toda responsabilidad: «No sé. ¿Soy el guardián de mi hermano?» (4,9b). El intento de negar los hechos es absurdo ante Dios que oye el mudo grito de sangre desde el suelo (4,10). Otra pregunta, «¿Qué has hecho?» (4,10), despierta la conciencia de la gravedad, indicando las consecuencias del mal hecho: la maldición de la tierra, hecha improductiva, forzará al asesino a una vida de «vagabundo y fugitivo» (4,11-12), ame-

cia, aunque tu podrás dominarlo [MŠL]». Caín es capaz de domesticar la fuerza maléfica⁴⁰; le corresponde asumir la responsabilidad por sus reacciones y pasiones. Sin embargo, en vez de controlar la fuerza del pecado, Caín fue dominado por él⁴¹.

La sentencia (vv. 9-16). El encuentro entre Dios y Caín (¿«en el campo»? v. 8) corresponde con el encuentro de sus padres con Dios en el jardín (cf. 3,9-14); el proceso corre con la investigación del crimen (v. 9), el veredicto (v. 10), la sentencia (vv. 11-12) y el destierro (v. 16).

En la antropología de los orígenes (cf. 2,5-7. 19a; 3,17b-19. 23), el *'ādām* tiene una relación esencial con el «suelo» (*hā'ādāmāh*, vv. 11-12) (cf. 3,7), y depende de sus frutos. En adelante, lo denuncia la misma tierra que «ha abierto sus fauces para recibir de tus manos la sangre de tu hermano» (4,11); el suelo que Caín cultiva se niega a responder a su labor (cf. 3,17b-18), y el fraticida es sentenciado a una vida nómada, expulsado del suelo cultivable. Habita en «en Nod, al este de Edén» (v. 16), nombre simbólico, que sugiere la vida del «vagabundo, migrante»⁴², con connotación

nazado por cualquiera que lo encuentre (4,14). PCB, parag. 237.

40. El teólogo muestra una espiral degenerativa del tema «dominar». En 1,26.28, la pareja tiene dominio (*rdh*) sobre los animales y sobre la creación (se añade el vocablo *kbš*, «someter», 1,28), así como las luminarias gobiernan el día y la noche (MŠL, 1,16-18). La dominación del hombre a la mujer resulta de un mundo desordenado (3,16, MŠL).

41. Como antes en el jardín (3,6), la transgresión ocupa poco espacio. En el TM faltan las palabras «Vamos afuera» o bien «Salgamos al campo», que aparecen en Sam, LXX, Tg y Vg.

42. El participio *nād*, del verbo *nwd* (cf. vv. 12 y 1.4)

negativa que este estado implica. El prófugo es consciente de que alguien lo puede matar. El indulto, la señal que lo marca como culpable y lo protege en vida (v. 15), corresponde al vestido de piel que Dios regaló a sus padres después de su pecado (3,21). El teólogo constata que la vida de Caín es amenazada; sin embargo, Dios no le abandona, nace el reemplazo de Abel, su hermano Set cuya descendencia es numerosa.

Más que una historia de homicidio o autodomínio, el relato ilustra el riesgo que conllevan las opciones en la vida. Todo ser humano tiene a su lado a un hermano o una hermana, y la leyenda medida la situación social. El conflicto no es su hermano, ni Dios quien lo favorece, sino la experiencia del hermano y Dios juntos. La cuestión antropológica muestra que la vida social se vive en el contexto de Dios, y el que maltrata a su hermano se enfrenta con el misterio de Dios. También del homicidio de Caín se aprende que la gracia divina sí se extiende a todos, victimarios y víctimas.

Los familiares de Set (4,25-5,32), llaman la atención por las altas cifras de sus edades, que exponen un tema antropológico, expresado como adhesión o rechazo al proyecto de Dios a favor de la vida y la justicia. La atribuida longevidad cuantifica la calidad de vida. Los personajes que derivan del tronco que sustituyó al asesinado Abel son la estirpe de los «buenos», en contraposición al linaje de Caín, los «malos». Sin embargo, ningún linaje sostiene la justicia y la calidad de vida que pretende Dios, y la descendencia corrupta provoca el castigo del diluvio.

Noé. La violación de los derechos y el diluvio (Gen 6,4-9,19)

En tiempos de Noé⁴³, la «maldad» (genérico, *rā'āh*) se generalizó en la tierra; Dios, afligido, «se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra» (6,5-7); se compromete a restaurar la creación estropeada, pero para lograrlo tendría que dar marcha atrás, demolerla y quitar los escombros. El dato, «Noé obtuvo el favor del Señor» (6,8), recuerda la preferencia por Abel (cf. 4,4, verbo distinto), y la afirmación de que es «justo e íntegro entre sus contemporáneos» (v. 9) avala su integridad⁴⁴.

El teólogo diagnostica la corrupción globalizada: «la *maldad* [*rā'āh*] del hombre crecía sobre la tierra» (v. 5), y la observación, «Dios vio la tierra y *estaba corrompida* [*šjt*, nifal], pues todas las criaturas [hebreo, «toda carne»⁴⁵] de la tierra se habían corrompido [*šjt*, hifil] en su proceder», que hace eco de su valoración en la creación, «Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno» (6,12; cfr. 1,31). La sentencia que corresponde a la corrupción es evidente en la repetición del verbo (*šjt*, 6,11-12)⁴⁶. El término téc-

nico «violencia» [hebreo, *jāmās*] (vv. 11.13) engloba la opresión de los indefensos. Dios decide *exterminar* [*šjt*, hifil participio] todo viviente, «pues por su culpa la tierra está llena de violencia» (v. 13). La sentencia corresponde a la trasgresión; en realidad, lo que Dios decidió «destruir» ya se había arruinado al tergiversar su integridad. El diluvio trastoca la belleza de la creación. Si el firmamento separa las aguas y protege la tierra, ahora se abren «las compuertas del cielo» (7,11), y la inundación borra las distinciones y revuelve el orden: las aguas cubren la tierra y sus montañas, y los seres vivos perecen (7,19-21).

El indulto. Dios decide salvar a una familia junta con toda especie animal y toda ave (6,19-20); se compromete a comenzar de nuevo y promete no repetir el diluvio. La leyenda resuelve una tensión en el interior de Dios, que es sensible a las acciones humanas y desea la salvación a pesar de todo, y así se compromete (8,21): «No volveré a maldecir el suelo a causa del hombre, porque la tendencia del corazón humano es mala desde la juventud. No volveré a destruir a los vivientes». El discurso divino que anuncia la nueva creación termina con las mismas palabras con las cuales empezó en el jardín (9,7; cf. 1,28); el mandato «*sean fecundos y multiplíquense, muévanse* por la tierra y *domínenla*», demuestra que, en el posdiluvio Dios se compromete a salvaguardar la creación. A pesar de la perversión de los derechos en gran escala, Dios concierta la alianza con Noé (cf. 6,18), «el diluvio no volverá a destruir a los vivientes» (9,15), y sella su compromiso con el arcoíris.

43. La décima generación desde Adán en el linaje de Set (cf. 4,25; 5,3), hijo de otro Lamec (5,26-29). Otro Lamec nace del linaje de Caín (4,17-18), la séptima generación desde Adán.

44. Es el primero en el ciclo que recibe este crédito, y recuerda a Henoc, quien «siguió los caminos de Dios y después desapareció» (cf. 5,24). El teólogo comenta: «Noé hizo todo lo que le mandó Dios» (6,22; 7,5.9.16); recuerda la creación ejecutada por la Palabra de Dios.

45. La trasgresión repercute en todo el orden creado; la frase «toda carne» incluye a los animales.

46. «Estar corrompido» (*nifal*); «destruir, destrozarse, arruinar, echar a perder, corromper, acabar con» (*piel*); «devastar» (*hifil*).

El secreto de la familia (Gen 9,18-29)

La familia de Noé señala un nuevo comienzo⁴⁷, pero un suceso delicado⁴⁸ involucra a sus tres hijos (vv. 20-24) y repercute en su futuro (vv. 25-27). Como Adán y luego Caín, Noé cuida la tierra (cf. 1,28; 2,15; 4,2). El cultivo de la vid es un avance en la agricultura y contribuye a la fiesta y el descanso⁴⁹. Noé «bebió del vino, se emborrachó y quedó desnudo dentro de su tienda» (v. 21)⁵⁰.

El teólogo narra dos escenas: Noé, borracho y desnudo en su tienda, y su hijo lo «descubre». La embriaguez significa que algo sucede en la familia sin que el protagonista lo sepa. Con este detalle, Noé se vuelve víctima de actos ajenos. Su «descubrimiento» se encuentra en el campo de la sexualidad⁵¹. La expresión «ver la desnudez» se refiere a un acto⁵² que viola la integridad de la fami-

47. La trasgresión del primer hombre, Adán, introdujo el sufrimiento; Noé vaticina el consuelo —su nombre, con una resonancia con el verbo *njm*, «dar consuelo»— se asocia con *nwj*, «dar descanso» (ver 5,29, que hace la conexión verbal) — (cf. 2,15 (hifil); 8,4 (qal)); su oficio de viticultor representa el alivio del trabajo.

48. Enmarcado por la genealogía (9,18-19.28-29).

49. El profeta Miqueas presenta la vid y su fruto como signo de la era mesiánica (Miq 4,4, et al.).

50. La desnudez, después del primer pecado, se refiere a la pérdida de la dignidad personal y social. Además de una vergüenza (Ex 20,26; 2 Sm 6,26; 10,4-5), la desnudez plasma la apostasía de Israel (cf. Ez 16,36) que resulta en la sentencia de Israel expuesta a los pueblos (cf. Ez 16,37-39).

51. Cf. Isa 47,2-3; ver también la tremenda violación descrita en Nah 3,5-6.

52. De la manera como se refiere al episodio («lo que [Cam] le *había*

lia. La trasgresión de Cam, presentado como «padre de Canaán» (v. 22; cf. v. 18), es reportada como entrar y «ver la desnudez de su padre» (vv. 22. 23); luego Cam sale y comenta a sus hermanos, quienes lo tapan, sin «ver la desnudez de su padre». El autor no califica los actos, ni el de Noé, borracho y desnudo, ni el de Cam ni siquiera el de «cubrir la desnudez de su padre», pero los detalles son sugestivos.

En varios textos legales la «desnudez» se refiere a la intimidad sexual (Lev 18,6-7; ver vv. 6-19): «Ninguno [de ustedes] se acerque a una consanguínea suya para descubrir su desnudez [...] No descubrirás la desnudez de tu padre ni la desnudez de tu madre»⁵³. Se trata del «descubrimiento» del secreto al «sacar del clóset» un acto o condición delicado; sin embargo, la trasgresión permanece una incógnita. El acto del «ver la desnudez» significa algo más de una mirada morbosa o un lapso pornográfico, como la «desnudez» del hombre y la mujer después de haber comido del árbol del conocimiento en el jardín (3,3-7.10-11). La misma expresión, que en los profetas señala violación o abuso, en la legislación sacerdotal designa el incesto.

En lugar de especificar la ofensa, el teólogo narra la consecuencia política y teológica: la bendición de las familias de Sem y Jafet y

hecho [a Noé], v. 24) se concluye que se trata de un acto concreto.

53. En el texto la fuerza evocadora del relato viene de la escasez de detalle. Así, la frase «descubrir al padre» alude a relaciones sexuales con la madre o la esposa del padre, como en el caso de Rubén, el primogénito de Jacob, que se acostó con Balá, la concubina de su padre (Gen 35,22). Véase Lev 20,11.17-21 (sobre las relaciones consanguíneas e incestuosas); Lam 1,8; Ez 16,8.36-37; 22,10; 23,10.18; Os 2,9.

la maldición de Canaán, hijo de Cam⁵⁴. La bendición de dos hijos se justifica por haberse esmerado en no ver «la desnudez de su padre» y taparlo. Del episodio se aprecia la polémica teológica y una crítica de las futuras relaciones Israel-Canaán a base de Lev 18. La violación equivale a un rechazo de la población autóctona de Canaán que, además de una etnia, representa a todos los idólatras. El hijo de Cam es presentado como fruto del desorden que conduce a la deshumanización de la familia posdiluviana.

Cuando Noé se entera de lo sucedido, lanza no a Cam, su hijo, sino a Canaán, su nieto, una maldición. ¿Por qué a Canaán?⁵⁵. El teólogo constata que el fruto del acto secreto repercute en la familia. La maldición recae sobre el nieto para calificar el efecto, como en la leyenda de los orígenes de los moabitas y amonitas, fruto del incesto con las hijas de Lot (19,31-38). El antropólogo transcribe cómo las acciones de una generación repercuten en el desarrollo de la familia en las próximas generaciones.

54. Entre otros motivos, la violación de orden moral justifica la invasión de Palestina por el migrante Israel. Las relaciones políticas entre los pueblos se proyectan en términos de bendición y maldición. Recuerda las relaciones entre Ismael y su hermanastro Isaac; Jacob y Esaú, padres de dos pueblos; los hijos de José, Efraín y Manasés, y, de modo especial, los hijos de Lot, fruto del incesto; el teólogo relata el nacimiento de dos vecinos de Israel, los moabitas y amonitas, concebidos por el incesto de las hijas con su padre embriagado (19,30-38). Todos son nombres y recuerdos que trazan el mapa político del Medio oriente en determinadas épocas de la historia antigua.

55. En primer lugar, la implicación de incesto es ambivalente; en parte, el incesto de Cam sería el arquetipo de todo incesto, como el fratricidio de Caín lo es de toda homicida.

Por una ofensa de índole sexual, Noé maldice a su nieto. Después de las leyendas familiares de Adán y Eva y de Caín y Abel, se comenta un desorden en la familia de Noé. Una reflexión que comenzó con las relaciones tensas entre esposos y se extendió hacia la violencia entre hermanos, llega a un conflicto familiar. En seguida, el elenco de la repoblación de la tierra (Gen 10) responde a la bendición como el indulto a la sentencia: los hijos de Noé serán fecundos, se multiplicarán y se extenderán sobre toda la tierra; la leyenda de Babel explicará el por qué.

Gen 11,10-12,3: Un giro en la historia deshumanizada

Los episodios narrados en Gen 1-11 proyectan un interés antropológico, demostrando cómo el hombre, «imagen y semejanza de Dios», se desintegra. La historia comienza con la armonía en la familia del Edén y llega hasta la fragmentación de las naciones después del fracasado plan de «construir una ciudad y una torre que alcanza el cielo» (11,4). Antes de Babel el periódico indulto de Dios hacia su criatura comprueba su plan a favor de la vida, aun en medio del creciente desastre. Dios fabricó ropa para el hombre y la mujer (3,21), puso una marca preventiva para proteger a Caín (4,15), coronó la alianza con Noé con el arcoíris como garantía de su fidelidad (9,8-16). Aun después de la transgresión de Cam, la raza se extendió sobre la tierra. Después del fiasco de Babel, no hay una manifestación inmediata de la gracia, pero la genealogía bosqueja el árbol genealógico hasta Abrán, y ahí se nota un obstáculo: «Sarai era estéril, sin hijos» (11,30). La creación y la bendición, con motivo de la fecundidad, se extiende hasta Abrán, instrumento de la salvación, pero la esterilidad de su esposa amenaza la promesa. Después de la sentencia de Babel, el indulto consiste

en la promesa a Abrán y, desde ahí se desarrolla la historia de la salvación hasta la venida del Mesías.

Epílogo

En lugar de concluir esta reflexión, lo dejo abierto, a modo del prólogo de Génesis, esperando la historia de la salvación que comienza con Abrán. El autor traza la creación según el plan de Dios y cómo el hombre, infectado por la codicia, la envidia, la corrupción social, el abuso sexual y la soberbia, introduce desorden donde el creador había puesto armonía y bondad. Después de cada transgresión, Dios interviene a favor de la vida, y ahora elige a Abrán como instrumento para reconfigurar a la humanidad con la bendición de «todas las familias de la tierra» (12,3), bendición que es eco de la creación del hombre «a su imagen [...] varón y mujer», cuando Dios les instruyó: «Sean fecundos y multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen los peces del mar, las aves [...] y todos los animales» (1,27-28).

A partir de Gen 3 el narrador examina actitudes equivocadas que dañan al hombre: su autodeterminación respecto al bien y el mal (3,1-6); el dominio del varón sobre la mujer (3,16); la incapacidad del hijo mayor a controlar el resentimiento (4,8); la corrupción globalizada en tiempos de Noé (4,23-24; 6,5-12); el vergonzoso secreto familiar (9,22-23), y la ambición de prestigio y seguridad de Babel que ignora a Dios (11,3-4).

A pesar de todo, la fragmentación del mundo creado no presenta una visión pesimista del ser humano. El relato es matizado, y el hombre falible responde con valor: la mujer denuncia el engaño de la serpiente; Caín reconoce su culpa y teme por su vida, y su familia produce artesanos, ingenieros y músicos. Noé es justo e

íntegro, a pesar de que cometió un desliz con relación a su familia. Como consecuencia de Babel, la humanidad se extiende por toda la tierra. En su conjunto, la prehistoria presenta un diagnóstico de la humanidad herida, con un propósito pedagógico. Advierte al oyente sobre las equivocaciones, tendencias y amenazas a su desarrollo, con el objetivo de mostrar cómo el hombre restaura y conserva su dignidad de ser «imagen y semejanza» del creador. Antes de abrir la historia de salvación con la fe de Abrán, el autor reflexiona sobre las tentaciones y zancadillas en el camino, identifica algunas inclinaciones que conducen a la muerte, para que futuras generaciones estén prevenidas.

A lo largo del prólogo, el recurrente indulto salpica la historia. Mientras el hombre se equivoca, otra mano misteriosa se mueve detrás de la escena para perpetuar su existencia, así como para restaurar el orden y rescatar al hombre de sí mismo. Es el divino pedagogo cuyas intervenciones promueven la vida. Incluso su papel durante el diluvio está inspirado por la intención de salvaguardar la vida con Noé cuya integridad refleja la del primer hombre en el jardín. Finalmente, con la elección de Abrán, Dios encauzará al hombre hacia la vida a lo largo del Antiguo Testamento hasta la resurrección del hijo de Abrahán, Jesucristo.

Una última palabra nos ofrece el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, que lustra el título, «¿Qué es el hombre?», cita del salmo 8, en el cual la partícula *qué* exclamativa (hebreo, *māh*), resuena al inicio y al final, «Señor, Dios nuestro, ¡Qué *—māh—* admirable es tu nombre en toda la tierra!». Después de admirar a Dios, el coro centra su atención en el hombre, criatura del admirable Dios, y exclama, mientras pregunta, «¡Qué *—māh—* es el hombre para que te acuerdes de él! [¡Qué es] el ser humano para

que lo visites!», y después de que el hombre jugó con su libertad y la creación recibe el «indulto», que conduce hacia la salvación, la traducción del salmo se vuelve ambivalente: «Señor, Dios nuestro, ¡qué admirable es tu nombre! [...] ¡qué es el hombre [...]! ¡Qué

[admirable] es el ser humano para que lo visites!», y la definitiva visita anunciada a la Virgen de Nazaret y realizada en su Hijo es la del mismo Dios, Jesucristo, en nuestra carne.

CAPÍTULO SEGUNDO

«Todo el que viene a la luz...» (Jn 3,21).

Aproximación a la antropología del cuarto evangelio

Carlos Alberto Santos García

¿Nacemos conociendo el amor o aprendemos a amar?, ¿por qué amamos lo que amamos? ¿Por qué algunas personas aman algunas realidades y otras algo tan distinto? ¿Por qué nuestra voluntad, nuestro corazón y nuestra mente termina adhiriéndose a unas realidades y no a otras? ¿Hay algo pre-escrito sobre aquello que amaremos en nuestra vida?

El sentido común nos dice que no, más aún, la propia experiencia nos dice que la vida de un ser humano es el reflejo y el recuento de aquello que ha amado, de las realidades a las que se ha adherido y les ha entregado el corazón. Por lo tanto la historia de una persona se encuentra en devenir, es una historia de decisiones y elecciones, que suponen como principio fundamental que el ser humano es capaz de optar, en otras palabras, que el ser humano es libre.

¿Qué tienen que ver estas consideraciones con el cuarto evangelio y concretamente con su antropología? Primero, creo que un tema antropológico por excelencia es, sin duda, la cuestión de la «libertad humana», para algunos real, para otros aparente, e incluso para algunos inexistente. El tema de la libertad es de ‘hondo calado’ cuando hablamos de la condición humana, de *ser humano*, porque, ¿qué sería de nuestra identidad, dignidad y finalidad si no fuéramos libres? Dentro de todas las inquietudes y preguntas que puedan surgir sobre la esencia y finalidad de la condición

humana, la libertad se convierte en una cuestión de reflexión indispensable y de profundo alcance.

Frente a esta realidad sorprende y cuestiona profundamente entonces encontrar afirmaciones como las siguientes respecto al cuarto evangelio:

«in the Fourth Gospel, people are what they are, and they do not change»¹

«what man really is, and what he always was»²

Un autor-comentador clásico de cuarto evangelio y un estudio reciente sobre su antropología parecen ver las cosas de diferente manera. En las dos referencias se mueve en el fondo una cierta *predeterminación* de la condición humana, y más todavía, una imposibilidad de cambio. En lenguaje neotestamentario, aquello que llamamos *metanoia* («conversión»)³ no puede existir, al menos para el autor del cuarto evangelio. El ser humano está, en cierto modo, atrapado en una condición no solo preexistente, también predestinante, de la cuál no puede salir, incluso después de su

1. J.A. TRUMBOWER, *Born from Above. The Anthropology of the Gospel of John*, Tübingen 2002, 70.

2. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971, 159

3. De hecho este término griego, tan común en los sinópticos (24x), está totalmente ausente en Juan.

encuentro con Cristo (!). Con este tipo de planteamiento constatamos como la cuestión antropológica se desdobra en una cuestión soteriológica que pone en suspenso, incluso, la pertinencia de la obra salvífica del Hijo de Dios: si el hombre no puede cambiar, si no es capaz de salir su condición actual, ¿para qué entonces la redención?; si la venida del Hijo al mundo solo saca a la luz dos tipos de personas, sin que haya opción de cambio, entonces, ¿para que viene al mundo?, ¿viene simplemente a «separar-distinguir»⁴ o a salvar-redimir?

Ahora, ¿el texto joánico brinda apoyo a este tipo de afirmaciones y posturas? Es una controversia tradicional la cuestión del dualismo antropológico presente en el cuarto evangelio. Se trata de una cuestión que comenzó en el territorio *histórico-crítico*, con los estudios comparativos del cuarto evangelio con los escritos de Qumrán (cf. *infra*), y que se ha trasladado al territorio de la *sincronía* con el estudio de los personajes del cuarto evangelio (cf. *infra*). De acuerdo con la interpretación de ciertos autores, en el cuarto evangelio existirían «dos tipos de personas-personajes»⁵ bien predeterminados, su perfil no sería algo dinámico — fruto del encuentro con Cristo y de una toma de postura frente a él — sino

que ya existirían antes de Él y se conservarían después de Él⁶. Algunos textos joánicos parecen apoyar su postura:

«Ustedes son de abajo, yo soy de arriba. Ustedes son de este mundo, yo no soy de este mundo. Ya les he dicho que morirán en sus pecados, porque si no creen que Yo Soy, morirán en sus pecados» (Jn 8,24)

«El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; ustedes no las escuchan, porque no son de Dios» (Jn 8,47)

«Las obras que hago en nombre de mis Padres son las que dan testimonio de mí, pero ustedes no creen, porque no son de mis ovejas. Mis ovejas escuchan mi voz, yo las conozco, y ellas me siguen» (Jn 10,25-27)

Dos tipos de personas, unas pueden escuchar-creer, otras no pueden escuchar-creer, pero no es esta división el problema sino su causa-origen: ¿es fruto de una condición antecedente o es consecuente a una opción?

1. “Fixed origins in antiquity”

En su estudio sobre la antropología del cuarto evangelio, J.A. Trumbower, pone especial atención a un aspecto de la concepción del hombre en el mundo grecorromano al que llama: «los orígenes fijos». De acuerdo a su presentación, la concepción del ser humano marcaba un *origen fijo* para cada persona, que se convertía a la vez en destino. Y esto no simplemente *en y por* cuestión del linaje-familia, sino también a nivel religioso. Había familias o

4. Con el mismo espíritu san Agustín exclama comentando Jn 5,25: «¿para qué me hablas?!; si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?».

5. Esta concepción tomó fuerza con influyente y paradigmática lectura en «dos niveles» de J.L. Martyn que ha sido punto de referencia obligado para los estudios sobre los personajes del cuarto evangelio hasta nuestros días. Para el caso que aquí comentamos véase: J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, 105-107.

6. «Two groups (of people) appear to exist before they are confronted with Christ himself», C.K. BARRET, *The Gospel According to St John*, London 1978², 182.

grupos religiosos que remitían el origen de su estirpe a los dioses, afirmando con esto la superioridad sobre los demás. Fortuna o tragedia podían explicarse por el *origen fijo* de cada persona; lugar para el libre albedrío, lugar para la libertad que opta y decide el camino de la vida, tal realidad no existía.

Que tal fuera la concepción antropológica dominante en la sociedad grecorromana no es algo que nos cause conflicto, pero, que dicha comprensión del ser humano sea la que subyace al cuarto evangelio, y que éste sea un ejemplo de apropiación de los «*orígenes fijos*» en el ámbito cristiano, eso es otra cosa. J.A. Trumbower no duda en considerar que los personajes del cuarto evangelio están diseñados conforme a esta concepción antropológica. Por ejemplo, cuando comenta el encuentro entre Jesús y Natanael, «al que vio cuando estaba debajo de la higuera» y reconoce después como «verdadero israelita» (cf. 1,47-48), nos dice que esto es un reflejo de como el Jesús joánico es consciente de los *orígenes fijos* de cada persona:

«Jesus' knowledge of what is "in" a human being is a recurring theme of the Fourth Gospel, and is very much tied in the fixedness of the johannine characters (2:23-25; 5:42; 6,64; 11:9-10)»⁷.

De acuerdo a este autor, en el relato joánico Jesús no estaría invitando a las personas absolutamente a nada, simplemente se estaría dedicando a poner de manifiesto los *orígenes fijos* de cada uno, no habría llamado a la redención o a la salvación, no habría invitación a «creer», simplemente porque habría personas que por sus *orígenes* estarían ya excluidos de la fe. Así, por ejemplo, respecto al encuentro con Nicodemo, afirma:

7. J.A. TRUMBOWER, *Born from Above*, 70.

«The author is not making a personal offer to Nicodemus, but rather is describing a state of affairs»⁸

En la “exegesis” que realiza este autor, el diálogo con Nicodemo no constituye un llamado a «nacer lo alto... a nacer del agua y del espíritu» (3,3.5), sino simplemente la constatación de la imposibilidad de Nicodemo para hacerlo (!). Esto sin duda contradice el mismo desarrollo y lógica del diálogo, pues cuando pregunta: «¿Cómo es posible esto?» (3,9), indica que lo que Jesús le está presentando es una “posibilidad”, que si bien no entra en su lógica y entendimiento (cf. Jn 3,4), no por eso deja de tener un matiz de propuesta posible: «¿Tú eres maestro en Israel, y no entiendes estas cosas?» (3,10). Jesús realmente espera que Nicodemo pueda entender el nacimiento de lo alto-del agua y del espíritu.

Sin embargo, J.A. Trumbower, considera que tal posibilidad no existe, en cierto modo «creer» es algo inaccesible a Nicodemo – y a otros tantos personajes más – por la sencilla razón de su origen, por razón de su «nacimiento», y esto lo hace apelando a Jn 1,12-13:

«Thus, “they were born...from God” is added to the hymn by the principal evangelist in order to designate a fixed category and to provide an explanation for why certain people believed»⁹

No es entonces la fe – el «creer» en el lenguaje joánico – la que abre la puerta al nacimiento de Dios-de lo alto-del agua y del Espíritu. Al contrario, el nacimiento de Dios es una ‘condición previa’ que permite acceder a la fe. ¿Cómo sucede dicho nacimiento

8. J.A. TRUMBOWER, *Born from Above*, 70

9. J.A. TRUMBOWER, *Born from Above*, 69.

divino antes del encuentro con Jesús? El autor no lo explica. No obstante, considera que esta es la única manera de explicar, en el resto del EvJn, por qué el camino del «creer» está cerrado para algunos y abierto para otros. Aplicado al encuentro con Nicodemo, lo que quiere enseñarnos el diálogo es que el «Reino de Dios» es accesible solo para quienes ya pertenezcan a la esfera divina, incluso antes de la presencia del Hijo de Dios:

«When the author's Jesus tells Nicodemus "unless one is born an - then, one cannot see the Kingdom of God, he means one must belong to a fixed category of persons in order to see the Kingdom of God. Nicodemus does not and cannot belong to this category of persons "born from above" because they exist as a category before Jesus' coming and their membership list does not grow or shrink with Jesus' advent»¹⁰.

Por más impresionante que parezca esta afirmación, el autor se encuentra convencido que no hay una invitación a la fe en este diálogo. Que el número de «creyentes» crezca no es algo que interesa al cuarto evangelio, esto hace del Jesús joánico no un salvador, sino un simple revelador que pasa por la historia de la humanidad *'poniendo en evidencia'* quien «es de Dios» y quien no.

Evidentemente esta forma de comprender la antropología del cuarto evangelio es inaceptable, y cierra totalmente la puerta a una *dimensión soteriológica* del mismo. Dónde quedan —por mencionar solo algunos textos como 3,17; 4,42; 10,10 y 12,47— que insisten claramente en el horizonte salvífico de la misión y presencia del Hijo? Pero sobre todo, ¿es compatible tal comprensión antropológica con la finalidad del EvJn?

10. J.A. TRUMBOWER, *Born from Above*, 72.

«Jesús hizo muchos otros signos en presencia de sus discípulos que no están escritos en este libro. Estos se han escrito para que crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida en su nombre» (Jn 20,30-31).

Escribir para que crean, creer para tener vida... es imposible pensar en un *determinismo antropológico* frente a una oferta como esta. La vida que ofrece el Hijo de Dios no es presentada en esta conclusión como privilegio de una «*estirpe elegida*», sino como fruto del «creer». Y ésta es accesible a través del discernimiento de los signos realizados por Jesús (cf. 6,26-27; 12,37-39).

2. El problema de sacar las ideas de contexto: *intertextualidad en Jn 3,1-21*

El personaje de Nicodemo ha sido —a mi parecer— uno de los más maltratados y malentendidos en ciertas corrientes de exégesis joánica¹¹, pero pienso que una de las causas ha sido la tendencia —fruto de una aproximación exclusivamente *histórico crítica*— a no considerar Jn 3,1-21 como un texto unitario teológico y literariamente. La disociación que se hace a partir del v. 13 provoca que la segunda parte del diálogo (13-21) —donde domina la palabra

11. Me refiero a aquellas centradas en la «*clasificación de los personajes de acuerdo a su fe*», estas aproximaciones entienden el EvJn como una especie de catálogo de personajes con «fe correcta», «fe incorrecta», «ambiguos» y definitivamente «incrédulos». Véase un buen inventario y clasificación sobre Nicodemo en R.A. CULPEPPER, «Nicodemus: The Travail of New Birth», en S.A. HUNT — F. TOLMIE — R. ZIMMERMANN (eds.), *Character Studies in the Fourth Gospel* (WUNT 314), Tübingen 2013, 249-259.

de Jesús – no sea considerada como una continuación coherente del intercambio¹².

Para el tema que nos interesa en este artículo, véase que la alusión a Nm 21,4-9 implica una *oferta de vida* para todo aquel que este dispuesto a contemplar con fe al «levantado», que es fuente de «vida eterna» (cf. 3,14-15). Era evidente que el «nacimiento de lo alto» (3,3) no era una cuestión de la «carne» (3,6), sino un nacimiento que remitía al ámbito divino, al «Reino de Dios». Ahora la vida que ofrece el levantado es «eterna», y no es privilegio de unos cuantos, sino una oferta para todo el que crea en el «nombre del Hijo Unigénito» (3,18). *¿Existe determinismo en un nacimiento «de lo alto» y en la vida que otorga el «levantado»?* Evidentemente no, se trata de un don accesible, de una oferta de salvación frente a la que el ser humano es colocado.

Esta alusión al episodio de la serpiente de bronce constituye un indicio de *intertextualidad* muy valioso en nuestra reflexión antropológica, ya que abre un horizonte más amplio que simplemente el acontecimiento narrado en el libro de los Números. Ha de recordarse que en el libro de la Sabiduría se encuentra una alusión a este mismo acontecimiento:

12. «On many grounds Jn 3 has been a perennial *crux interpretum*». CH. PANACKEL, *ἉΛΟΥ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ: an exegetico-theological study of John 19,5b in the light of the use of the term anthropos designating Jesus in the Fourth Gospel*, Roma 1987, 49; «the sequence of thought in John 3 is notoriously hard to follow». J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 374; «el capítulo 3 es un verdadero zurcido de textos». J.-O. TUÑI-VANCELLS, *El evangelio es Jesús*, Estella 2010, 20 (n. 5).

«Porque cuando les sobrevino el terrible furor de las fieras y perecían con mordeduras de sinuosas serpientes, **no permaneció tu cólera** hasta el final; fueron molestados un poco para escarmiento, teniendo un signo de salvación para que se acordasen de los preceptos de tu Ley» (Sb 16,5-6)¹³.

En el plan del libro de la Sabiduría de Salomón, la alusión al suceso de Nm 21,4-9 se ubica en un momento dedicado a la historia del pueblo de Israel (cf. Sb 10-19), concretamente, en una sección dedicada a la salida de Egipto y los acontecimientos del desierto. Considero que la clave de lectura de esta sección del libro es fundamental para comprender no sólo la alusión de Jn 3,14-15, sino la *visión antropológica-soteriológica* del EvJn.

La clave de lectura se encuentra en Sb 18,8: «*lo que fue para ellos causa de condenación, para tu pueblo fue causa de gloria*»¹⁴. En

13. Es común entre los estudiosos establecer la conexión entre Jn 3,14-15 y Sb 16,5-6, pero pocos han observado que también 3,36: «la ira de Dios que permanece» es una expresión, a la letra, tomada del libro de la Sabiduría, y más aún, del mismo contexto (!). Sólo Frey da relevancia al vínculo de los vv. 14-15.36 a través de Sb 16,5-6; 18,20; además, sugiere que esta *doble presencia* contribuye a *repensar* la unidad de 3,1-36: dos unidades paralelas (1-21 y 22-36), en la primera, el episodio de la serpiente es una especie de *vértice* (14-15), en la segunda sería el *cierre climático* (36) del conjunto. Cf. J. FREY, «„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat“», en M. HENGEL – H. LÖHR (hrsg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73) Tübingen 1994, 160-164. 196-198.

14. Este principio es enunciado desde el inicio del recorrido histórico: «con lo que fueron castigados sus enemigos, con esto mismo fueron favorecidos cuando estaban en apuro» (Sb 11,5). Alonso Schökel y Vílchez

la visión del libro de la Sabiduría la justicia divina tiene un *doble efecto*, aunque en el fondo se trata de una misma realidad. En otras palabras, lo que para algunos es causa de salvación, para otros se convierte en causa de juicio (cf. Sb 16,24).

La serpiente levantada por Moisés en el desierto (cf. Nm 21,4-9; Jn 3,14-15) es un caso emblemático y paradigmático de esta *dinámica antropológica-soteriológica*: Dios ofrece la salvación a su pueblo a través de un signo de salvación, que al mismo tiempo evoca el castigo por el pecado y ofrece la salvación. La serpiente levantada recuerda la «ira divina» que castigó al pueblo en el desierto, pero al mismo tiempo, libera de ella: «*todo el que la veía vivía*» (Nm 21,9), «*el que desobedece al Hijo no verá la vida*» (Jn 3,36). Juicio y salvación suceden como fruto de una opción que el ser humano toma frente una misma realidad.

«*Por que Dios no envió a su Hijo a juzgar al mundo sino a salvarlo [...] este es el juicio*» (cf. 17.19); como en el caso del «signo de salvación» dado en el desierto (cf. Sb 16,6), el «Hijo del hombre levantado» es al mismo tiempo juicio y salvación; en su presencia

coinciden en señalar la importancia de este principio teológico del autor; las palabras de Vílchez pueden aplicarse al *doble efecto* de la presencia del «Hijo» en esta secuencia (cf. 18.36): «Dios está presente, actúa en los sucesos y acontecimientos de la naturaleza y de la historia; un mismo medio tiene diversa aplicación, significación y resultado, según sea la relación existente entre los hombres y Dios». J. VILCHEZ, *Sabiduría*, 313; cf. L. ALONSO SCHÖKEL — E. ZURRO, *Eclesiastés y Sabiduría*, 148-151. Parafraseando el comentario de Vílchez: según sea la relación del hombre con Jesús, el Hijo Unigénito del Padre, es que el hombre encuentra la «vida» o permanece en la «ira», el «juicio» o la «salvación» (cf. 15.16.17.18.36). No hay por lo tanto, ni predeterminación, ni predestinación.

se deciden la «vida» o la «perdición». La «ira permanece» en cuanto rechazo de la salvación ofrecida, no en cuanto acción punitiva de parte de Dios, y mucho menos como fruto de una condición previa.

El remedio para la salvación del pueblo en el desierto «fue dado por Dios» a Moisés (cf. Nm 21,8); éste sólo *mostró-levantó* el signo de salvación *dado* por Dios. El Hijo Unigénito «ha sido dado por el Padre» para nuestra salvación (cf. Jn 3,16.17). Como toda acción salvífica, el don de la vida «en el Hijo» tiene su origen en Dios, pero exige la opción libre y confiada del ser humano. Esta clase de lógica es conocida en el pensamiento bíblico.

«*Mira, hoy te doy a elegir entre la vida y la felicidad o la muerte y la desgracia [...] elige la vida, a fin de que vivas tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, obedeciendo su voz y siéndole fiel*» (Dt 30,11.19-20)

«*Si quieres, guardarás sus mandamientos para cumplir fielmente su beneplácito. Puso ante ti fuego y agua; a donde quieras extenderás tu mano. Ante los hombres están la vida y la muerte, lo que prefiera cada uno se le dará*» (Sir 15,15-17).

En el diálogo de Jesús con Nicodemo (3,1-21), visto como unidad y en su contexto bíblico, se percibe una cierta *mirada sapiencial* sobre la salvación del ser humano; como lo muestran claramente estos textos, el hombre es responsable de su opción delante de la soberanía salvífica de Dios. El Hijo del hombre levantado como la serpiente en el desierto, es una oferta de vida y salvación para aquel que esté dispuesto a acogerlo con fe. Es un signo claro del amor de Dios que es misericordioso e indulgente porque ama a todas sus creaturas (cf. Sb 11,23-26; Jn 3,16); sólo el hombre puede auto-excluirse de este amor salvífico, esto lo hace cuando

rechaza ser confrontado, cuando rechaza que su pecado sea «expuesto» (cf. Sb 12,1-2; Jn 3,20), cuando el mismo elige «no ir a la luz» y permanecer en la oscuridad¹⁵.

3. El cuarto evangelio y Qumrán: ¿dualismo antropológico o dualismo ético?

El descubrimiento de los rollos del Mar Muerto trajo un impulso sin precedentes a la exégesis bíblica, fundamentalmente – a mi parecer – porque nos acercó de una manera totalmente nueva y directa al judaísmo de los siglos I a.C. y al primero de nuestra era. En el caso del cuarto evangelio los estudios comparativos empezaron a surgir desde la década de 1960-1970. Mención especial para nuestra reflexión merece el estudio de J.H. Charlesworth¹⁶ que abordó directamente la cuestión del dualismo «luz y tinieblas», y su aplicación antropológica, tanto en el EvJn como en Qumrán. Si bien su mérito es poner en evidencia algunos paralelos lexicales, reconoce que la perspectiva teológica es diversa. ¿En qué sentido? No llega a profundizar en ello.

15. Este planteamiento es posible solo cuando concibe al ser humano abierto y disponible a la acción de Dios; comentado precisamente Jn 3,19-21 y el «venir del hombre a la luz», Segalla dice: «*ciò può avvenire solo se l'uomo è disponibile, è cioè aperto a fare la volontà di Dio, e quindi, decidersi per la fede*». G. SEGALLA, «La fede come opzione fondamentale in Isaia e Giovanni», *Studia Patavina* 15 (1968) 371.

16. J.H. CHARLESWORTH, «A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13-4:26 and the "Dualism" Contained in the Gospel John», en J.H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran*, London 1972, 76-106.

Habrà que esperar algunas décadas para que después de la efervescencia de estudios comparativos entre el EvJn y Qumrán, lleguen los estudios de revisión y análisis de los supuestos paralelismos, y sobre todo para liberar al cuarto evangelio de la *sombra del dualismo antropológico* que terminó posándose sobre él. Dos estudios merecen particular atención, el de David Aune y Giuseppe Segalla¹⁷.

Si bien la presencia de un lenguaje dualista en el cuarto evangelio es evidente –, «luz-tinieblas» (1,5), «carne-espíritu» (3,6), «amar-odiar» (3,19-20; 12,25) «arriba-abajo» (8,24) – esto no significa que la comprensión del mundo y del hombre implique *separación e incomunicabilidad* – no debemos olvidar que para este evangelio la «gloria» se manifiesta en la «carne» (1,14) – al contrario, aunque puedan presentarse como *realidades antitéticas*, no son *realidades incomunicables*. Por más que en el «mundo» pueda encontrarse lucha, oposición y una lógica distinta a la de Dios (cf. 14,27.30; 16,33; 18,36), no deja de ser «el mundo amado por Dios y al que ha enviado a su hijo como salvador» (cf. 3,16.17; 4,42). El lenguaje dualista del cuarto evangelio no implica pre-determinación, ni predestinación. D. Aune afirma que no puede considerarse dualista la visión antropológica del cuarto evangelio,

17. G. SEGALLA, «Qumran e la letteratura giovannea (Vangelo e Lettere). Il dualismo antitetico di luce-tenebra», *Ricerche Storico Bibliche* 9 (1997) 117-153; D. AUNE, «Dualism in the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls: A Reassessment of the Problem», en D. Aune – T. Seland – J. Henning Ulrichsen (eds.), *Neotestamentica et Philonica* (Fs. P. Borgen, N.T.S. 106), Leiden – Boston 2003, 281-303.

porque evidentemente se manifiesta que *la humanidad es afectada* por la presencia del Hijo Unigénito de Dios¹⁸.

Más claro lo presenta G. Segalla, haciéndonos notar que, si existe un dualismo, se trata uno «consecuente» y no «antecedente», y lo hace comentando la imagen con la que concluye el diálogo de Jesús con Nicodemo: el hombre que viene a la luz (3,21)¹⁹.

«Di qui si evince che per Giovanni l'uomo è nella e rimane nella tenebra finché non brilla su di lui Gesù-Luce e non la accoglie nella fede. Questa luce, secondo il prologo, "illumina ogni uomo" (1,9), anche se non dice come. In ogni caso la verità divina e il bene etico sono identità in Gesù. E è solo nel confronto con lui che risalta la tenebra nella sua negatività. Sintetizzando la diversità del QV con Q, si potrebbe dire che il dualismo giovanneo è conseguente, mentre quello di Q è originario, risale alla stessa creazione dell'uomo e dei due spiriti della luce e della tenebra»²⁰.

¿Fixed origins?, ¿el ser humano está destinado a permanecer en una realidad predeterminada? Nada más lejano a la dinámica que presenta el cuarto evangelio²¹, en el cual se presenta la «luz bri-

llando en las tinieblas» (cf. 1,5), no paralelo a ellas, no separado de ellas, sino en medio de ellas, para atraer al ser humano, para llamarlo a salir de la oscuridad, para hacerlo salir de «su noche», no para dejarlo en ella, mucho menos sumergirlo más en ella (cf. 3,2; 13,30).

4. «¿Tu crees en el Hijo del hombre?» (9,35)

Nos preguntábamos al inicio de este breve recorrido si el ser humano nacía conociendo el amor y amando, o más bien, conocía el amor y aprendía a amar en el camino de su vida. Constatábamos que no todos amamos lo mismo, y esto no puede ser sino el fruto de los encuentros y relaciones que una persona ha tenido a lo largo de su vida.

Además del «encuentro en la noche» entre Jesús y Nicodemo que tanto ha alimentado la *comprensión predestinacionista* del cuarto evangelio en algunos autores, existen otros tantos encuentros que presentan una nota de cambio y transformación (cf. Jn 4,5-30; 5,1-15; 8,1-11; 11,1-44), pero uno en especial guarda especial relación con Jn 3,1-21; se trata del pasaje conocido como «el ciego de nacimiento» (9,1-41). Los puntos de contactos son varios: «nacer-nacimiento» (3,3.5; 9,1.2.20.32.34), «filiación-paternidad» (3,4.18; 9,18.19.20.22), el «agua» (3,5; 9,7.11.15), los «signos» (3,2; 9,16), «venir de Dios» (3,2; 9,16.33) y finalmente el «creer» (3,15.16.18; 9,35.36.38). Y como marco general la dialéctica entre *luz y tinieblas*, entre la *noche-oscuridad* del ciego y la visión que concluye en el acto de fe (3,2.19.20.21; 9,1.4.5.35.38.39.40).

No podemos en este espacio abundar en una exégesis detallada de la tensión dramática y las implicaciones teológicas de este bello relato que es Jn 9. Pero podemos hacer notar – en relación

18. Cf. D. AUNE, «Dualism in the Fourth Gospel», 288.

19. No se olvide que el encuentro entre Nicodemo y Jesús sucede en la «noche» (3,2).

20. G. SEGALLA, «Qumran e la letteratura giovannea», 141-142.

21. «The resistance of others is driven largely by the Gospel's general narrative, which portrays Jesus inviting and trying to persuade to accept him. Persuasion and predestination seem unlikely bedfellows». H.W. ATTRIDGE, «Divine Sovereignty and Human Responsibility in the Fourth Gospel», en J. ASHTON (ed.), *Revealed Wisdom. Studies in Apocalyptic in Honor of Christopher Rowland* (AJEC 88), Leiden – Boston 2014, 184-185.

con nuestro tema – que ninguna «oscuridad-ceguera», aunque sea de nacimiento, constituye una condición definitiva para el ser humano. La dinámica del encuentro entre Jesús y aquel hombre, nos muestra que los *nuevos comienzos-nacimientos* son posibles, y que incluso las condiciones de «entero pecado» (cf. 9,34) se convierten en el punto de partida de la manifestación de las «obras de Dios» (9,3). ¿Y cómo sucede esto?

Un aspecto que no debemos olvidar de Jn 9 – subrayado atinadamente por algunos comentadores – es que paralelo al hecho de recobrar la vista, aquel hombre va transitando en un conocimiento más profundo de la identidad Jesús. Evidentemente, para él, Jesús es un completo desconocido, incluso en el aspecto físico, el primero que naturalmente llegamos a conocer de cada persona. Jesús aparece físicamente solo al principio y al final del relato, sin embargo, se habla de él en todo el transcurso; y conforme se habla de él, vamos asistiendo a una evolución en el conocimiento que aquel hombre va adquiriendo y manifestando sobre Jesús. Se puede hablar con toda propiedad de un *camino*, cuyo principio y final narrativamente es Jesús (cf. 9,1-6.35-38), pero que él recorre de manera individual. Es cierto que Jesús «ha hecho algo en él», pero también es muy claro que «él va haciendo algo» con la obra de Jesús. Atinadamente, hablando del ciego de nacimiento, H.W. Attridge afirma:

«This passage significantly advances the theme of “judgement”, but it also contributes to understanding the relationship between sove-

reignty and responsibility [...] The presence of Jesus is the necessary condition of the judgement dividing people into two categories, but he is clearly not the sufficient condition of that separation»²².

En pocas palabras, Jesús hace algo fundamental en la vida de aquel hombre, pero «no lo hace todo»; el recorrido es de él, el camino lo hace él: *testimonio, argumentación, defensa a los ataques y al final la separación* (cf. 9,8-17.24-34), es obra él. Si al final él termina «fuera de la sinagoga» (cf. 9,35), no ha sido solo por causa de Jesús, ha sido también por su opción y confrontación con el mundo que le rodeaba.

Existen entonces una serie de pasos que solo la persona puede dar, existe entonces *un ser humano libre y responsable*, capaz de vivir hasta las últimas consecuencias el fruto de su encuentro con la luz. Y viceversa, existe la drámatica posibilidad de permanecer en la *ceguera-oscuridad*, de ocultarnos de la luz que expone nuestro pecado y por lo tanto permanecer en él (cf. 9,40-41; 3,20). Al final no basta el deseo del amor salvífico de Dios sobre el hombre (cf. 3,16-17), es también necesario que conociendo este amor, el hombre lo desee y opte por Él, hace falta su apertura y disponibilidad:

«Jesús le preguntó: “¿Crees en el Hijo del hombre? El le contestó: “¿Y quién es, Señor, para crea en él?”. Jesús le dijo: “ya lo has visto, el que está hablando contigo”. Entonces él exclamó: “¡Creo, Señor!”. Y se postró ante Jesús» (9,35-38).

22. H.W. ATTRIDGE, «Divine Sovereignty and Human Responsibility», 190

CAPÍTULO TERCERO

Variantes textuales de Isaías 53 y posibles implicaciones teológicas

José Estrada Hernández.

El Texto Masorético, en adelante TM, es la base textual canónica de la Biblia en razón de que contiene las Sagradas Escrituras en lengua hebrea de manera íntegra, de suerte que tanto para judíos como para cristianos, la autoridad de este documento refleja una antigua tradición textual inapelable; incluso en el mundo hebreo al inspeccionar otros manuscritos que contienen el TM, los expertos se detienen a cotejar los textos, contando las palabras para ver si realmente se trata de una versión válida y cierta, o pudiera haber sido alterada con el paso del tiempo.

El TM soporta en general, el riguroso examen de la *lectio brevior* y la *lectio difficilior*, resaltando una tradición antigua, pero al compararse con la Septuaginta, en adelante LXX, se perciben diferencias: hay textos que solo aparecen en la LXX y no en TM, otros son propios de TM y no de LXX¹, y otros que tienen variaciones textuales con un sentido diferente².

1. Cf. J. ZIEGLER, «Die Vorlage Der Isaias-Septuaginta (LXX) Und Die Erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIsa)», *JBL* 78/1 (1959) 37.

2. Un ejemplo claro de ello lo tenemos en la cita que hace Mc 1,3 de Is 40,3 en LXX: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου (“voz del que clama en el desierto: ¡Preparad el camino del Señor!”). Ambas citas son idénticas, pero el TM tiene una variación: קוֹל קוֹרֵא בְּמִדְבָּר פְּנֵי הַרְדֵּי הַיַּגְגָּה (“voz del que clama: ¡En el desierto preparad el camino del Señor!”). Aparentemente las traducciones son iguales,

Por su parte, los hallazgos de Qumrán (1947)³, Elefantina (1904 excavación arqueológica)⁴, los documentos patrísticos que citan la Escritura son una valiosa aportación a la *Critica Textus*, al permitirnos reconstruir, de manera hipotética, el texto más antiguo, al tiempo que brindan razones y posibles circunstancias para haber sido modificado⁵. Esto anterior evidencia que las similitudes de los textos nos sugieren una *Vorlage* común a ellos, mientras que las diferencias apuntan a una evolución diacrónica propia de cada uno. Ahora bien, la peculiaridad de cada texto implica una Teología (ideología) subyacente, pues los cambios no son arbitrarios sino ordenados.

pero no es así, pues el Texto griego (LXX y Mc) señalan que *la voz está clamando en el desierto*, mientras que en TM *en el desierto* es complemento circunstancial del mandato, el lugar al que se debe ir a enderezar el camino. Los textos griegos pudieran aludir a Isaías mismo, o a Juan el Bautista; mientras que el texto hebreo es una invitación parenética para los lectores, no reducida a un personaje.

3. Cf. P.W. FLINT, *The Dead Sea Scrolls*, Nashville, TX 2013, xx-xxi.

4. Cf. B. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (DMOA XXII), Leiden-New York-Köln 1996, 1-3.

5. Cf. J. ZIEGLER, «Die Vorlage Der Isaias...», 34.

Algunos textos de Qumrán y la LXX son similares, mientras que TM pareciera distanciarse de ellos⁶ evidenciando un desarrollo propio de redacción. Ahora bien, aunque el texto de Qumrán contiene los 66 capítulos de Isaías, muestra escrituras alternativas, errores al copiar y correcciones indicando un desarrollo final independiente⁷.

1. Definición y contexto

Brevard Childs considera Is 52,13 – 53,12 como parte de un tejido literario más amplio⁸, pero al mismo tiempo reconoce que Is 53 es un poema, una respuesta confesional en el contexto en el que se ubica⁹, cuyos elementos estructurales son: la proclamación central (53,1-9), una breve introducción y un recital de dolor¹⁰; pero, desde una perspectiva más amplia, Is 52,13 – 53,12 sería una inclusión, en donde 52,13-15 sería la apertura y al mismo tiempo espejo de 53,10-12¹¹.

La atención se dirige particularmente a Is 53,10-12, pues los testimonios textuales que ofrecen las versiones de la Biblia muestran diferentes tendencias teológicas, produciendo interpretaciones distintas. Y aunque se considere como base el TM, las diferen-

cias generan especulación sobre los motivos para tales cambios, al mismo tiempo que ofrecen una mejor comprensión del texto.

La manera en que me gustaría abordar dicha problemática es tomando un versículo a la vez, de forma comparativa entre las principales versiones, señalando las diferencias notables, haciendo algunas observaciones, para finalmente proponer las conclusiones resultantes del análisis hecho.

2. Análisis comparativo

2.1 Isaías 53,10

2.1.1 Texto Masorético

Texto Masorético	Traducción personal
וַיְהִי־לֵהּ חֶפֶץ דָּבָאֵר הַחֵלִי אֶם־תִּשְׁׁוּ אֲשֶׁם בְּנִשּׁוֹ יִרְאַה זֶרַע יִאֲרִיד יָמִים וַחֲפֶץ יְהוָה בְּיָדוֹ יַעֲלֶה:	El Señor quería tritularlo con el dolor (la enfermedad): si entrega(s) su vida como ofrenda expiatoria, verá su descendencia, prolongará los días y por su mano prosperará el plan del Señor.

En este versículo se percibe una conexión estrecha con 53,4-6, que finaliza con un resumen del tiempo del desierto¹². Es ahí en donde el pueblo ha pecado, y por eso la culpa del Israel debe ser expiada

6. Cf. J. ZIEGLER, «Die Vorlage Der Isaías...», 59.

7. Cf. <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah> [acceso: 24.03.2021]

8. Cf. C.E. SHEPHERD, *Theological Interpretation and Isaiah 53: A Critical Comparison of Bernhard Duhm, Brevard Childs, and Alec Motyer* (LHB/OTS 598), London 2014, 130.

9. Cf. C.E. SHEPHERD, *Theological Interpretation...*, 137.

10. Cf. C.E. SHEPHERD, *Theological Interpretation...*, 138.

11. Cf. C.E. SHEPHERD, *Theological Interpretation...*, 140.

12. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*, Minneapolis, MN 2001, 419.

por alguien; en este caso es el Siervo¹³, tomando una connotación sacrificial y al mismo tiempo purificadora¹⁴.

El verbo de la oración condicional (שִׁים) (si entrega) pudiera ser segunda persona singular masculino o tercera persona singular femenino. La lógica de la lectura sugiere יָשִׁים, pues la enmendación תָּשִׁים, es abrupta, generando ambigüedad¹⁵. Si optamos por la segunda persona (tomando al interlocutor como sujeto), entonces se trataría de un discurso directo, parenético, pero quedaría la incoherencia del resto de los verbos que están en tercera persona. Ahora bien, el aceptar como correcta la tercera persona implica colocar como sujeto “su vida” (נַפְשׁוֹ), pues coincide en género y número, pero el Siervo oferente desaparece de la oración gramatical. La elección de cualquiera de estas opciones altera el sentido significativamente.

2.1.2 Qumrán

El texto que ahora se presenta corresponde a 1QIsaías¹⁶; con la intención de resaltar las diferencias respecto al TM y evidenciar una *Vorlage* diferente, se resaltaron las palabras mostrando los cambios.

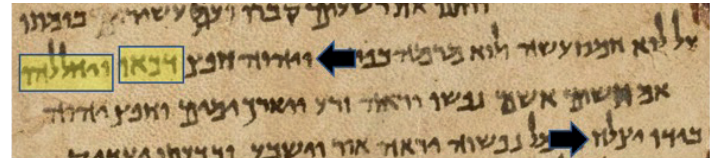
13. Por cuestión práctica decidí usar la mayúscula inicial para la palabra “Siervo” siempre que se refiera al “Siervo de Dios” y evitar con ello posibles ambivalencias.

14. Cf. J. BLENKINSOPP, «The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)», VT 66 (2016) 1-2.

15. Cf. J. BLENKINSOPP, «The Sacrificial Life and Death...», 3.

16. <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah> [acceso: 24.03.2021]

Consideré oportuno dejar solamente la copia del manuscrito y evitar la transcripción de los caracteres, pues solamente son dos las palabras que se distinguen del TM¹⁷.



K. Elliger propone leer דָּבָא, “su ser humillado/ golpeado”, de forma nominal, en lugar de la verbal Piel que aparece en el TM. Además de que esta palabra se puede traducir como “polvo”¹⁸ y no parece mucha coincidencia que el Salmo 90 (Oración de Moisés), use esta raíz en sustantivo (דָּבָא) para referirse al polvo. En este sentido podríamos pensar en una relación intertextual por la alta incidencia de vocabulario común, ya que el autor del salmo pudo haber considerado Is 53 como referencia, pues en Isaías, el Siervo muere para después levantarse, mientras que en el salmo 90 el v.3b haría referencia al regreso a la vida, pues el v.3a, mencionaba un contexto de muerte¹⁹. Cabe resaltar que la acepción de דָּבָא, como polvo, no altera la unidad interna del versículo en

17. En lo sucesivo hice lo mismo, teniendo en cuenta que es ligera la diferencia con el TM.

18. Cf. K. ELLIGER, «Jes 53:10: alte crux—neuer Vorschlag», MIOF 15 (1969), 228-233, cit. por K. BALTZER (ed., P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 419.

19. Cf. T. KRÜGER, «Psalm 90 und die ‘Vergänglichkeit des Menschen’», *Bib* 75/2 (1994) 198.

el salmo, como tampoco parece afectarlo en Is 53,10. En palabras de T. Krüger:

“Der Kontext, der die Vergänglichkeit und Kurzlebigkeit des Menschen beklagt, läßt deutlich erkennen, daß *tašib* und *šūbū* in Ps 90,3 semantisch nicht antithetisch, sondern parallel sind”²⁰.

Si bien el énfasis del autor reside en los verbos, el paralelismo interno es innegable debido a sus sustantivos, cosa que parece aplicarse también aquí.

Por su parte, el texto de Qumrán lee וַיְהַלֵּל, “(Dios) lo ha profanado”, mientras que el TM emplea el verbo הלה, “ha enfermado/causado sufrimiento”. Lo primero que advertimos inmediatamente es el uso del *wayyiqtol* en Qumrán (en TM no), evidenciando que se trata de una acción ya acontecida en un contexto narrativo sindético, pero otro elemento sorprendente es el uso de la raíz הלה, que significa: profanar²¹, armonizando correctamente el sentido del vv. 5 (perforado), aunque aquí pareciera ser matizado el sentido para evitar adjudicar a Dios la profanación del Siervo, siendo que Dios es santo; aunque la *profanación* sí sería consecuencia de haber leído el v.9 (la tumba entre los criminales/el malvado) y por ende sería el sentido más original incluso que el TM²². Sin embargo, el uso de este verbo en Qumrán integra אָפַד, como *polvo*, expresando un sentido de muerte.

20. T. KRÜGER, «Psalm 90...», 198. Traducción personal: “El contexto, que lamenta la fugacidad y la efímera vida del hombre, muestra claramente que *tašib* y *šūbū* en Sal 90,3 no son semánticamente antitéticos, sino paralelos”.

21. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 419.

22. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 419.

2.1.3 Septuaginta

Texto LXX	Traducción personal
καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὅψεται σπέρμα μακρόβιον καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν...	El Señor quiere purificarlo del oprobio: si vosotros entregáis por el pecado, vuestra alma verá una descendencia de larga vida y Dios se complace en quitar...

La primera diferencia está en el verbo βούλομαι, indicativo, presente (3.sing.), presentando una dificultad sintáctica, ya que el traducirlo como presente puntual o iterativo, condicionaría el efecto expiatorio; es decir, si él es *purificado* en cada ocasión en la que los oyentes *entregan la vida por el pecado*, considerando que pueden ellos hacerlo en diferentes momentos, entonces su sacrificio se tiene que repetir una y otra vez; pero si se entiende como un presente histórico²³, entonces la purificación del Siervo ya ha sido realizada y su efecto ha sucedido, de manera que la condicional que se hace con la segunda persona del plural es la aceptación o rechazo del efecto sacrificial ya realizado. Esta segunda posibilidad parece más satisfactoria por el estilo parenético de interpelar a la segunda persona.

Es relevante que en lugar de “triturar” o “profanar”, LXX prefiere hablar de “purificar” (καθαρίσαι), dando un sentido cultural y ex-

23. Tomando en cuenta que el presente histórico tiene un carácter dramático, pues desea hacer vívida la escena. Cf. D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Michigan, MI 1996, 526.

piatorio al sacrificio que de suyo debe estar realizado para tener efecto. Pero la razón también obedece a una confusión del autor o a un cambio deliberado, pues conecta la palabra דכא con la aramea דכא que significa purificar²⁴.

La “vida” (que se entrega como ofrenda expiatoria) en Qumrán y en TM tiene el sufijo de 3.sing. masc., haciendo una clara referencia al Siervo mismo; pero en LXX el sustantivo “alma” que sería el equivalente griego de “vida” tiene el pronombre posesivo de la 2 plr., convirtiéndose aquí en un discurso directo parenético, mientras que en TM era una narración sin incidencia en el auditorio, un discurso ejemplar dicho por el mismo Dios.

En Qumrán y en TM se prolongarán “los días” y podrá “ver su descendencia” en razón de haberse entregado como sacrificio; por eso recibirá él esta bendición; pero en LXX es el auditorio interpelado, quien al ofrecer la propia vida como sacrificio verá “una descendencia de larga vida”. La LXX hará hincapié en la invitación a todos a convertirse en una ofrenda sacrificial, de modo que no se reduce únicamente al Siervo.

El final de este versículo es diferente en la LXX, ya que la ofrenda sacrificial del pueblo obtiene la respuesta de Dios cuando Él quita el oprobio del mismo; así “καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν” adquiere su sentido pleno en el v.11. Desde esta perspectiva parece que el pueblo consigue la expiación de sus pecados de forma activa, no por la acción de un individuo sino del colectivo que

atiende. En TM y Qumrán el éxito del “plan del Señor” depende únicamente de la acción del Siervo, mientras que el pueblo (los pecadores) reciben el beneficio de manera pasiva (v.11).

2.2 Isaías 53,11

2.2.1 Texto Masorético

Texto Masorético	Traducción personal
מַעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְצֶה יְשֻׁבַע בְּדַעְתּוֹ יִצְדִּיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים וְעֹנֵתָם הוּא יִסְבֵּל:	Después del trabajo/dolor de su vida, verá, se saciará en su saber; mi siervo justo hará justos (justificará) a muchos porque él cargará sus pecados.

Comienza propiamente el discurso divino habiendo sido el versículo anterior una introducción. La palabra נַפֵּל expresa los sufrimientos del Siervo²⁵, toda su ofrenda, tal como en Sal 90,10 (trabajo y sufrimiento) hace referencia a la vida fugaz del hombre. Aquí se ratifica la acción del Siervo al retomar נַפְשׁוֹ del v.10, aunque la saciedad de su saber, que evoca la enseñanza de Moisés (Dt. 50,4 וַיִּלְמְדוּ דַעַת)²⁶ tiene connotación de plenitud ya que su sacrificio le otorga la predilección de Dios, pues le ha sido permitido entrar en su presencia²⁷. Algo peculiar es que en DI (Deutero-Isaías) a partir de esta cita, la expresión “satisfacer” se encon-

24. Cf. R.L. TROXEL (ed., J.J. COLLINS), *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 124), Leiden-Boston 2008, 206, n.32.

25. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 424.

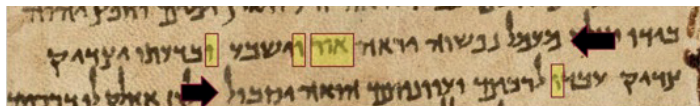
26. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 425.

27. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 425.

trará relacionada con la celebración un banquete como expresión de presencia divina²⁸.

La acción de “justificar” y “cargar” son futuros performativos²⁹, indicando que una acción es continua o iterativa, de suerte que queda la expectativa de algo posterior, conclusivo y definitivo, que pudiera ser, en opinión de Baltzer, la exaltación del Siervo³⁰.

2.2.2 Qumrán



31

Qumrán mantiene אור como objeto directo del verbo “ver”, dando un sentido lógico a la acción, pero al mismo tiempo evidenciando que el Siervo ha sido considerado digno de entrar en la esfera divina, en la presencia de Dios, en compañía de los seres espirituales³². El TM, por su parte, mantiene un cierto escrúpulo y quizá por cuestiones dogmáticas prefiere omitir la palabra “luz”. Cabe señalar que hay una estrecha relación con 1Enoc 92,3–4: “and he will judge in piety and in righteousness; and he will walk

in everlasting light”³³. Si bien el texto de Enoc es posterior³⁴, mantiene una viva referencia a la trascendencia del justo y a la imagen de luz como signo de eternidad y divinización.

Después de la palabra אור, se añaden dos ו, una precediendo al verbo “satisfacer” y la otra a “en su conocimiento”; esto indica que la construcción verbal es wayyiqtol, quedando la acción como ya realizada; lo que tiene sentido, pues al ver la “luz” se “satisface”, ya que entra en el ambiente de la divinidad.

El sufijo de la palabra עָבַד es la ו, que indica el pronombre de la 3 sing. masc., mientras que en TM es la 1 sing. com.; este cambio es significativo, pues aquí la narración se mantiene en sentido impersonal, de suerte que no se pueda inferir que en Qumrán sea la voz de Dios, la que habla como sí lo es en TM al usar el discurso directo.

Una posible traducción de este versículo sería: “Después del trabajo de su vida, verá la luz pues se ha saciado; y en su saber, su siervo justo hará justos a muchos, porque él cargará sus pecados”³⁵. La notable diferencia ahora es teológica, pues en Qumrán el Siervo parece divinizado, revivificado³⁶ y victorioso de haber cumplido la voluntad de Dios al aceptar sacrificarse.

28. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 424.

29. Un elemento importante es que el verbo סָבַל ya había aparecido antes en el v.4 pero en pasado. Lo interesante es que ahora se proyecta a una expectativa no realizada aún o continuada.

30. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 425.

31. <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah> [acceso: 24.03.2021]

32. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 423.

33. G.W.E. NICKELSBURG-J.C. VANDERKAM, *1 Enoch. The Hermeneia Translation*, Minneapolis, MN 2012, 138.

34. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 424.

35. Traducción personal de 1QIsaías. <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah> [acceso: 24.03.2021]

36. Creo que es muy pronto para hablar de resurrección por la concepción judía de la vida, pero se nota que el autor quiere devolver a la vida al

2.2.3 Septuaginta

Texto LXX	Traducción personal
...ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ δεῖξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει	...la aflicción de su alma, para mostrar a él la luz y formar en el entendimiento (de) que un siervo justo justifique bien a muchos, pues él cargará los pecados de ellos.

El sujeto de las acciones del v.10 es κύριος, de manera que el Siervo no “verá” la luz, sino que el Señor se la va “hacer ver” o “mostrar”, así en LXX el agente de la apoteosis del Siervo es Dios mismo, no el Siervo, como sí lo es en el TM y Qumrán. La formulación en griego coloca δεῖξαι y πλάσαι en infinitivo aoristo activo dando un sentido de concomitancia y finalidad.

La expresión πλάσαι τῇ συνέσει es opuesta al TM y a Qumrán, pues, mientras en las fuentes hebreas el Siervo se “saciará en su saber” en LXX, la expresión “(para) formar el entendimiento” señala aprendizaje y carencia probablemente de los que escuchan.

Con el verbo δικαιῶσαι comienza la oración subordinada, siendo la manera en que se formará el entendimiento, así “siervo justo” que está en acusativo se convierte en sujeto y el verbo en infinitivo (δικαιῶσαι) se debe traducir en subjuntivo para expresar finalidad³⁷.

personaje “Siervo”, aludiendo más a la exaltación y glorificación, propias del dramatismo griego.

37. Cf. D.B. WALLACE, *Greek Grammar...*, 192.

2.3 Isaías 53,12

2.3.1 Texto Masorético

Texto Masorético	Traducción personal
לָכֵן אֶחְלֶק־לּוֹ בְּרָבִים וְאֶת־ עֲצוּמִים יַחְלֶק שְׁלָל תַּחַת אֲשֶׁר הָעָרָה לְמֹות נַפְשׁוֹ וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה וְהוּא חֲטָא־רָבִים נִשָּׂא וְלַפְשָׁעִים יִפְגָּע׃	Por eso le asignaré una porción entre muchos y repartirá botín con los poderosos: porque abandonó su alma a la muerte y fue contado entre los rebeldes, él cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores.

El versículo comienza con un acertijo, muy probablemente intencional³⁸, que puesto en boca de Dios sugiere la idea de una situación similar a la de Num 26, en donde Moisés distribuye la heredad entre el pueblo. Sin embargo, debemos admitir confusión en este versículo, pues es evidente que el personaje ha muerto y que el reparto del botín es posterior a su muerte. Las cuestiones ahora girarán en torno al estatus actual del Siervo: ¿Ha sido glorificado y desde la esfera celeste está haciendo el reparto? ¿Ha resucitado?³⁹

Por su parte las alusiones a Moisés llevan a pensar que tanto los sufrimientos del Siervo como las dificultades, pero también la Ley que va a instaurar (Is 42,1), podrían decirse también de él, identificando así al Siervo con Moisés⁴⁰.

38. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 425.

39. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 425.

40. Baltzer considera que el Siervo sufriente es el mismo Moisés; el plan-

La palabra רָבִים, aquí no tiene artículo como en las dos ocasiones anteriores (v.11-12), aquí es la tercera vez que se usa esta palabra en el juicio, siendo ahora el veredicto final lo que implica que sea una esfera más amplia la que recibirá el beneficio del Siervo⁴¹; quizá se podría pensar en “todas las naciones” כָּל־הַגּוֹיִם y en “muchos pueblos” עַמִּים רַבִּים (Is 2,2-3), pues el DI tiene una perspectiva universalista⁴².

El final de este versículo encuentra una dificultad con יִפְגֵּעַ, por estar en Hiphil, dando un sentido causativo al verbo (hacer intercesión), pero al encontrarse en imperfecto, cabe la posibilidad de traducirlo como un pasado iterativo ya que el sentido del verbo lo amerita por el contexto performativo⁴³. La intercesión del Siervo por los pecadores es continuada o iterativa como se advierte en el versículo anterior, pues gramaticalmente פָּשְׁעִים es un participio

teamiento que ofrece, es que los lectores desde el inicio del DI pretenden descifrar la identidad del Siervo, pero en este estilo dramático la presentación de los nombres de posibles candidatos tiene la intención de exhibirlos para descartarlos, mientras que el nombre que no se menciona nunca sería el de Moisés; quizá por una costumbre escrupulosa de no hacerlo o porque en la dinámica dramática, el autor pretendería que fueran cayendo las expectativas de los hombres para mantener la soberanía de Dios, el único nombre que permanece (Is 42,8). Así omitir el nombre de Moisés, pero evocar sus tradiciones, sería la manera encriptada de manifestar la identidad del Siervo. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 11-22.

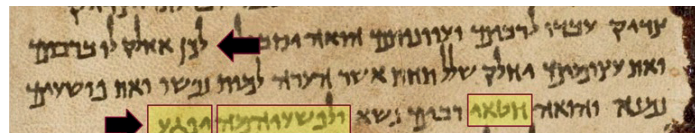
41. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 427.

42. Cf. J. BLENKINSOPP, «Second Isaiah—Prophet of Universalism», *JSOT* 41 (1988) 98-99.

43. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 427.

activo que tiene sentido de presente, ya que el pecado es inseparable de la humanidad.

2.3.2 Qumrán



44

La palabra pecado (חטא) se encuentra en plural en Qumrán, mientras que en el TM es singular. Y aunque en ambos casos hablamos de un estado constructo, la diferencia está en el verbo פגע, que aquí está en Qal, de manera que la acción sobre los pecados (el pecado en TM) será distinta. La raíz פגע en Qal significa: *encontrarse con, caer sobre (matar), suplicar a*⁴⁵; dando un sentido más espacial y tangible, señalando así, que la acción del Siervo es una súplica expiatoria, pero sacrificial, pues tendrá que morir él.

Otra diferencia importante es que la raíz פשע, en el TM es un participio activo aludiendo a “los que transgreden” mientras que en Qumrán es un sustantivo con sufijo pronominal de la 3 plr. masc.; que se traduce como: “sus transgresiones”.

Dicho lo anterior, nos obliga el sentido común a traducir פגע aquí como “suplicar” o “expiar”, pues se suplica “a causa de sus transgresiones” pidiendo indulto ya que no se puede “interceder por

44. <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah> [acceso: 24.03.2021]

45. Cf. V.P. HAMILTON, «פגע pāga», *encounter, meet, reach, entreat, make intercession*, *TWOT II*, 714-715.

sus transgresiones”⁴⁶, porque las transgresiones no son un sujeto a favorecer. Así, mientras el primer sentido exalta la súplica y el sacrificio del Siervo, el segundo haría referencia a cierta corrupción cómplice pretendiendo ignorar la justicia y la consecuencia de las transgresiones.

Gramaticalmente el imperfecto aquí sí se puede traducir como futuro, pues, en el ambiente jurídico, la súplica a causa de las rebeldías del pueblo supone un juicio posterior para los pueblos (muchos), así la acción de súplica es puntual y concreta englobando todas las “transgresiones”. De esta manera se exalta ahora el papel mediador e intercesor del Siervo después de haber triunfado de la muerte y encontrarse glorificado⁴⁷.

46. Un elemento importante es que el verbo más común para interceder en el ambiente profético es *התפלל*, que no se encuentra aquí. Cf. J. BLENKINSOPP, «The Sacrificial Life and Death...», 9.

47. Una conclusión muy rápida sería pensar que el autor está pensando en el sacrificio de Jesús; sin embargo, en la concepción judía Moisés es un auténtico mediador, ya que en repetidas ocasiones intercede ante Dios en favor de su pueblo. Por eso la identificación del Siervo con Moisés en este pasaje queda bien explicada, pues Moisés es el dador de la Ley de Dios, y luego de las penalidades que sufre a causa del pueblo es glorificado por Dios, pues su ley es la que regirá sobre Israel. La novedad del DI es pensar que después de la muerte vaya a interceder por el pueblo. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 354.

2.3.3 Septuaginta

Texto LXX	Traducción personal
διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα ἀνθρώπων παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήγγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη	Por tanto, él heredará a muchos, y dividirá el botín de los fuertes; en lugar de ellos, su vida fue entregada a la muerte, y fue contado entre los transgresores (fuera de la ley); y él cargó con los pecados de muchos, pues a causa de sus pecados (de ellos) fue entregado.

La LXX en esta unidad usa el discurso indirecto, pero en este versículo hace una interpretación, ya que no es el Señor el que “dará en herencia” sino el Siervo, pues gramaticalmente está en nominativo y es sujeto del verbo *κληρονομήσει*. Esta acción junto con *μεριεῖ* están en futuro inmediato, lo cual supone ya la glorificación del Siervo por las acciones del versículo anterior, pues él ahora tiene autoridad y poder; así se entiende que el resto de los verbos se encuentre en aoristo, pues son acciones ya sucedidas, cuya repercusión en el presente ya no existe⁴⁸.

El Siervo, en LXX, es el que divide el botín, pero no “con los poderosos” (TM y Qumrán) sino “de los fuertes”, siendo este un genitivo subjetivo (el botín que les pertenece a los fuertes), que manifiesta un signo de poder. La expresión *ἀνθρώπων* hace referencia a la sustitución punitiva, pues el Siervo “es entregado”. El verbo *παρεδόθη* se encuentra en pasivo, y a diferencia de TM y

48. Cf. D.B. WALLACE, *Greek Grammar...*, 555.

Qumrán el Siervo no “abandona su alma a la muerte” sino que “fue entregado a la muerte” evidenciando que es alguien más quien lo entrega.

La palabra pecado⁴⁹ en LXX está en plural como Qumrán y lo peculiar del caso es que no se emplea algún verbo que aluda al carácter cultural, sino únicamente a la muerte vicaria, pues el segundo verbo *παρεδόθη* es pasivo, como *conditio sine qua non* por los pecados, resaltando que para evitar el destino fatal de los pecadores ha sido entregado el Siervo.

2.3.4 El testimonio de san Justino mártir (100-165)

εἰς τοῦτο προφητεῖων. 50.2. ἔστι δὲ ταῦτα· Ἄνθ' ὧν παρέδωκαν εἰς θάνατον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἐλογίσθη, αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἐῴληφε καὶ τοῖς ἀνόμοις ἐξιλάσεται. 50.3. ἴδε γὰρ συνήσει ὁ παῖς

50

Este testimonio de san Justino corresponde a la Primera Apología cap. 50, en donde hace una cita de Is 53,12. Lo peculiar del caso es que, a pesar de estar en griego, la cita no corresponde a la LXX. Hay algunas diferencias notables.

Se repite la expresión ἀνθ' ὧν aludiendo a los verdaderos responsables por quienes toma el lugar el Siervo, pero el verbo παρέδωκαν, se encuentra en activo: “[ellos] lo entregaron”, suponiendo un sujeto implícito y ya no la acción impersonal del pasivo que

49. En este versículo la LXX se emplea la palabra ἁμαρτία como equivalente de transgresión y pecado.

50. D. MINNS — P. PARVIS (eds.), *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*, Oxford, NY 2009, 206.

presenta LXX, cosa que para algunos estudiosos pudiera ser evidencia de una reelaboración de la LXX, hecha por la primera comunidad cristiana a la luz de la pasión, muerte y resurrección de Jesús⁵¹.

Este texto tiene mucha similitud con el TM y Qumrán al emplear una palabra diferente de pecado o pecador, así cuando dice: “fue contado entre los malvados” prefiere usar el adjetivo ἄνομος, al igual que en la parte final de la cita: “por los malvados expiará”. Esto no supone un uso arbitrario de la ilegalidad, sino que centra la atención en el aspecto jurídico y sacrificial⁵² del término, de manera que el verbo “expiar” muestre su sentido ritual y legal.

Es significativo el uso de εἴληφέ (tomar), en lugar de ἀνήνεγκεν (cargar), pues, aunque ambos verbos están en indicativo, activo; el primero es perfecto sugiriendo una acción terminada, resultativa, cuyos efectos siguen en presente⁵³, pero el segundo es aoristo, acción puntual, concreta, finalizada en donde los efectos ya no están en el presente⁵⁴.

La expresión καὶ τοῖς ἀνόμοις ἐξιλάσεται sustituye a διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη aquí, evidenciando el sacrificio expiatorio del Siervo, pero en futuro, acentuando una esperanza definitiva y perfecta. También manifiesta que el sacrificio no es

51. Cf. D. J. BINGHAM, «Justin and Isaiah 53», VC 54/3 (2000) 259.

52. Cf. W. GUTBROD, «ἄνομος, ἀνομία, ἄνομος, ἔννομος, νομικός, νόμιμος, νομοθέτης, νομοθεσία, νομοθετέω, παρανομία, παρανομέω», TDNT IV, 1086.

53. Cf. D.B. WALLACE, *Greek Grammar...*, 574-575.

54. Cf. D.B. WALLACE, *Greek Grammar...*, 557.

por los pecados, sino por los pecadores, entonces es un sacrificio redentor, rehabilitador y reivindicador señalando enfáticamente el aspecto ritual de la acción del Siervo⁵⁵.

3. Análisis resultante de las variantes en los manuscritos

3.1 La Septuaginta

La LXX contiene una Vorlage más similar a Qumrán que al TM, lo que indicaría una versión más antigua, pues el desarrollo de LXX es en Alejandría mientras que el de Qumrán en el desierto del Mar Muerto⁵⁶.

En el v.10 parece modificarse la idea de Dios como causante del dolor del Siervo, en su lugar se habla de purificación, evitando el sentido hebreo de la palabra y adoptando el arameo, proporcionando así sentido al sufrimiento del Siervo, y quitando la carga punitiva y hasta sádica que pudiera atribuirse a Dios.

Este texto tiene un sentido parenético, pues los invitados a entregar la vida son los lectores/escuchas del Cuarto Cántico del Siervo, pues a ellos mismos se les promete una descendencia de larga vida. Son ellos los interpelados para imitar la acción de entrega del alma y recibir esta recompensa. Se puede hablar ya en este punto de justicia retributiva, y al mismo tiempo se exalta el sentido legal de expiación del pecado. El condicional ἐὰν presenta una hipótesis de la posibilidad, pues la prótasis está en subjuntivo, aoristo, activo, pero la apódosis en indicativo, futuro, activo. Así, para que

55. Cf. D. J. BINGHAM, «Justin...», 260.

56. Cf. S. PISANO, «El texto del Antiguo Testamento», en H. SIMIAN—YOFRE (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2001, 60-67.

la acción justificadora del Siervo surta efecto, es necesaria la ofrenda del colectivo representado en la 2.plr.

La frase “para mostrar a él la luz” tiene sentido de triunfo, de que ha superado el juicio y ha sido considerado digno de entrar a la morada de Dios; de esta manera la actitud del Siervo es ejemplo para los interpelados, pues sigue el discurso directo.

El v. 11 menciona: “cargará los pecados de ellos”, pero el cumplimiento estaría en el v.12: “cargó con los pecados de muchos, pues a causa de sus pecados (de ellos) fue entregado”, mostrando el carácter expiatorio del sacrificio del Siervo por los pecados exclusivamente (no por los pecadores), causando una justificación legal, forense⁵⁷. El adverbio εὖ (v.11), descarta los posibles intentos de justificación, dejando el del Siervo como verdadero y efectivo. Este enfoque es netamente jurídico, mostrando que la LXX defiende de manera enfática la restauración de la alianza legal del pueblo con Dios.

3.2 Qumrán

La “profanación” del Siervo (v.9) cobra sentido con la humillación de volver al polvo, es decir, de morir. Pues la muerte del justo en la Biblia es un enigma, al contradecir la teología retributiva del Antiguo Testamento⁵⁸. Por eso el siervo para poder morir es

57. Cf. J.N. ALETTI, *Justification by faith in the Letters of Saint Paul. Keys of Interpretation*, Roma 2015, 20-22.

58. Cf. Is 3,10-11 (“Decid a los justos que les irá bien, porque comerán del fruto de sus obras. ¡Ay del impío! Le irá mal, porque lo que él merece le sucederá.”) Sal 37,27 (“Apártate del mal y haz el bien, y vivirás por siempre”), entre algunas citas que afianzan la idea que el hombre justo

profanado primero (v.10), después es contado entre los criminales (v.12), para volver al polvo, morir, es decir, perder su humanidad. Sin embargo, la recompensa que recibe el Siervo lo coloca en un lugar privilegiado, en el ambiente divino, de manera que su intercesión es efectiva por haber padecido lo anterior y por haber sido considerado justo después del proceso en su contra, pero lo sorprendente es que no tomará venganza de los injustos sino que intercederá por ellos, dando con esto un sentido de esperanza y confianza al pueblo que ha pecado.

Qumrán lee “su siervo”; el TM quiere dejar el discurso en boca de Dios, mientras que Qumrán lo pone en boca del profeta, que parecería lo más lógico por el contexto de los versículos precedentes. Quizá el énfasis del TM radica en la autoridad y legitimidad con la que Dios mismo constituye al Siervo, evocando así Is 42,1 (He aquí mi Siervo...).

El verbo פָּגַע, aparece en Qal, con el sentido de expiar, suplicar, reiterando que es por las “transgresiones” mismas, no por los transgresores. Esto no parece una sutileza, pues Qumrán no está aludiendo al “pecado de muchos” como TM, que podría identificarse rápidamente con el pecado del desierto en Masá y Meribá (Ex 17 y Num 20), o con la adoración al becerro de oro (Ex 32)⁵⁹ sino al pecado habitual de los seres humanos; éste último es continuo, no es un evento aislado ni está circunscrito solo a una generación. Por eso las transgresiones o acciones contra la Ley también serán expiadas, pues el Siervo causará justicia para los pecadores. Cabe señalar que aquí pecado (חַטָּא) y transgresión (פֶּשַׁע) están

ambos en plural, pasando por alto estas dos referencias clásicas, y reforzando ahora la connotación expiatoria al verbo, pues son las maldades “de ellos” por las que morirá el Siervo. La perspectiva de Qumrán se carga hacia la fragilidad del ser humano abriendo la oportunidad de redención por el sacrificio del Siervo.

3.3 Texto Masorético

El sufrimiento del Siervo puede ser una enfermedad, sin embargo, en los versículos anteriores propiamente se habla de la muerte, entonces la opresión de Dios lo ha conducido al máximo de entrega, la propia vida. Es muy probable, entonces, que la similitud de vocabulario con Deut 34 pertenezca en realidad a una tradición más amplia de exaltación, aunque aquí la figura modelo parece ser Moisés⁶⁰. De esta forma se entiende que Moisés entregue su vida a cambio de la del pueblo (Ex 32,32) realizando el carácter expiatorio vicarial.

El verbo שָׁם y el sustantivo שָׁמֶן, están relacionados con el culto⁶¹: “ofrecer, presentar” y “ofrenda expiatoria”, siendo esta terminología posexílica de suerte que su uso aquí no puede ser equívoco, pues שָׁמֶן es un término técnico referido al sacrificio expiatorio mencionado en Levítico, pues originalmente esta palabra estaba en relación con la culpa, resultado de la ofensa a Dios. Entonces el Levítico la retoma en la práctica de los sacrificios como “una ofrenda por la culpa” mientras que LXX prefiere usar por “el peca-

vivirá muchos años y el malvado perecerá rápidamente.

59. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 341.

60. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah*..., 395-396.

61. Cf. J. BLENKINSOPP, «The Sacrificial Life and Death...», 5.

do”⁶², quedando como resultado la justificación forense en la LXX y ritual en TM, indicando una teología escrupulosamente ritual.

Dos pecados son clave de interpretación, el principal, el becerro de oro, y la rebeldía de Masá y Meribá. El TM parece haber considerado ambos pecados para la modificación del v.12, pero si el pecado del becerro había ya sido expiado, pues, aunque Moisés intercede por el pueblo (32,11-14), el castigo se ejecuta por mano de los levitas en contra del pueblo (32,27-30), aunque llama la atención el v.30, pues Moisés dice: “subiré al Señor a ver si puedo expiar vuestro pecado”, usando el verbo כפר, con clara connotación sacrificial. Por su parte en Num 20,12 muestra el castigo que recibirán Moisés y Aarón por haber dudado de Dios⁶³, aunque en realidad es el pueblo el que se rebela, razón etiológica del nombre Meribá, vocablo derivado de מרה, que significa “rebelde”. Ahora bien, con estos fundamentos bíblicos, se entiende la razón de la modificación del TM, resultando que los hechos atribuidos a Moisés en el pasado, el cargar los pecados e interceder por los pecadores, sean reducidos a un memorial y no a una profecía que espera cumplimiento.

La corrección que hace el TM con el verbo פגע, convirtiéndolo en Hiphil, parece malintencionada; al añadir una “yod” se crea un Hiphil imperfecto performativo para mantener la idea que el siervo es Moisés y que por esas “dos” faltas ya ha intercedido,

62. Cf. J. BLENKINSOPP, «The Sacrificial Life and Death...», 5-6.

63. La cita de Num 20 explica que la razón de no haber entrado a la Tierra prometida; ni Aarón ni Moisés en realidad fue la desconfianza en Dios. Tste texto es una reelaboración teológica de Ex 17, ya que aquí solo se menciona el pecado del pueblo.

entonces la profecía como tal está cumplida. Y es que en la lógica de esta perícopa no parece correcto que el último verbo esté en pasado, pues los verbos en v.10 están apuntando claramente al futuro, “verá, prolongará, triunfará”, también en v.11, “rehabilitará”, esperando que en v.12 el verbo sea “expiará” o “morirá” para completar el sentido; sin embargo, con el uso de Hiphil el sentido cambia por “interceder” quedando la acción en pasado como glosa explicativa de los verbos anteriores.

La lectura de Qumrán y la de san Justino mantienen viva la profecía, pues reflejan un futuro que espera cumplirse; esto sin duda causó una identificación del Siervo con Jesús mismo, pues el primero será una tipología, un presagio⁶⁴ del Resucitado, de suerte que la comunidad cristiana vio en esto el cumplimiento de la profecía, ofreciendo a los judeocristianos la certeza de la continuidad, vinculación y plenitud del cristianismo con las Escrituras.

Llegados a este punto, pudiera surgir la pretensión de excluir alguna variante textual por considerarla deficiente o reelaborada, quizá también el deseo de encontrar el texto más perfecto, que reflejara la tradición más antigua; pero estas cosas en mi opinión son un esfuerzo inútil, pues no se trata de descartar las tradiciones textuales, sino de integrarlas en la medida de lo posible, reconociendo su valor histórico y teológico, comprendiendo que detrás de ellas se encuentra una comunidad de fe que ama a Dios y quiere preservar su experiencia divina por medio de la escritura.

64. Cf. K. BALTZER (ed. P. MACHINIST), *Deutero-Isaiah...*, 429.

Bibliografía

- ALETTI, J.N., *Justification by faith in the Letters of Saint Paul. Keys of Interpretation*, Roma 2015.
- BALTZER, K., *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*, Minneapolis, MN 2001.
- BINGHAM, D. J., «Justin and Isaiah 53», *VC* 54/3 (2000) 248-261.
- BLENKINSOPP, J., «Second Isaiah—Prophet of Universalism», *JSOT* 41 (1988) 83 – 103.
- , «The Sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13-53:12)», *VT* 66 (2016) 1-14.
- FLINT, P.W., *The Dead Sea Scrolls*, Nashville, TX 2013.
- GUTBROD, W., «ἄνομος, ἀνομία, ἄνομος, ἔννομος, νομικός, νόμιμος, νομοθέτης, νομοθεσία, νομοθετέω, παρανομία, παρανομέω», *TDNT* IV, 1022-1091.
- HAMILTON, V.P., «פָּגַע *pāga*., encounter, meet, reach, entreat, make intercession», *TWOT* II, 714-715.
- KRÜGER, T., «Psalm 90 und die 'Vergänglichkeit des Menschen'», *Bib* 75/2 (1994) 191-219.
- MINNS, D. —PARVIS, P. (eds.), *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*, Oxford, NY 2009.
- NICKELSBURG, G.W.E. — VANDERKAM J.C., *1 Enoch, The Hermeneia Translation*; Minneapolis, MN 2012.
- PISANO, S., «El texto del Antiguo Testamento», en H. SIMIAN—YOFRE (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2001, 43-82.
- PORTEN, B., *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (DMOA XXII), Leiden-New York-Köln 1996.
- SHEPHERD, C.E., *Theological Interpretation and Isaiah 53: A Critical Comparison of Bernhard Duhm, Brevard Childs, and Alec Motyer* (LHB/OTS 598), London 2014.
- TROXEL, R.L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 124), Leiden-Boston 2008.
- WALLACE, D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Michigan, MI 1996.
- ZIEGLER, J., «Die Vorlage Der Isaias-Septuaginta(LXX) Und Die Erste Isaias-rolle Von Qumran(1QIsa)», *JBL* 78/1 (1959) 34-59.

CAPÍTULO CUARTO

La enfermedad y la salud en la Biblia

(Un acercamiento Bíblico-Pastoral)

Javier Rojas Mena



“Jesús recorría toda Galilea, enseñando en las Sinagogas, anunciado las buenas nuevas del Reino de Dios y sanado toda enfermedad y dolencia...” (Mt 4,23-25)

A modo de introducción

- La fragilidad del mundo

La fragilidad que vivimos hoy sobrepasa las fragilidades individuales. La causa de muchas patologías se encuentra en la atmósfera

que predomina en una sociedad angustiada. Estamos en una sociedad fragilizada y somos conscientes que atravesamos una crisis de civilización que también repercute en la salud.

Sin embargo, en algunas épocas habíamos soñado con avances científicos extraordinarios tales como hacer retroceder la vejez o curar todas las enfermedades. A diario tenemos la experiencia de nuestros límites y también de nuestra impotencia.

Hay muchas maneras de estar enfermo. En la sociedad donde se valora a la persona por su rendimiento, ¿qué puesto tienen las personas minusválidas, los enfermos, los ancianos?

Pero el médico también tiene experiencia de sus límites. Hay sin diagnosticar aún muchas patologías. Es necesario estar abierto a las expectativas que encontramos en las personas frágiles.

También experimentamos el despojo de la muerte caracterizada por la eutanasia y el acoso terapéutico, el miedo al sufrimiento frente al despojo de la finitud. Sabemos que el sufrimiento es mayor que el dolor.

Si difícilmente nos cuesta aceptar las fragilidades que nos rodean es porque no creemos en la obligación de obtener buenos resultados. Para los enfermeros la muerte es siempre un fracaso.

Hay que evocar la experiencia de soledad de personas frágiles. Es penoso vivir en soledad, es aún más pesado que la vejez o la

enfermedad. Cuando se está acompañado y rodeado, hasta cierto punto se puede asumir la fragilidad y la finitud, pero lo más terrible es la soledad, el aislamiento, el sentirse encerrado.

Cuando una persona no se encuentra bien, cuando se ve de repente disminuida, da una imagen negativa de sí misma y ya no es la persona entera, firme que se conocía. Tendremos que preguntarnos sobre la enseñanza del cristianismo a propósito de la fragilidad y del sentido que se le debe dar.

Es importante no reducir nunca a una persona enferma y disminuida a la imagen de sí misma que ella proyecta en ese estado. No se le debe tratar como un objeto que cuidar o un peso para la sociedad porque son los preferidos de Dios y con los cuáles él se ha identificado (Mt 25).

-La Enfermedad y la Curación (Sanidad)

La enfermedad, con su cortejo de sufrimientos, plantea un problema a los hombres de todos los tiempos. Su respuesta depende de la idea que se hagan del mundo en que viven y de las fuerzas que los dominan. En el antiguo Oriente se miraba a la enfermedad como una plaga causada por espíritus maléficos o enviada por dioses irritados por alguna falta cultural. Para obtener la curación se practicaban exorcismos destinados a expulsar a los demonios y se imploraba el perdón de los dioses con súplicas y sacrificios; la literatura babilónica conserva formularios de las dos especies. Así la medicina era ante todo cosa de los sacerdotes; en parte estaba próxima a la magia. Hará falta el espíritu observador de los griegos para que se desarrolle en forma autónoma como ciencia positiva. La revelación bíblica, partiendo de este estado de cosas, deja a un lado el aspecto científico del problema. Se aplica exclusi-

vamente al significado religioso de la enfermedad y de la curación en el diseño de la salvación.

1. La Enfermedad en el Antiguo Testamento:

1.1 Algunos conceptos y etimologías

a) Verbo Hebreo: *jalah*, «estar enfermo, débil».

Este verbo es de uso corriente en todos los períodos del lenguaje hebreo y aparece unas 60 veces en la Biblia hebrea. Se encuentra en el texto por primera vez casi al final de Génesis cuando a José le avisan que su «padre está enfermo» (Gn 48,1).

Examinando los usos de *jalah* se puede percibir que a menudo se empleaba con cierta falta de precisión y que el factor decisivo en determinar su significado debe ser el contexto. Cuando Sansón dijo a Dalila que si lo ataban con mimbres verdes se «debilitaría y sería como cualquiera de los hombres» (Jue 16,7), obviamente el verbo no significa «estar enfermo», a menos de que ello implicara un estado por debajo de lo normal para él. Cuando se describe a Joram como enfermo debido a las heridas sufridas en batalla (2 R 8,29), quizás sea mejor decir que se sintió débil. Los animales cojos o «enfermos» que se ofrecen para el sacrificio (Mal 1,8) son, más bien, imperfectos e inaceptables.

El vocablo a veces se usa en sentido metafórico para decir que alguien se está esforzando demasiado y, por tanto, debilitándose. Esto se percibe en las varias traducciones de Jer 12,13: «Están exhaustos, pero de nada les aprovecha» (Versión Reina Valera Actualizada); «se han cansado inútilmente» (La Biblia de las Américas); «se han esforzado sin provecho alguno» (La Biblia de las Américas);

Nueva Reina Valera); «se afanaron sin provecho» (La Biblia de Jerusalén); «todos sus trabajos fueron vanos» (La Biblia Versión Popular); «quedaron baldados en balde»; «tuvieron la heredad, mas no aprovecharon nada» (Reina Valera).

En Cant 2,5, todas las revisiones de la Reina Valera (así como La Biblia de las Américas) traducen «enferma de amor». La que tal vez sea la mejor traducción (o «desfallezco de pasión»).

b) Sustantivo hebreo: *holî*, «enfermedad».

El sustantivo aparece unas 23 veces. El uso del término en la descripción del Siervo Sufriente en Is 53,3–4, «experimentado en quebranto ... sufrió nuestros dolores» («varón de dolores» viene de otro vocablo, *bazah*) ha resultado en una diversidad de traducciones: «sufrimiento ... enfermedades» (Reina Valera Actualizada); «aflicción ... enfermedades» (La Biblia de las Américas); «dolencias» (Biblia de Jerusalén); «sufrimiento ... dolores» (La Biblia de las Américas).

El significado de «enfermedad» se expresa claramente en Dt 7,15: «Yahvé quitará de ti toda dolencia y todas las terribles enfermedades *madweh* de Egipto» (Versión Reina Valera Actualizada). *Holî* se usa metafóricamente para expresar la aflicción de la tierra (Os 5).

c) Verbos griegos. “Enfermar, estar enfermo”.

1. *Astheneo*, literalmente: estar débil (a, negativo; *sthenos*, fortaleza). Se traduce estar enfermo (por ejemplo en Mt 25,36; el versículo 39 también en los manuscritos más acreditados, traducido solo como «enfermo»; algunos manuscritos tienen aquí C, N° 1;

Mc 6,56; Jn 4,46; 11,1-3,6; Flp 2,27; Stg 5,14). Con el verbo «enfermar» se traduce en Hch 9,37; 2 Co 11,29, dos veces; Flp 2,26.

2. *kamno*, primariamente, trabajar; de ahí, del efecto del constante trabajo, estar agotado (Heb 12,3). Se traduce «que vuestro ánimo no se canse»; en Stg 5,15: «enfermo»; literalmente: «al que está enfermo». La elección de este verbo, en lugar de la repetición del N° 1 (versículo 14, véase N° 1), es sugerente de lo que comúnmente acompaña a la enfermedad, la fatiga de la mente, (esto es lo que significa este verbo), y que con no poca frecuencia dificulta la recuperación física; de ahí que esta causa especial esté aquí presentada en la idea general de enfermedad. En algunos manuscritos aparece en Ap 2,3; en la LXX, Job 10,1; 17,2.

3. *Suneco*, mantener dentro, sujetar fuerte. Se usa, en la voz pasiva, de ser atrapado o afligido por enfermedades (Hch 28,8: «enfermo», del padre de Publio, Mt 4,24: «afligidos»; Lc 4,38: «tenía una gran fiebre»; literalmente: «estaba tomada» por la fiebre).

d) Sustantivos “enfermedad, debilidad, carencia de fortaleza”

1. *Astheneia*, literalmente: carencia de fortaleza (a, negación; *sthenos*, fortaleza), debilidad, indicando una incapacidad de producir resultados. Se traduce «enfermedad/es» en diez de las veintiséis ocasiones en que aparece, en la Reina Valera Revisada (Mt 8,17; Lc 5,15; 8,2); en Lc 13,11, la frase «espíritu de enfermedad» atribuye el encorvamiento de la mujer directamente a la actividad satánica. La fraseología relacionada es indicativa de la instrucción médica que poseía el escritor (versículo 12; Jn 5,5: «enfermo»; 11,4; Hch 28,9; Gl 4,13; 1 Ti 5,23).

2. Nosema, Se halla en algunos manuscritos en Jn 5,4., *noseo*, delirar, tener un deseo enfermizo de (1 Ti 6,4).

3. Nosos, relacionado con el vocablo latino *nocere*, injuriar (véase el vocablo castellano, nosología), es la palabra acostumbrada para referirse a dolencia, enfermedad (Mt 4,23.24; 8,17: «dolencias»; 9,35; 10,1; Mc 1,34; 3,15; Lc 4,40; 6,17; 7,21; 9,1; Hch 19,12). Los mss. más acreditados omiten la palabra en Mc 3,15.

Nota: Eco, juntamente con *kakos* y *escatos*, se traduce «tener dolencias», «estar enfermo», etc. (por ejemplo Mt 9,12; 14,35; Mc 1,34; 6,55; Lc 7,2).

A. El AT y el sufrimiento

1. La salud supone cierta plenitud de fuerza vital; la enfermedad se concibe ante todo como un estado de flaqueza y de debilidad Sal 38,11. Más allá de esta comprobación empírica, las observaciones médicas son muy someras; se limitan a lo que se ve: afecciones de la piel, heridas y fracturas, fiebre y agitación (así en los salmos de enfermos: Sal 6; 32; 38; 39; 88; 102). La clasificación de las diversas afecciones es vaga (por ejemplo, en el caso de la lepra). Las causas naturales ni siquiera se buscan, a excepción de las que son obvias: las heridas, una caída (2Sa 4,4), la vejez, cuya decadencia describe el Eclesiastés con humor sombrío (Ecl 12,1-6; Gen 27,1; 1Re 1,1-4; y por contraste Dt 34,7). En efecto, para el hombre religioso lo esencial reside en otro lugar: ¿qué significa la enfermedad para el que la sufre?

2. En un mundo, en el que todo depende de la causalidad divina, la enfermedad no es excepción; es imposible no ver en ella un golpe de Dios que hiere al hombre (Ex 4,6; Job 16,12ss; 19,21; Sal

93,11s). Igualmente en dependencia de Dios se puede también reconocer en ella la intervención de seres superiores al hombre: el ángel exterminador (2Sa 24,15ss; 2Re 19,35; Ex 12,23), las plagas personificadas (Sal 91,5s, Satán; Job 2,7). En el judaísmo posexílico la atención se dirigirá cada vez más a la acción de los demonios, espíritus maléficos, cuyo influjo en el mundo en que vivimos se echa de ver por la enfermedad. Pero ¿por qué este influjo demoníaco?, ¿por qué esta presencia del mal acá abajo, si Dios es el señor absoluto?

3. Por un movimiento espontáneo, el sentido religioso del hombre establece un nexo entre la enfermedad y el pecado. La revelación bíblica no lo contradice; únicamente precisa las condiciones en que debe entenderse este nexo. Dios creó al hombre para la felicidad (Gen 2). La enfermedad, como todos los otros males humanos, es contraria a esta intención profunda; no entró en el mundo sino como consecuencia del pecado (Gen 3,16-19). Es uno de los signos de la ira de Dios contra un mundo pecador (Ex 9,1-12). Comporta especialmente este significado en el marco de la doctrina de la alianza: es una de las maldiciones principales que alcanzarán al pueblo de Dios infiel (Dt 28,21s.27ss.35). La experiencia de la enfermedad debe, pues, tener como resultado agudizar en el hombre la conciencia del pecado. Que así se comprueba efectivamente en los salmos de súplica: la demanda de curación va siempre acompañada de una confesión de las faltas (Sal 38,2-6 39,9-12 107,17). Sin embargo, surge la cuestión de si toda enfermedad tiene por causa el pecado personal del que es afligido por ella. Aquí no es tan precisa la doctrina. El recurso al principio de responsabilidad colectiva proporciona sólo una respuesta insuficiente (Jn 9,2).

El AT sólo entrevé solución en dos direcciones:

- Cuando la enfermedad aflige a veces a los justos, tales como Job o Tobit, puede ser una prueba providencial destinada a mostrar su fidelidad.
- En el caso del justo doliente por excelencia, el Siervo de Yahvé, adquirirá un valor de expiación por las faltas de los pecadores (Is 53,4 ss).

4. El AT no prohíbe en modo alguno el recurso a las prácticas médicas: Isaías las emplea para curar a Ezequías (2Re 20,7), y Rafael para curar a Tobit (Tob 11,8-11s). Es corriente el uso de ciertos medicamentos sencillos (Is 1,6; Jer 8,22; Sab 7,20) y el Sirácide hace incluso un hermoso elogio de la profesión médica (Eclo 38,1-8.12s).

Lo que se proscribía son las prácticas mágicas ligadas con los cultos idolátricos (2Re 1,1-4), que contaminan con frecuencia la medicina misma (2Cro 16,12).

5. Pero ante todo es a Dios a quien hay que recurrir, porque él es el señor de la vida (Eclo 38,9ss.14). Él es el que hiere y el que cura (Dt 32,39; Os 6,1). Es el médico del hombre, por excelencia (Ex 15,26). Así los enfermos se dirigen a sus representantes, sacerdotes (Lev 13,49ss; 14,2ss; Mt 8,4) y profetas (1Re 14,1-13; 2Re 4,21; 8,7ss). Confesando humildemente sus pecados, imploran la curación como una gracia. El salterio los muestra exponiendo su miseria, implorando el socorro de Dios, suplicando a su omnipotencia y a su misericordia (Sal 6; 38; 41; 88; 102). Por la confianza en él se preparan a recibir el favor implorado. Éste les llega a veces en forma de un milagro (1Re 17,17-24; 2Re 4,18-37). En todo

caso tiene valor de signo: Dios se ha inclinado hacia la humanidad doliente para aliviar sus males.

6. En efecto, la enfermedad, aun cuando tenga cierto sentido, no deja de ser un mal. Por eso las promesas escatológicas de los profetas prevén su supresión en el mundo nuevo, en el que Dios colocará a los suyos en los últimos tiempos; nada ya de enfermos (Is 35,5s), nada de sufrimiento ni de lágrimas (Is 25,8 65,19) En un mundo liberado del pecado deben desaparecer las consecuencias del pecado que pesan solidariamente sobre nuestra raza. Cuando el justo doliente haya tomado sobre sí nuestras enfermedades, “seréis curados gracias a sus llagas” (Is 53,4ss).

Hay muchos textos del Antiguo Testamento que consideran el sufrimiento humano dentro del eje de la pedagogía divina:

a).- El sufrimiento permitido por Dios se presenta ante todo como un medio de purificación; así lo expresan los profetas y los salmistas con la imagen del crisol (Is 1,25; 48,10; Zac 13,9; Dn 11,35; 12,10; Sal 17,3; 26,2; 66,10). El dolor va a revelar y a eliminar las impurezas del corazón del hombre (Eclo 2,2-5; Sal 105,9).

Esta purificación la consideran los hombres de la antigua alianza a la vez como necesaria (Eclo 2, 1.17; Tob 12) y como bienhechora (Lam 3,26-30; Sal 10,1)

b).- Junto con este valor de purificación el AT asigna con frecuencia al sufrimiento un papel de instrucción o de revelación de los designios de Dios. Este tema se inscribe bien en la perspectiva catequética del Deuteronomio (Dt 8,2; 2 Cro 32,31) es recogido por los salmistas posteriores al destierro (Sal 94,12; 119,71) y por Ben Sira (Eclo 4,17 ss).

c).- Como una gracia de luz y de lucidez, la prueba es también una llamada a la conversión (Sal 119,67; Sab 12,2; Os 2,8; 2 Cro 32,26). Los pensadores de Israel se vieron llevados a profundizar en el misterio de la paternidad de Yahvé (Prov 3,12) Esta dimensión paternal de la educación divina se reconoce en varios signos: el castigo de los hijos nunca llega hasta su muerte (Sal 118, 18) los castigos anunciados son siempre condicionales; la fidelidad de Dios a sus designios de amor garantiza el valor salvífico de las pruebas que atraviesan sus fieles (Lam 3, 31-33; Sal 119, 75) es el mismo Dios el que hiere y el que cura (Dt 32,39; Job 5, 18)

d).- Pero antes de la época de los mártires de Israel, se había visto en el sufrimiento un valor de intercesión y rescate. Es lo que se subraya a propósito de Moisés, tanto para su plegaria (Ex 17,11; Nm 11,1) como para el sacrificio de su vida (Ex 32, 30-33). El inocente se hace confundir con los pecadores e intercede por ellos ofreciendo su vida en expiación.

B. El justo sufriente una antigua cuestión

El sufrimiento del justo, del inocente, es un problema muy antiguo. Un problema que enfrenta la literatura sapiencial, que se interroga por la forma y el modo de alcanzar el éxito en la vida. El éxito humano se percibe por la calidad de vida, de la salud, del poder, de la riqueza y del conocimiento.

En la antigüedad, la longevidad y la fertilidad, la salud y la abundancia de riquezas, eran consideradas las manifestaciones evidentes del éxito y por tanto de la sabiduría.

El sufrimiento, calidad de vida deficiente y la muerte prematura aparecían en este contexto como una clara expresión de la falta

de sabiduría, del saber hacer y del saber vivir. El problema se hacía alarmante cuando el que sufría era conocido por todos como un verdadero sabio. ¿Cómo hacer compatible la sabiduría reconocida con el sufrimiento visible?

Si la causa del sufrimiento no era la falta de sabiduría, entonces queda claro que el responsable era el pecado. Pero en la Biblia hay justos – y por tanto inocentes– que sufren y, por otro lado, malvados que viven felizmente. ¿Qué se puede hacer?

Todas las sabidurías del mundo se plantearon y se plantean todavía esta cuestión. El descubrimiento de los primeros textos mesopotámicos que tratan precisamente este problema fue toda una sorpresa. Se pensaba que el libro de Job era una obra original y única, pero los textos mesopotámicos y egipcios manifiestan hasta qué punto el problema del justo sufriente se impone a todo grupo humano. Desde el momento en que se plantea sobre la felicidad y el sufrimiento y sobre el lugar de Dios en la vida humana, el problema se hace ineludible.

C. Job y el sufrimiento

Una significativa figura bíblica en relación con el tema del sufrimiento es la figura de Job. Job era una persona con mucha fe en Dios y que había sido bendecido con muchos bienes, pero su fe tuvo que afrontar pruebas muy difíciles.

El primer capítulo del libro de Job ilustra las distintas pérdidas (de animales, de bienes materiales, de hijos, de salud...) que debió soportar. Algunos de sus amigos, conocedores de todo ello, acudieron a expresarle su solidaridad, y durante una semana le manifestaron su cercanía y su empatía (Job 2).

Pero, después, todos ellos, uno tras otro, se empeñan en predicarle a Job y ofrecerle distintas interpretaciones de su enfermedad, sentándolo en el banquillo de los acusados. Job defiende su inocencia y replica a las distintas acusaciones dirigidas contra él, hasta que exasperado, le pide a Dios que intervenga.

Dios no responde directamente a las preguntas de Job, sino que le invita a tomar conciencia de su presencia en la Creación y de su providencia (caps. 38 y 39).

Job descubre que ha encontrado a Dios, y este encuentro ha renovado su confianza en Él (cap. 40). Dios, por su parte, expresa su enfado a los amigos diciéndoles que el sufrimiento de Job no tiene que ver con su pecado o su culpa, y restaurando sus bendiciones (cap. 41).

2. El NT: Jesús ante la enfermedad

1. A lo largo de todo su ministerio halla Jesús enfermos en su camino. Sin interpretar la enfermedad en una perspectiva demasiado estrecha de retribución Jn 9,2s, ve en ella un mal del que sufren los hombres, una consecuencia del pecado, un signo del poder de Satán sobre los hombres (Lc 13,16). Siente piedad para con ellos (Mt 20,34), y esta piedad inspira su acción. Sin detenerse a distinguir lo que es enfermedad natural de lo que es posesión demoníaca, «expulsa a los espíritus y cura a los que están enfermos» (Mt 8,16). Las dos cosas van de la mano. Manifiestan igualmente su poder (Lc 6,19) y tienen finalmente el mismo sentido: significan el triunfo de Jesús sobre Satán y la instauración del reinado de Dios en la tierra conforme a las Escrituras (Mt 11,5). No ya que

la enfermedad deba en adelante desaparecer del mundo; pero la fuerza divina que finalmente la vencerá está desde ahora en acción aquí en el mundo.

Por eso Jesús, ante todos los enfermos que le muestran su confianza (Mc 1,40; Mt 8,2-6), manifiesta una sola exigencia: que crean, pues todo es posible a la fe (Mt 9,28; Mc 5,36; 9,23). Su fe en él implica la fe en el reino de Dios, y esta fe es la que los salva (Mt 9,22; 15,28 Mc 10,52).

2. Los milagros de curación anticipan, pues, en cierto grado el estado de perfección que la humanidad hallará finalmente en el Reino de Dios, conforme a los profetas. Pero comportan también un significado simbólico relativo al tiempo actual. La enfermedad es un símbolo del estado en que se halla el hombre pecador: espiritualmente es ciego, sordo, paralítico... La curación del enfermo es, pues, también un símbolo: representa la curación espiritual que Jesús viene a operar en los hombres. Perdona los pecados del paralítico y, para mostrar que tiene tal poder, le cura (Mc 2,1-12). Este alcance de los milagros-signos es señalado sobre todo en el cuarto evangelio: la curación del paralítico de Betesda significa la obra de vivificación llevada a cabo por Jesús (Jn 5,1-9.19-26) y la del ciego de nacimiento lo presenta como la luz del mundo (Jn 9). Los gestos de Jesús para con los enfermos son un prelude de los sacramentos cristianos. Jesús vino, en efecto, acá como médico de los pecadores (Mc 2,17), médico que para quitar los achaques y las enfermedades los toma sobre sí (Mt 8,17 = Is 53,4). Tal será en efecto el sentido de su pasión: Jesús participará de la condición de la humanidad doliente para poder finalmente triunfar de sus males.

A. Jesús modelo en el cuidado de los enfermos

Cristo es el verdadero intérprete por excelencia del espíritu del Buen Samaritano. En su ministerio no sólo practicó la predicación y la enseñanza, sino que prestó mucha atención al encuentro personal con los enfermos que acudían a él.

Haciendo una lectura de los cuatro evangelios, es impresionante constatar la cantidad de tiempo que Jesús dedica a los enfermos y familiares. Atiende a los enfermos de todo tipo: físicos (discapacitados), sociales (leprosos), mentales y espirituales (poseídos).

- Jesús es sensible a distintas situaciones y necesidades: Cojos (Mt 11,5; 15,30), Sordos (Mc 7,32), paralíticos (Mt 8,5-13; 9,17), enfermos crónicos (Mc 25,35) y enfermos mentales o epilépticos (Mc 5, 1-20; 9, 17-29).
- Utiliza diversos recursos para sanar: su presencia (Mt 9,20-22), sus palabras (Lc 7,14), sus manos (Mt 8,14-16), su capacidad de perdonar y su actitud (Jn 8,3-11).
- Sana a la persona en su totalidad (Mt 22,37).
- Él mismo es el sanador herido (“por sus llagas hemos sido sanados”, Is 53,5).

B. Los Apóstoles y la Iglesia ante la enfermedad

1. El signo del reinado de Dios que constituyen las curaciones milagrosas no se restringió a la vida terrestre de Jesús. Desde la primera misión de los apóstoles los había asociado Jesús a su poder de curar las enfermedades (Mt 10,1). En su misión definitiva les promete una realización continua de este signo para acreditar su anuncio del evangelio (Mc 16,17s). Así los Hechos notan repetidas veces curaciones milagrosas (Act 3,1ss; 8,7; 9,32ss; 14,8ss;

28,8s), que muestran el poder del nombre de Jesús y la realidad de su resurrección. Asimismo, entre los carismas menciona Pablo el de curación (1Cor 12,9.28.30): este signo permanente continúa acreditando a la Iglesia de Jesús y mostrando que el Espíritu Santo obra en ella. Sin embargo, la gracia de Dios viene ordinariamente a los enfermos en una forma menos espectacular. Los «presbíteros» de la Iglesia, reiterando un gesto de los apóstoles (Mc 6,13), practican sobre los enfermos unciones de aceite en nombre del Señor, mientras que éstos oran con fe y confiesan sus pecados; esta oración los salva, pues sus pecados les son perdonados y ellos pueden esperar la curación, Dios así lo quiere (Sant 5,14ss).

2. Esta curación no se produce, sin embargo, infaliblemente, como si fuera el efecto mágico de una oración o de un rito. Mientras dure el mundo presente, la humanidad deberá sobrellevar las consecuencias del pecado. Pero Jesús, «tomando sobre sí nuestras enfermedades» en la hora de su pasión, les dio un significado nuevo: como todo sufrimiento, tienen ya valor de redención. Pablo, que repetidas veces pasó por esta experiencia (Gal 4,13; 2Cor 1,8ss; 12,7-10) sabe que unen al hombre con Cristo paciente: «Llevamos en nuestros cuerpos los sufrimientos de muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos» (2Cor 4,10). Al paso que Job no lograba comprender el sentido de su prueba, el cristiano se regocija de «completar en su carne lo que falta a las pruebas de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). En tanto llega el retorno al paraíso, en el que los hombres serán curados para siempre por los frutos del árbol de vida (Ap 22,2; Ez 47,12), la enfermedad misma, como el sufrimiento y como la muerte, es integrada en el orden de la salvación. No ya que sea fácil de sobrellevar: no deja de ser una prueba, y es

caridad ayudar al enfermo a soportarla visitándolo y aliviándolo. «Soportad las enfermedades de todos», aconseja Ignacio de Antioquía. Pero servir a los enfermos es servir a Jesús mismo en sus miembros dolientes: «Estaba enfermo y me visitasteis», dirá el día del juicio (Mt 25,36). El enfermo, en el mundo cristiano, no es ya un maldito del que todo el mundo se aparta (Sal 38,12; 41,6-10; 88,9); es la imagen y el signo de Cristo Jesús.

C. La misión de Iglesia: Ir tras las huellas de Jesús

El mensaje de Jesús de predicar el Evangelio y curar a los enfermos ha sido entregado a la Iglesia llamada a seguir las huellas del maestro en su misión de sanación y salvación. Durante toda su historia, la Iglesia ha intentado de distintas maneras imitar el ejemplo de Jesús, buen samaritano.

D. El sentido de la curación

La Iglesia se ha preocupado siempre de los enfermos y de los más frágiles. Cuando se habla de curaciones se toca uno de los puntos más sensibles de la persona.

Para comprender el papel de las comunidades cristianas en las curaciones, importa mucho no situar la curación como única razón de la venida de Cristo. La expresión de Jesús “He venido para salvar lo que estaba perdido” indica que la salvación que anunciaba y traía no se limitaba a las curaciones físicas. Peo en el contexto cultural y religioso del pueblo, a Jesús no le habrían seguido sino hubiese curado. De “golpe” le impresionó la miseria moral y espiritual de las multitudes “sin pastor” que iba encontrando por donde pasaba.

Asimilarlo a un curandero como los otros reduciría enormemente su misión, tampoco sería bueno silenciar su experiencia de las curaciones. Éstas eran consecuencias de su presencia y no el motivo de su venida.

Los cristianos han sentido una llamada para ocuparse de los enfermos, pero Jesús le da un sentido más profundo: el cristiano actúa como servidor del Señor y como testigo del Reino. Manifiesta con su servicio a los enfermos, que la curación es un don de Dios.

El cristiano, como Jesús, no ha sido enviado al mundo en primer lugar para curar. Se le envía para cuidar, acompañar, reconciliar; la curación, la vida proceden de Dios.

Los médicos ponen su competencia al servicio de la vida y de la curación, pero saben que no dependen de ellos. La curación es la tarea de la vida. Por eso, el don de la curación es esencialmente un don de oración, de intercesión, de compasión, confiado a una comunidad unida por la fe y el amor.

Para Jacques Guillet, la señal de que el poder viene de Dios se da cuando el que intercede no se atribuye nada. En el don de la curación, la fe aporta la certeza, no la eficacia. No hay garantías de que la palabra sea eficaz. Por eso mismo, tampoco hay que intentar observar o controlar el proceso de curación. La curación es dada y, a veces, no se comprueba hasta mucho tiempo después.

Breve recorrido histórico

- La primera comunidad cristiana testimonia el ministerio de Jesús a través de la sanación (Hch 3,1-10; 9,32-43).
- Durante los primeros tres siglos, los diáconos han servido a las necesidades de los pobres y necesitados.

- En el siglo IV se registra la creación de los hospicios para los peregrinos y el comienzo de la tradición monástica de asumir el cuidado de las personas enfermas.
- Durante el siglo XII surgen los hospitales para responder a las diferentes situaciones de enfermedades (epidemias, lepra, la guerra).
- En el siglo XIII nacen las confraternidades laicales comprometidas en la asistencia a los enfermos y a los pobres.
- En los siglos XV y XVI se desarrollan los hospitales públicos.
- En el siglo XVII se destacan las congregaciones religiosas femeninas con especial carisma en la atención y cuidado de los enfermos.
- En la actualidad, en muchas partes el Estado se ha responsabilizado del cuidado y asistencia a los enfermos y la Iglesia está presente como subsidiaria, para responder a las personas más pobres y necesitadas y asegurar la asistencia espiritual a los enfermos, sus familiares y trabajadores de la salud.

En síntesis, el papel de la Iglesia a través de la historia ha ido intentando incorporar en el mundo de la salud cuatro ministerios tradicionales:

- La liturgia: apoyo a enfermos a través de la oración y los sacramentos
- El Kerygma: con la evangelización y la catequesis para anunciar la Buena Nueva
- La Diaconía: como servicio de caridad para con los que sufren
- La Koinonía: con espíritu de comunión y construyendo comunidades solidarias.

A modo de conclusión

1. El mal no tendrá la última palabra

Con la experiencia de ser heridos y ser pecadores, tenemos también la certeza de que el mal no tiene la última palabra. Tenemos la certeza de que somos pecadores perdonados y salvados; Dios no nos encierra ni en nuestras fragilidades ni en nuestro pecado. La experiencia de fragilidad también nos descubre que somos seres en relación, no nos bastamos a nosotros mismos.

2. Dar sentido al sufrimiento

Lo que da sentido al sufrimiento, no es el hecho de sufrir, sino la manera de seguir amando desde el corazón de ese sufrimiento. Le da sentido aquello que también le da sentido a la vida: permanecer en relación, interesarse por los otros y evitar que el corazón se cierre.

La salvación de Jesús no está en relación con la cantidad de sus sufrimientos, sino, en la aceptación de su situación de víctima inocente por su amor, por su solidaridad con la humanidad pecadora y sufriente. El don que le agrada a Dios es la calidad del amor, no el sufrimiento en sí.

3. Dios tiene la última palabra

Esta pandemia y la consiguiente angustia por el futuro pasarán, lo mismo que han pasado muchas épocas malas en la historia del mundo. Como seres frágiles, podemos en la fe aprender a aceptar nuestros propios límites y confiar a Dios nuestros desvalimientos. “Por todas partes nos aprietan, pero no nos ahogan” (2 Cor 4,8).

Los cristianos vivimos de la esperanza. La muerte es sólo la palabra penúltima: la última palabra la tiene Dios mismo y es la Resurrección, la vida en plenitud y la vida eterna. Si nos abandonamos a la fidelidad de Dios y confiamos en Él, tenemos la certeza que nos apacigua: los seres humanos no tenemos todo bajo control, pero estamos en las manos de Dios.

No sólo la crisis actual, sino también muchas catástrofes locales y mundiales pueden convertirse en una interpelación a nuestra fe y una prueba para ella. Pero no nos deben llevar a la desesperación, sino a una certidumbre creyente y una fortaleza en la fe, así como a un conocimiento más profundo de que Dios es el Señor y conductor de la historia, el presente y el futuro.

4. Una perspectiva cristiana sobre el sufrimiento

En el corazón de la tradición cristiana está la fe en Cristo como la última respuesta al dolor. Cristo no vino al mundo para eliminar el sufrimiento, sino para asumirlo y transformarlo en fuente de nueva vida.

La fe no está presente para protegernos del dolor, sino para darnos la fuerza necesaria para asumirlo y transformarlo en instrumento de purificación y de crecimiento humano y espiritual. El desafío del sufrimiento está en soportarlo pacientemente, escuchando las distintas verdades que esconde: la reconciliación con la fragilidad y la vulnerabilidad de todo cuanto tenemos, incluida la salud y la invitación a hacer de la vida un tesoro, conscientes de que es un don antes que un derecho.

La interiorización positiva de estas verdades puede sacar a la luz actitudes constructivas ante el sufrimiento. La experiencia de la

propia vulnerabilidad que puede transformarse en misión y poner las propias heridas al servicio del amor a los demás y la fragilidad como invitación a abandonarse en las manos de Dios.

Hay quienes adoptan una actitud constructiva ante el sufrimiento, mientras que otros se dejan dominar por la negatividad y adoptan sentimientos de ansiedad, miedo, ira, resentimiento, tristeza, culpa, depresión, etc. Cada una de estas actitudes revela un distinto tipo de fe por parte de sus protagonistas y sus diferentes percepciones de Dios y de su presencia en medio de los acontecimientos humanos, de aquí que se busque la sanación integral de la persona.

5. Sanación global de la persona

La esencia de la tradición judeocristiana, en orden a vivir en plenitud y conseguir la salvación, se sintetiza en torno a los dos mandamientos (Lc 17,27) que abarcan las tres orientaciones del amor y la metodología para ser testigos del mismo:

Amar a Dios (dirección vertical) Amar al prójimo (dirección horizontal) y Amarse a sí mismo (dirección interior).

El peligro consistirá en absolutizar el valor de una dimensión sacrificando o disminuyendo el significado de las otras. Hoy en día, por ejemplo, se cuida con exceso y hasta se idolatra el cuerpo, incluso la atención compulsiva prestada al cuerpo ha llevado a muchas personas a olvidarse de cultivar la mente y el espíritu.

La humanización del mundo de la salud requiere cambiar el enfoque y desplazar la atención de la enfermedad a la persona porque es la persona y no sus órganos, la que tiene que estar en el centro de los cuidados y pasar de la salud biológica a la salud biográfica,

es decir, prestar atención a la persona en su globalidad, sin limitar el cuidado a los aspectos físicos.

El arte de sanar requiere por parte de los ayudantes capacidad para saber conectar con las distintas biografías de la persona (física, emocional, cognitiva, social y espiritual), discerniendo qué facetas requieren escucha, atención y cuidado.

6. Hacerse vulnerable a la fragilidad del “otro”

La experiencia de la fragilidad o de la enfermedad nos lleva a buscar explicaciones a nuestra desgracia y solicitar la ayuda de todos los que pueden.

Una persona frágil o enferma posee generalmente una explicación subjetiva de la causa de su enfermedad, cimentadas en las teorías de la salud de su cultura, del medio en el que vive. Y esta explicación subjetiva juega un papel importante en la manera como vive el sujeto su enfermedad. Su sufrimiento será tanto mayor cuanto no encuentre explicación o se crea culpable, o acosado por algo desconocido.

7. Unirse a la angustia de aquél que es distinto

Bernard Ugeux, Prof. de Teología del Instituto de Ciencias y Teología en Toulouse, afirma que: “Para comprender el sufrimiento y los interrogantes que bullen en la persona frágil, es esencial aproximarse al universo mental y psicológico de su enfermedad, fundamentado en su cultura, en su religiosidad o a-religiosidad. Cuando un enfermo se refiere a representaciones extrañas o desconocidas por nosotros, se puede caer en el peligro de desintere-

sarnos por considerar sus reacciones como incoherentes, irracionales e incluso ridículas”.

Es necesario que nos esforcemos para realizar un desplazamiento junto al que sufre, junto al “otro”. Esta actitud asume que toda cultura comporta una coherencia interna y su interpretación de la realidad tiene un sentido aunque nosotros no lo comprendamos.

Actualmente sólo se da una formación para saber escuchar de parte del acompañante del enfermo y la formación antropológica y cultural apenas se cultivan.

Acoger la fragilidad es arriesgarse a ser vulnerable. Es asumir el riesgo de perder algunas referencias para dejarse confrontar por algo nuevo. El sufrimiento y la fragilidad del otro nos remiten a nuestra fragilidad

Para que no se agoten los recursos espirituales, psicológicos o morales, o para que no se paralicen, es necesario un crecimiento en todos, acompañantes y enfermos, en un espacio de vida y de esperanza

Algo de Bibliografía

Biblia de la Iglesia en América, PPC, Madrid 2019.

KASPER, Walter, y George AUGUSTIN, *Dios en la Pandemia, Ser cristianos en tiempos de prueba*, Sal Terrae, Santander 2020.

LEÓN-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1988.

LÉVÊQUE, Jean, *Job el libro y su mensaje*, Verbo Divino, Estella 2011.

PANGRAZZI, Arnaldo, *La Pastoral de la salud, sanación global*, Sal Terrae, Santander 2013.

UGEUX, Bernard, *Asumir nuestras fragilidades, perspectiva cristiana ante el sufrimiento y el dolor*, CCS, Madrid 2008.

Epílogo

“Una experiencia de vida entre enfermos de Covid 19”

Joel de Anda García, autor del libro “Te doy el cielo”

1.- La aparición del Covid 19 o coronavirus provocó un sismo en todas las instituciones de la humanidad. Afectó desde la misma célula de la sociedad, la familia, la escuela, el trabajo, la vida religiosa, la economía, la política, la recreación, el deporte y, sin sombra de duda, la salud. Hay quien dice. Que después del año 2020, la vida ya no será la misma que teníamos hasta Febrero de ese año.

2.- Mi experiencia de atención a enfermos de COVID19 ha sido muy edificante. La gracia y el favor que Dios me concedió en estos momentos tan especiales e inolvidables para la humanidad de asistir a enfermos de COVID19 fue enriquecedora y desbordante, de tal manera que no podía quedármela únicamente para mí; tenía que compartirla con mis hermanos.

3.- Ciertamente es que hay pocos sacerdotes (hablo desde mi particular punto de vista y desde mi poca experiencia) quienes se dedican a atender a los enfermos en los hospitales. En cada comunidad parroquial, los sacerdotes que sirven en ellas atienden a sus enfer-

mos, a los que están convalecientes en sus casas, llevándoles los sacramentos de la confesión, unción de enfermos o la comunión.

Pero es distinto el servicio pastoral en un hospital. La pastoral de la salud exige del sacerdote, del religioso y del laico, una disposición y una atención casi de tiempo completo.

4.- Las actividades con los enfermos las realizaba de modo diligente, pues no podía estar dentro del área COVID más de 3 horas, atendiendo a las indicaciones que nos hicieron las autoridades del hospital en el que estuve sirviendo. De hecho, duraba como 90 a 120 minutos, aproximadamente; y, una vez saliendo, no debía pasar a ninguna otra área del hospital, debía dejar las instalaciones lo más pronto posible por protocolos sanitarios.

5.- Hubo una ocasión en la que me acerqué con un paciente para saludarle y preguntar sobre su estado de salud; pero, al verme, me decía que no, que “eso no” (él señalaba la Eucaristía que yo llevaba en la mano). Este enfermo no era católico y yo, al entender eso, trataba de preguntarle sobre cómo se sentía, sin embargo, él con cierta incomodidad por mi presencia y alzándose la voz me dijo que él era cristiano, a lo que le respondí que yo también era cristiano (no le especificué que, mientras que él se confesaba como cristiano protestante, yo le trataba de decir que yo era cristiano católico). Me sucedía con varios hermanos que no eran católicos que platicaba con ellos y les animaba a seguir en la lucha en medio de tal enfermedad. La experiencia personal de su servidor no se enfoca en cuántos enfermos tuve oportunidad de tratar. Mi enriquecimiento personal lo tuve desde el personal de salud, sobre todo, desde los enfermeros, camilleros y de aseo; también los médicos.

6.- Me parece que, iluminados con la Palabra de Dios, podemos compartir la siguiente reflexión. Salmo 91 (90) Bajo las alas divinas. El versículo 3 y el versículo 6 nos dicen, expresamente, que, después de confesar a Yahveh como refugio y baluarte, y después de haber puesto nuestra confianza en Él, Él nos librará de la peste. Esta epidemia, como lo ha mencionado el Papa Francisco en sus catequesis de verano de 2020 y en su documento “Fratelli tutti”, y los diversos autores teólogos de la obra “Dios en la pandemia”, nos ha hecho entender la caducidad y la fragilidad de nuestra naturaleza. Esta situación de emergencia sanitaria ha hecho que se caigan las seguridades mundanas a las cuales muchos estábamos agarrados; ha puesto en jaque nuestras instituciones y nos ha dado una lección de crecimiento y madurez en este nuevo milenio, en este siglo XXI.

7.- Ciertamente es que muchas personas han aprendido más rápido que otros, pues se han abierto a la solidaridad y a la fraternidad y a la creatividad y a la caridad de manera sorprendente. Las medidas protocolarias que se sugerían para la implementación de las urbes y de las sociedades, han sido difíciles para la mayoría; el distanciamiento social, el confinamiento, el cubrir la boca y la nariz, el lavado constante de manos, el aseo y la higiene, todas ellas son llevadas e implementadas en la vida cotidiana de muchas personas; aunque en las fracturas sociales que padecemos, los pobres, los indigentes, los necesitados, los migrantes, los sin techo, los encarcelados, los ancianos, los enfermos (sobre todo los que tienen alguna enfermedad crónico-degenerativa que les predispone y vulnera más ante el COVID19), todos ellos son quienes más sufren.

8.- El siguiente poema, que da razón al título del libro, lo escribí durante mi servicio a los enfermos de COVID19. Con estos versos expreso lo que tenía en mi interior, mi disposición interna ante la emergencia sanitaria y ante los enfermos y el personal de salud. Es un atrevimiento mío que, con la osadía de Dios o la parresia, les digo “Te doy el Cielo”. Cuando te entregas al Señor, Él obra por tu medio en los demás; por eso “Te doy el Cielo”, no porque lo tenga por quien soy, sino porque Dios te lo da por mí o a través de mis manos, de mis ojos, de mi oído, de mi boca, de mi vida. Es Dios quien te da su amor, hermano que sufres:

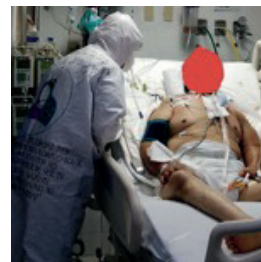
TE DOY EL CIELO

Hoy te doy el Cielo con mis ojos
aunque ciego quede de mí mismo;
quitaré de pupilas abrojos
para entregarte al divino Abismo.

Hoy te doy el Cielo con mi boca
aunque mudo quede sin la voz,
y así escuches al que el alma trastoca
comunicando al Verbo de Dios.

Hoy te doy el Cielo con mi oído
con la atención a tus muchos ruegos
para que clames a su sentido
y te otorgue dones solariegos.

Hoy te doy el Cielo con mis manos
con los sacramentos de su gracia
y así te adentres a sus arcanos
con su infusa y trascendente audacia.



Hoy te doy el Cielo con mi vida
ofrecida como Él en la Cruz
para que en tu alma encuentre cabida
nuestro gran Señor, Cristo Jesús.

Hoy te doy el Cielo con José,
hoy te doy el Cielo con María.

Hoy te doy el Cielo con mi fe,
hoy te doy el Cielo de alegría.



Es Dios mismo quien te da su amor;
tú también compartirás su Cielo;
déjate cambiar por el Señor
arrobado en su celeste vuelo.

* * *

“Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y acudisteis a mí.” (Mt 25, 35-36)

CAPÍTULO QUINTO

La visión antropológica de la riqueza y la pobreza en el libro del Eclesiástico

Hugo Alberto Chávez Jiménez

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 *Id* no aparezca en el Código de la alianza¹. 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 רלים 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 רלים 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)².

1. Cf. E. Bammel, «Πτωχοι», *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 890-891.

2. H.-J. Fabry, «רל», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, 238.

Por otra parte, el conocido término עני (o colectivo עניים) 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 caso³.

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, עני 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, 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)⁴. 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 juzque: “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)⁵.

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

3. Cf. R. MARTIN-ACHARD, «עני», *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, II, 438.

4. J. D. PLEINS, «Poor, Poverty», *Anchor Bible Dictionary*, V, 406.

5. J. HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der ältern Weisheit*, Tübingen 1995, 77-96.

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 (אֲבִיּוֹן עָנִי רָל 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 רָל aparece 48x en el AT; 20x se traduce al griego con πτωχός y sólo 5x como ταπεινός⁶. 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 sapiencial⁷. En el libro de Ben Sirá, la encontramos 13x, de las cuales 8x es traducida por πτωχός, 4x por ταπεινός y una sin traducción al griego.

En el Sirácida existen otros conceptos tanto hebreos como griegos para expresar la pobreza⁸. En la tabla 2 lo veremos de manera más amplia.

6. H.-J. FABRY, «רָל», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, 228-229, menciona otros términos con los cuales se traduce רָל en el AT: πεινός (8x), αδύνατος (3x), ἀσθενής, (3x), πεινχρος, (2x), ἀσέβης (1x), ἡσσω (1x), πονερος, (1x) y algunas veces sin traducción al griego.

7. J.D. PLEINS, «Poor, Poverty», *The Anchor Bible Dictionary*. V, 405. Dice: “The word רָל is definitely the preferred proverbial word for expressing the wisdom tradition’s understanding of poverty”.

8. Cf. V. MORLA ASENSIO, «Poverty and Wealth: Ben Sira’s View of Posse-

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
מסכן	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 ⁹
3,17	AC	ענוה	πραῦτης	ܡܚܒܐ	Mansuetudine	עשר
3,18	A	מעט נפשך ¹⁰	ταπεινους	ܡܚܒܐ	Humilia te	טאנמ גדולת
3,18	C	תשפיל נפשך	ταπεινους	ܡܚܒܐ	Humilia te	Μεγας גדול
3,20		עניים	ταπεινω		Humilibus	
4,1a	A	עני	πτωχου	ܡܚܒܐ	Pauperis	
4,1b	A	עני	ἐπὶ δειλῷ	ܡܚܒܐ	Paupere	
4,2	A	חסירה	απορια	ܡܚܒܐ	inopia	
4,3a	A	עני	παρωγισμένη	ܡܚܒܐ	Pauperem	
4,3b	A	מסכן	προσδομένους	ܡܚܒܐ	Angustianti	
4,4	A	רל	πτωχου	ܡܚܒܐ	Egeno	
4,8a	A	עני	πτωχῷ	ܡܚܒܐ	Pauperi	
4,8b	A	ענוה	πραῦτης	ܡܚܒܐ		
7,32	B	אביון	πτωχῷ	ܡܚܒܐ	Pauperi	
10,14	A	עניים	πρεῖς	ܡܚܒܐ	Mites	αρχοντων גאים
10,15			ταπεινους	ܡܚܒܐ	Humiles	Εθνων גויים

sions», en R. EGGER-WENZEL - I. KRAMER (ed.), *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.

9. Los antónimos no están exactamente en el versículo de la tabla, sino alrededor de la perícopa o del contexto.

10. Hay otros sinónimos de “pobre”, nosotros sólo añadimos dos más en 3,18, porque la traducción griega ταπεινος nos obliga a considerarlos para entender mejor el concepto.

Texto	Ms	Hebreo	Griego	Siríaco	Latín	Antónimo
10,22	A	רש	πτωχός	ܡܫܬܬܪܐ	Pauperum	Πλουσιος טחורג
10,23	AB	רל	πτωχὸν	ܡܫܬܬܪܐ	Pauperem	αμαρτωλων איש חמס
10,28	AB	ענוה	πραῦτης	ܡܠܥܡܐ	Mansuetudine	
10,30	AB	רל	πτωχός	ܡܫܬܬܪܐ	Pauper	Πλουσιος עשיר
10,31a	A B	בדלוחו בעניו	πτωχεία	ܡܫܬܬܪܬܐ	Paupertate	Πλουτω עשיר
10,31b	B	בעניו	πτωχεία	ܡܫܬܬܪܬܐ	Paupertatem	עשיר
11,1	AB	רל	ταπεινὸς	ܡܫܬܬܪܐ	Humiliati	נשאים
11,12	A	חסר	πτωχεια	ܡܫܬܬܪܐ		
11,14	A	ריש	πτωχεια	ܡܫܬܬܪܐ	Paupertas	
12,5			ταπεινω		Humili	
13,2	A	רל		ܡܫܬܬܪܐ		עשיר
13,3	A	רל	πτωχός	ܡܫܬܬܪܐ	Pauper	עשיר
13,18	A	רש	πένητα	ܡܫܬܬܪܐ	Pauperem	רשע עשיר
13, 19	A	רלים	πτωχοί	ܡܫܬܬܪܐ	Pauperes	עשיר
13,20a	A	ענוה	ταπεινότης		Humilitas	נאווה עשיר
13,20b	A	אביון	πτωχός		Pauper	עשיר
13,21	A	רל	ταπεινός	ܡܫܬܬܪܐ	Humilis	עשיר
13,22	A	רל	ταπεινός	ܡܫܬܬܪܐ	Humilis	עשיר
13,23	A	רל	πτωχός	ܡܫܬܬܪܐ	Pauper	עשיר
13,24	A	העני	πτωχεία	ܡܫܬܬܪܬܐ	Paupertas	העושר
18,32	C	רישו		ܡܫܬܬܪܐ		.
18,33		.	πτωχός	ܡܫܬܬܪܐ		.
21,5		.	πτωχοῦ	ܡܫܬܬܪܐ	Pauperis	.
25,2			πτωχὸν	ܡܫܬܬܪܐ	Pauperem	Πλουσιον

Texto	Ms	Hebreo	Griego	Siríaco	Latín	Antónimo
25,23		.	ταπεινῇ	.	Humile	.
26,4		.	πτωχοῦ	ܡܫܬܥܝܐ	Pauperis	.
29,8		.	ταπεινῶ	ܡܫܬܥܝܐ	Humilem	.
29,22			πτωχοῦ	ܡܫܬܥܝܐ	Pauperis	
30,14	B	מסכן	πτωχός	ܡܫܬܥܝܐ	Pauper	עשיר
31,4a	B	עני	πτωχός	ܡܫܬܥܝܐ	Pauper	עשיר
31,4b	B	עני	ἐν ἰδεῖ	ܡܫܬܥܝܐ	Inops	עשיר
34,20	.	.	πενήτων	ܡܫܬܥܝܐ	Pauperum	αδικος
34,21			πτωχῶν	ܡܫܬܥܝܐ	Pauperis	αδικος
35,9	Bm	אביון		ܡܫܬܥܝܐ		αδικος
35,13	B	דל	πτωχοῦ	ܡܫܬܥܝܐ	Pauperem	Αδικος
35,17	B	דל	ταπεινοῦ	ܡܫܬܥܝܐ	Humiliantis	משפט Κριτης
37,9	B	רישך		ܡܫܬܥܝܐ		.
38,19			πτωχός	ܡܫܬܥܝܐ	Inopis	
45,4	B Bm	ענותו	πραῦτης	ܡܫܬܥܝܐ	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 excedentes¹¹.

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»¹².

En cuanto a la situación religiosa en Jerusalén, sobresale la antigua rivalidad entre las familias sacerdotales de los Oníades 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 Oníades como sumo sacerdote en la época de Ben Sirá¹³.

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)

La perícopa de 3,17-29 más 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” (עֲנִי) y a los que se hacen pequeños (Literalmente, de “alma pequeña” o “alma humillada”: נַפְשׁ קְטַנָּה).

11. M. QUESNEL — P. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura. Antiguo Testamento*, Santander 2002, 366.

12. R. KESSLER, *Historia social del antiguo Israel*, Salamanca 2010, 263.

13. Cf. S. HERMANN, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca 1985, 433-451. Aquí se presenta con más detalle la historia de esa época.

(חשפיל נפשי). 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)¹⁴. 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 (πτωχον υπερηφαινον), 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: מוכן, עניים, דל, חסירה. La primera raíz 5x y 1x cada una de las otras. El siríaco, en general, traduce עני siempre como “pobre” (ܡܚܝܪ), pero curiosamente aquí, donde comparte la misma raíz que el hebreo מוכן (4,3b), prefiere traducir con la palabra מְחַיֵּר, que la volverá usar en 31,4, y expresa con dramatismo no sólo la indigencia, sino el afán inútil del pobre por conseguir sustento. Por su parte, el griego, amplía las sutilezas al utilizar 5 palabras distintas para traducir. En cuanto a חסירה como adjetivo, está en la misma línea de significado: “necesitado”, “carente”.

14. Esta palabra en griego πτωχον la subrayamos porque la consideramos esencial como veremos al final de este artículo.

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 relación¹⁵. 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)¹⁶. 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 limosna¹⁷.

15. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1969, 458-460. “Israel no se consideraba relacionado en un mundo de valores ideales, sino con una actividad divina. La qdc 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 qdc que se le iba regalando incesantemente [...] El examen de numerosos ejemplos donde qdc aparece con la preposición b 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”.

16. P.W. SKEHAN - A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, 165.

17. Cf. R. KESSLER, *Historia social...*, 265-266.

La limosna con valor expiatorio (3,30b) nos remite a Tb 12,9 y Dn 4,27 (en los LXX)¹⁸. Además, en el contexto de toda la perícopa se presenta el ideal como benefactor en base al autorretrato de Job 29, que incluye viudas y huérfanos¹⁹.

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 imprección” (4,6; ver Pr 14,31a)²⁰ y “no te burles del pobre” (4,1a).

Los primeros tres versículos del c. 4 contienen la palabra yn[, pero el griego traduce de tres formas distintas: πτωχῶν, ἐπὶ δέειξ y παρωργισμένην; todas tienen el sentido de pobres con una ne-

18. J. CORLEY, «An intertextual Study of Proverbs and Ben Sira», en *Inter-textual Studies in Ben Sira and Tobit*, Fs Alexander A. Di Lella, Washington, DC 2005, 179.

19. D. J. HARRINGTON, *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely*. Minnesota, 2005, 33.

20. B.C. GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach*, 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).

cesidad 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 Dios²¹.

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

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

Por último, 4,8b en griego traduce πρᾶύτητι, 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)²².

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).

21. H. BALTZ - G. SCHNEIDER, «πτωχός», *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* 2, 1260. Los autores hacen esta anotación sobre el uso de la raíz עני en el Antiguo Testamento.

22. Cf. J. MARBÖCK, *Jesús Sirach 1-23*, Stuttgart 2010, 86.

El sustantivo אֲבִיִּין lo encontramos 3x: 7,32 (G: πτωχ(ω)); 13,20 (G: πτωχος); 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. אֲבִיִּין 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...

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 enfer-

man, 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 (ܡܚܬܝܬܐ), por tanto, nos apoyaremos en el griego. Τάπεινος 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 דל, está asociado a la “sabiduría”. Ahora bien, en 13,21.22 vuelve a aparecer ταπεινός, como traducción de דל; 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)?²³

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:

23. 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 *Palabra no encadenada y pro-vocativa*. Miscelánea Bíblica en honor a Carlos Junco Garza, México 2005.

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 positivo²⁴.

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 = חָכָם (שֶׁכֶּח)]. 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).

24. W. GRUNDMANN, «ταπεινός», *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 ταπεινός – 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 diáspora²⁵. 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, עניו), está en consonancia con lo que hemos escuchado, 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: πρᾶυτης, pero la traducción al siríaco (ܡܚܕܝܬܐ) es interesante, ya que indica al que es pobre

25. Cf. A. MINISALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Roma 1995, 59.62. También, cf. MARBÖCK, *Jesús...*, 159.

voluntariamente o es ascético²⁶. 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, πρᾶύς: indica al pobre piadoso, es decir, al manso, al amable, dulce, amigable, pacífico, etc.

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: רַל. 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”²⁷.

En los primeros versículos, donde se usa la palabra רַל (vv. 2-3), nos encontramos ante la descripción de relaciones interpersonales

con un lenguaje proverbial²⁸. 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 manos²⁹.

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.
¿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).

26. Cf. R. PAYNE SMITH, «עשיר», J. PAYNE SMITH (ed.), *A compendious Syriac Dictionary*, Indiana 1976.

27. J. MARBÖCK, *Jesús...*, 179. Explica de manera breve la inconsistencia correspondiente entre el hebreo y la traducción griega. En hebreo se privilegia עשיר y רַל, en tanto que el griego usa un vocabulario más variado.

28. Cf. P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom...*, 252; MARBÖCK, *Jesús...*, 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.

29. Cf. J.G. SNAITH, *Ecclesiasticus*, Cambridge 1974, 66.

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)³⁰. 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”³¹.

Hay que sumar, a estas poderosas imágenes, la eufonía en hebreo de los vv.18.19³² 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 escrúpulos³³ y para Corley hay un tono profético en las declaraciones de Ben Sirá sobre la riqueza³⁴.

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, a causa de su superioridad económica³⁵. Ben Sirá, que conoce muy

30. J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship*. Brown University 2002, 139.

31. Cf.L. ALONSO SCHÖKEL, «רשע», *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid, 1994.

32. P.W. SKEHAN – 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.

33. M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo*, Brescia 2001, 286.

34. J. CORLEY, *Ben Sira's...*, 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 Tobiades durante su gobierno.

35. 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;

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)³⁶.

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 רִישִׁי, 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: שְׁנַיִם רִישִׁי); 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: מִסֵּךְ). Todos tienen en común que son traducidos al griego por

πρωτός. 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.

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 sabiduría³⁷ (ver 40,18-27).

48,19) no se refieren sólo a una situación física.

36. 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.

37. 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.

Ahora bien, el Sabio vuela al tema de la salud con un bien no menos valioso: dormir bien³⁸.

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 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).

38. B.M. ZAPFF, *Jesus Sirach 25-51*, Stuttgart 2010, 194.

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 gerosusía*, se vio favorecida, incluso con la exención de impuestos personales, que posteriormente se extendió a toda la población de la ciudad santa. Así, la gerosusía comenzó a formar parte de la alta sociedad y el sumo sacerdote (αρχιερεus) llegó a tener un dominio de la actividad del templo y una influencia política importante³⁹.

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

39. Cf. M. HENGEL, *Giudaismo...*, 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.

lofriante: “como inmolar 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 pobres⁴⁰.

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.

En la cuarta imagen el autor usa el vocablo רַל (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.

40. 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/amoxtli/1290/1272>. Visto el 10/12/2020

Ahora bien, en la última representación volvemos a encontrar רַל (35,17), se refiere al “humilde” interiormente. La traducción griega (ταπεινός) y luego la latina (*Humilantis*) así lo interpretan. Ben Sirá se refiere a la oración ideal, es decir, la oración del hombre humilde⁴¹. 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”⁴².

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 salvador⁴³.

41. 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”.

42. 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*, México 2005, 82-83.

43. Además del apoyo del texto griego, latino y lo sugestivo del siríaco para traducir רַל 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.

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).

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: ענותו. G: πραΰτης) 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.

4. 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 necesitado, 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 autoengañado 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 necesitados 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, conocedor 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 (עניוּת) y posteriormente traducido al griego por su nieto (πρᾶντης). El pobre ideal es una persona humilde, sencilla, temerosa de Dios, es decir, reconoce la grandeza del Señor y su pequeñez, se sabe una creatura 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.

Referencias bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, L., «רשע», *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994.
- BALTZ H.G. - SCNEIDER, G., «πτωχος», *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* 2, 1260.
- BAMMEL, E., «πτωχος», *TWNT*, VI, 886-915.
- CHÁVEZ JIMÉNEZ, H.A., *La Misericordia en el libro del Sirácida. Estudio exegético de Sir 35,11-24; 36,1-17; 18,1-14*, México 2005.
- , «En el centro del peligro, la memoria en el Dios de la misericordia. Anotaciones exegéticas a Sir 51,1-12» en *Palabra no encadenada y pro-vocativa*. Miscelánea Bíblica en honor a Carlos Junco Garza, México, 2005.
- CORLEY, J., «An intertextual Study of Proverbs and Ben Sira», en *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit*, Fs Alexander A. Di Lella, Washington, DC, 2005.
- , *Ben Sira's Teaching on Friendship*, Brown University 2002.
- FABRY, H.-J., «רל», *TWAT*, II, 221-244.
- GREGORY, B.C., *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach*, Berlin 2010.
- GRUNDMANN, W., «ταπεινός», *TWNT*, VIII.
- HARRINGTON, D.J., *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely*, Minnesota 2005.
- HAUSMANN, J., *Studien zum Menschenbild der ältern Weisheit*, Tübingen 1995.

HENGEL, M., *Giudaismo ed ellenismo*, Brescia 2001.

HERMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca 1985.

KESSLER, R., *Historia social del antiguo Israel*, Salamanca 2010.

MARBÖCK, J., *Jesús Sirach 1-23*, Stuttgart 2010.

MARTIN-ACHARD, R., «עניו», *DTMAT*, II, 435-447.

MINISSALE, A., *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Roma 1995.

MORLA ASENSIO, V., «Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions», en R. EGGER-WENZEL - I. KRAMER (eds.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (BZAW 270), Berlin-New York 1998.

Noticonquista

PAYNE SMITH, R., *A compendious Syriac Dictionary*. J. Payne Smith (ed.). Indiana 1976.

PLEINS, J.D., «Poor, Poverty», *ABD* V, 402-414.

QUESNEL, M. — GRUSON P. (eds.), *La biblia y su cultura. Antiguo testamento*, Santander 2002.

SKEHAN, P.W. - DI LELLA, A.A., *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987.

SNAITH, J.G., *Ecclesiasticus*, Cambridge 1974.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1969

ZAPFF, B.M., *Jesus Sirach 25-51*, Stuttgart 2010.

OBED LIRA, *Bartolomé de las Casas, un lenguaje*, México, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxltli/1290/1272>. Visto el 10/12/2020

Siglas y abreviaturas

c. capítulo

p. página

SirP Prólogo del Sirácida

Fs Festschrift

G texto griego

H texto hebreo

LXX Ms Septuaginta

Ms Bm manuscrito hebreo (A, B, C, D, E, F) manuscrito B marginal

CAPÍTULO SEXTO

Los discípulos de Emaús en clave relacional (Lc 24,13-35)

Héctor Ubaldo González Ortega

Introducción

La realidad no es una, ya que en ella subsisten una red de relaciones que le dan sustento, las cuales se mantienen por medio de las intencionalidades, una estructura y con relación directa a los capitales simbólicos presentes en el contexto; es por eso que la realidad es relacional¹.

Alfonso Aguilar explica que uno de los trascendentales es la relacionalidad. Los trascendentales son los elementos ontológicos que pueden aplicarse a Dios y que viven fuera del tiempo, tales como el ser, unidad, verdad y bondad; algunos afirman que se puede agregar uno más que es el de la belleza, pero sin duda es necesario asegurar que uno de los trascendentales es la relacionalidad, ya que la ésta perdurará después del tiempo, pues no tiene sentido una eternidad si no hay relacionalidad con Dios².

Por lo cual, la presencia de Cristo resucitado es sumamente importante en el pasaje que pretendemos trabajar, ya que Cristo

desde el otro lado del tiempo, ya resucitado, comienza a caminar con sus discípulos para abrirles ojos y la mente a una nueva realidad basada en una nueva relacionalidad, que tiene como centro referencial la voluntad de Dios en estrecha correlación con los acontecimientos históricos. Por lo tanto, si la relacionalidad humana tiene como elementos básicos para que se dé, el espacio y el tiempo; en Cristo resucitado y por medio de la fe, la relacionalidad se da en otro nivel supramaterial. Más allá del tiempo, más allá de la materialidad de este mundo, es posible establecer una relacionalidad con Jesucristo resucitado, teniendo como eje vinculante la fe. Así pues este pasaje es un relato fundante sobre la nueva relación que se establece entre la comunidad de discípulos y Jesús resucitado.

Primera parte: Elementos básicos de la antropología relacional

Para el sociólogo italiano Pierpaolo Donati, autor de la teoría relacional, la noción de relación es la categoría cognoscitiva fundamental de toda la realidad cognoscible. Se parte de la noción de relacionalidad como la categoría que plantea la estructura ontológica del ser, desde una perspectiva de relación.

1. Nuria GARRO-GIL, «Relación, razón relacional y reflexividad: tres conceptos fundamentales de sociología relacional», *Revista Mexicana de Sociología* 79/3 (2017) 639.

2. Alfonso AGUILAR, «¿Es 'relacional' un trascendental? Desvelando una nueva faceta de la realidad», *Revista PENSAMIENTO* 60/226 (2004) 87-114. En: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/6080/5884/>

a) Relacionalidad e identidad

La relacionalidad guarda una conexión estrecha con el tema de la identidad, pues “Uno se conoce como quien es precisamente cuando entra en relación con la alteridad”³. La estructura ontológica del ser humano es relacional para alcanzar la autorrealización. De aquí se desprende la idea de inmanencia y trascendencia; ser para llegar a ser en relación con el otro⁴.

b) Epistemología relacional

Para conocer la realidad desde la perspectiva relacional es necesario atender a tres principios básicos en los que se sustenta:

- La realidad se compone de relaciones
- Observar las relaciones, porque se dan esas y no otras
- Conocer la realidad bajo el signo de la relación

Donati esboza así una teoría del conocimiento con referencia social, ya que afirma que el cambio en un grupo social se da por la acción recíproca entre estados subjetivos y motivacionales individuales, junto con códigos simbólicos, culturales, normativos y condicionantes estructurales⁵.

3. N. GARRO-GIL, «Relación, razón relacional...», 636.

4. Cf. Johnathan CASTELBLANCO, *La nueva relacionalidad pascual en Emaús (Lc 24, 13-35): Itinerario de fe y compromiso actualizado al partir el pan*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia 2014. Consultado en: <https://core.ac.uk/download/pdf/71419648.pdf>

5. N. GARRO-GIL, Nuria, «Relación, razón relacional...», 639.

c) Elementos de una relación

- Re-fero: referencia **intencional**, donde hay metas y valores
- Re-ligo: **vinculante** estructuralmente según el contexto cultural y simbólico, incluye medios adaptativos y normas de integración
- Re-lazione: **reciprocidad** de elementos subjetivos y objetivos que crea efectos nuevos en un grupo social

d) Los bienes relacionales

Cuando hay reciprocidad entonces se pueden descubrir bienes relacionales que son: “El intercambio simbólico en un circuito de donaciones en ambas direcciones”⁶. Los bienes relacionales deben tener la característica de ser de utilidad, que se den de forma recíproca y que se otorguen como donación.

Para que se dé la producción de bienes en una relación es necesario:

- Identidad personal y social de los participantes
- Motivación no instrumental
- Conducta inspirada en reglas
- Pleno compartir
- Elaboración del tiempo
- Reflexividad relacional

De esta forma cuando hay bienes relacionales se descubren como frutos que emergen de una relación, es decir, que los bienes no se dan de la misma forma en una relación y en otra, por ejemplo,

6. Idem., 643.

la ayuda solidaria no se presenta con la misma intensidad en las diferentes relaciones. Otra característica evaluativa para otorgar la categoría de bien relacional es que no se puede intercambiar por otro, es decir, que solo se da dicho bien en esa relación. Finalmente los bienes relacionales tienen que satisfacer de forma profunda las relaciones humanas.

e) Una nueva forma de racionalidad basada en la relacionalidad

Donati propone una nueva forma de racionalidad que tenga su base en la relacionalidad. Se pretende oponerse a la racionalidad instrumental, que busca usar de todo debido a los fines a alcanzar. Esta nueva racionalidad evoca la razón sustancial que debe ser creadora y protectora de valores. Así la reflexividad, como él la llama, tiene tres instancias:

- Personal: consigo mismo (self)
- Social-relacional: conversar con otro
- Sistemática: Ego y Alter son partes de un sistema

Las relaciones basadas en la reciprocidad de dones, es decir, en el intercambio simbólico que genera bienes relacionales, debe tener la capacidad de humanizar relaciones y la sociedad para llegar a crear una realidad diferente.

Segunda parte: Los discípulos de Emaús en clave relacional

1. La realidad es relacional

Relacionalidad social. En el episodio de los discípulos de Emaús, se descubre que dos seguidores de Jesús que van camino de

Emaús guardan una relación estrecha entre ellos porque los dos son seguidores de Jesús (v. 22 γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν: «*algunas mujeres de entre nosotros*»), pertenecen al mismo grupo dentro del cual se están compartiendo y reflexionando sobre el acontecimiento de Jesús de Nazaret.

Relacionalidad epistémica. Además estos discípulos comparten la misma decepción y a la vez tenían la misma perspectiva política sobre Israel (v. 21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ: «*Pero nosotros esperábamos que él fuera el gran libertador para Israel*»). Tiene las mismas ideas sobre la interpretación histórica de la crucifixión de Jesús, a la vez que tenía las mismas ideas prospectivas sobre la misión de Jesús como redentor.

Relacionalidad interpretativa. Jesús hace una interpretación de la relación entre los acontecimientos y la voluntad de Dios estipulada en las Escrituras (v. 24, Καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἐαυτοῦ: «*Y comenzando por Moisés, y continuando por todos los profetas, les fue interpretando todos los pasajes de la Escritura que se referían a él*»). La realidad es una red de relaciones que tiene como base la intencionalidad, una estructura y una fuerte referencia a elementos simbólicos contextuales. Por eso la referencia a Moisés, como impulsor de la ley, los profetas con el conjunto las Escrituras fundan la relación que se guarda entre lo que Dios ha dicho en el pasado y lo que ha dicho en su hijo Jesús. Además la relación se funda en el hecho de que lo escrito y la vida de Jesús están conforme a la voluntad de Dios. Los discípulos no alcanzaron a ver esta red de relaciones entre la Escritura, la vida de Jesús y la voluntad de Dios.

Podemos observar que los dos discípulos se insertan en una estrecha red de relaciones, pues tienen una relación cercana con Jesús por las perspectivas libertadoras que aguardaban; esto nos deja ver que tiene una arraigada relación con el destino político y militar del pueblo de Israel, asimismo, los pone en la línea de la promesa davídica (2Sam 7,12). Dentro de la red de relaciones es necesario señalar que en el pensamiento divergente se utiliza la capacidad del pensamiento para ver otras opciones más allá del pensamiento lineal, o de mayor referencia circunstancial. La red de conexiones relacionales de los discípulos es limitada, por lo cual es necesario que Jesús se haga presente en medio de ellos para guiarlos hacia una nueva relacionalidad respecto a los últimos acontecimientos ocurridos y la forma de entenderlos, interpretarlos e integrarlos en la vida.

Relacionalidad espacial y física. El acercamiento de Jesús (v. 15, Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς: *«Jesús se acercó y comenzó a caminar con ellos»*) tiene la finalidad de compartir su camino, de hacer suyas la perspectiva relacional en la que se encuentran sus discípulos. Asimismo la pregunta de Jesús es para conocer la intencionalidad, la estructura y los elementos simbólicos en los que los dos discípulos han construido su mundo relacional, respecto a sus metas, sueños y proyectos (v. 17, τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες; *«¿Qué discusiones son estas que tenéis entre vosotros mientras vais andando?»*). Además el verbo πορεύομαι (caminar)⁷ orienta a Jesús hacia Jerusalén, como el lugar donde se manifestará como reden-

tor, por lo tanto, el caminar hacia Emaús orienta a los discípulos hacia el lugar de la manifestación de una nueva relación con Jesús resucitado.

La relacionalidad con los acontecimientos y con la forma de entenderlos les llena de tristeza, pues sus esperanzas habían terminado en fracaso, desde su particular punto de vista. Esto nos señala que la relacionalidad con un determinado aspecto de la realidad puede ser una visión parcial de la misma. Por eso el pensamiento divergente y la riqueza de la fe pueden aportar luces para tener una mirada penetrante y holística sobre la vasta red de relacionalidad que se pueden dar en la realidad.

Relacionalidad comunicacional. La relación que establece el ser humano con el mundo es por medio del lenguaje, ya que “La comunicación tiene que ser donación. Si es donación de verdad, la verdad no puede ser una pura pertenencia o una mera tendencia, sino que tiene que estar abierta ... e íntimamente vinculada al amor”⁸. Por eso estamos de acuerdo con lo que afirma Abellan, que “El modo de comunicación humana es análogo a las relaciones entre los órdenes inferiores de la naturaleza... y responde a una estructuración similar: la interrelación dinámica entre dos estructuras (en este caso, los hombres) que funda una estructura nueva y perfeccionadora de las anteriores”⁹. Nuestro pasaje tiene mucho contenido comunicativo, ya que el diálogo entre Jesús y los discí-

7. François BOVON, *El Evangelio según San Lucas IV*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 636.

8. Leonardo POLO, «Ser y comunicación», en Jorge YARCE (ed), *Filosofía de la comunicación*, Eunsá, Pamplona 1987, 74.

9. Álvaro ABELLAN, «El pensamiento relacional como fundamento para una nueva teoría de la comunicación», *Revista Comunicación y Hombre* 3 (2007) 33.

pulos es el medio para reinterpretar la historia de Jesús y fundar la perspectiva de una nueva relacionalidad que tendrá su culmen en la relacionalidad eucarística. Hablando se arreglan malentendidos, es decir, establecer la verdad en una red de relaciones que no es la correcta. El verbo ὁμιλέω, συζητέω, λέγω, son los verbos que se refieren a la comunicación en este pasaje y atestiguan la riqueza relacional basada en la comunicación, por el simple hecho de que el diálogo explica y clarifica el acontecimiento de Jesús, en concordancia con las escrituras y la voluntad divina.

Este pasaje ilustra de modo admirable como la dinámica relacional enseña que es necesario atender a la red de conexiones que una realidad puede tener, para aprender a conocer y a desentrañar las tramas diversas que puede encerrar.

2. Porque se dan esas relaciones no otras

¿Porque se da esta relación entre los dos discípulos y Jesús? ¿Qué pretende Jesús con este acercamiento, la interpretación de los últimos acontecimientos y abrirles los ojos? La respuesta a estas preguntas está en la intencionalidad que orienta las relaciones hacia otras personas, en las que se pueda encontrar la acción recíproca entre estados subjetivos y motivacionales individuales, junto con códigos simbólicos, culturales, normativos y condicionantes estructurales.

Los dos discípulos se convirtieron en seguidores de Jesús porque sus necesidades y proyectos subjetivos y motivacionales se vieron colmados con la persona y la obra de Jesús de Nazaret, además la enseñanza particular de Jesús y la autoridad con la que impartía su predicación respondía a la perfección con los códigos simbólicos culturales en los que estaban insertados los peregrinos de

Emaús. De ahí que la frase ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν: «*Nosotros esperábamos*», Funda la relacionalidad con una perspectiva particular que tenían los discípulos. Pero también manifiesta que comparten el fracaso de dicho proyecto. El verbo λυτρῶω se puede entender como redimir, liberar, pagar el rescate¹⁰. Este verbo contiene el objetivo del proyecto de los discípulos al convertirse en seguidores del Jesús histórico. Esperan la exaltación política de Israel.

La frase ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ «*torpes de entendimiento y duros de corazón*». Manifiesta que la red relacional, es decir, la forma de conectar los acontecimientos sobre Jesús, las afirmaciones de la Escritura y la voluntad de Dios no la habían alcanzado. Esta es la razón por la cual Jesús se acerca a ellos para hacerles ver la red relacional en la que se debe interpretar los acontecimientos que aparentemente les llenan de tristeza y decepción. De ahí que el verbo διερμηνεύω «*explicar*» hace que Jesús aparezca como el maestro que llega para guiarlos hacia una comprensión de una nueva relacionalidad entre lo incomprensible de los acontecimientos.

La parte culminante donde se funda una nueva relacionalidad entre los discípulos, la comunidad y Jesús, comienza con la petición que hacen; por eso el verbo μένω, «*quédate*» abre una nueva sección en el relato, el cual orienta la narración hacia la expresión que comienza con el verbo κατακλίνω «*sentarse*» presenta a Jesús como el dueño de la casa, aunque en realidad es el invitado. Esto señala que los discípulos son los enviados al camino (Lc 9,3: «*no lleven nada para el camino*»), pero Jesús es el Señor de la casa.

10. Ángel GARCÍA, *Diccionario del griego bíblico*, Verbo Divino, Estella 2011.

El discípulo es el hombre de Dios que va por los caminos como los mensajeros que preparan el camino para Dios (Lc 7,27), pero el punto culminante es la nueva relacionalidad cuando todo discípulo llega a casa, es decir, establecer una relación cercana y estrecha con Jesús. Por eso el marco eucarístico, no es tanto la referencia a los actos de culto, sino que dichos actos tienen el objetivo de darnos la certeza de la presencia de Jesús en medio del caminar de nuestras vidas, es decir, no se quiere enfatizar la importancia de la fracción del pan como acto de culto vinculante, sino que en dicha celebración establecemos una relación íntima con Jesús, esta forma relacional satisface los objetivos personales motivacionales, y simbólicos. Los actos de culto introducen la presencia de Jesús, λαβὼν τὸν ἄρτον «*tomar el pan*», εὐλόγησεν «*bendecir*» κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς «*partirlo y dárselos*» son las formas litúrgicas que hacen efectiva y eficaz una nueva relacionalidad con Jesús resucitado.

3. Vinculación

El tema de Escriturístico. Fitzmyer afirma que son dos temas los que se refieren a este acontecimiento; el primero de ellos es el tema de la revelación, ya que los dos discípulos tienen los ojos velados para conocer a Jesús y se les abren los ojos de la fe hasta la fracción del pan. El segundo tema es cristológico al señalar como en Jesús se cumplen las profecías, y también en el pasaje se presenta Jesús como el siervo sufriente¹¹.

11. Joseph FITZMYER, *El evangelio según San Lucas IV*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 577.

El tema eucarístico. Asimismo la nueva relacionalidad manifiesta que “de ahora en adelante, Jesús resucitado estará presente en la comunidad de sus discípulos no de manera visible (después de la ascensión), sino en la fracción del pan. Así es como podrán reconocerlo, porque así es como él estará presente entre los suyos”¹². Así la nueva relacionalidad implica tres cosas: saber que la historia de Jesús está relacionada con la voluntad del padre estipulada en la Escrituras, además que la historia de Jesús no es un fracaso, sino el culmen de su ofrenda de vida, y que la nueva relacionalidad entre Jesús y sus discípulos estará puesta en el vínculo sacramental eucarístico.

4. Reciprocidad

Así la presencia de Jesús es el centro de la reciprocidad. El relato enfatiza la indigencia de los dos discípulos pues sus ojos no ven bien por eso no pueden reconocer a Jesús. El verbo ἐγγίζω «*se acercó*» aporta un elemento de suspenso a la narración, ya que solo el lector sabe que se trata de Jesús, tensionado así el desenlace del drama hacia la escena del reconocimiento pleno¹³. De tal forma que la presencia de Jesús durante el relato es provisional, pero efectiva en cuanto que acompaña e ilumina, mientras que el final la presencia de Jesús se vuelve invisible (ἄφαντος), pero la fuerza de la fe la hace efectiva. Así la presencia de Jesús establece una nueva realidad relacional, pues se les abren los ojos (v. 31),

12. J. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas IV*, 578.

13. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas IV*, 636.

la inteligencia (vv. 31y 35) y luego el corazón (v. 25) que ahora queda ardiendo (v. 32 καίω: *iluminado*)¹⁴.

5. Bienes relacionales: único, irremplazable y satisfactorio.

En este entramado relacional tenemos que subrayar los bienes relacionales que aparecen. Los bienes relacionales los podemos encontrar en las acciones de Jesús.

El verbo ἐγγίζω «se acercó» es el primer bien relacional. Jesús se preocupa por ellos, es por eso que decide acompañarlos por el camino. Además les interroga sobre el contenido de su conversación. Después de conocer la forma de entender los últimos acontecimientos sobre Jesús, el verbo διερμηνεύω «interpretar» es la aportación de Jesús como maestro y ellos ponen la confianza de permitir que les brinde una instrucción. El verbo προσποιέω «fingir» es una forma poética que usa Lucas para afirmar que en realidad no pretendía abandonarlos, sino que solo daba pie para que la petición se hiciera presente. Ante la petición «*Quédate*» (μείνον μεθ' ἡμῶν) Jesús responde con una actitud «*Entro para permanecer con ellos*» (Καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μείναι σὺν αὐτοῖς). Al final todo concluye con la frase «*Ellos contaron lo que les había sucedido por el camino*» (αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ) estas palabras “resumen el encuentro, los diálogos, y sus malentendidos, así como la interpretación de las Escrituras. Implican también «la fracción del pan», el contexto litúrgico y eucarístico del reconocimiento”¹⁵. Pero el culmen de la satisfacción es el momento

del reconocimiento vinculado al marco eucarístico (ὥς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου) «Lo reconocieron en la fracción del pan».

6. Relacionalidad personal y comunitaria institucional: existencial y litúrgica. Inmanente y trascendente.

La dinámica relacional tiene un proceso que es la búsqueda y el establecimiento del punto referencial en el que se pueda establecer la nueva estructuración de un grupo social. Dicha dinámica se da por la acción recíproca entre estados subjetivos y motivacionales individuales, junto con códigos simbólicos, culturales, normativos y condicionantes estructurales¹⁶.

Geográfico y temporal. El regreso a Jerusalén (vv. 33-35), afirma Bovon que “Jerusalén queda como en centro de la historia de la salvación, de la pasión y de la resurrección de Jesús; y ese mismo día, el primer día de la semana, el primer domingo, aparece como el tiempo favorable de la salvación”¹⁷. Jerusalén y el tercer día de la semana quedan como las referencias geográficas y temporales para la comunidad de discípulos.

Existencial. Reconocer (ἐπιγινώσκω) es el centro de la dinámica relacional. En el reconocimiento de Jesús es donde la identidad de los discípulos queda fijada. Ellos como discípulos con la certeza de saber que Jesús ha resucitado y que sigue acompañando a sus discípulos que van desconcertados en el caminar histórico. Para Jesús es la certeza de que la fe los relaciona con él en la nueva

14. Idem., 642.

15. Idem., 643.

16. N. GARRO-GIL, «Relación, razón relacional y reflexividad...», 639.

17. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas* IV, 643.

realidad de la resurrección. De esta forma se establece una nueva relacionalidad atemporal, por medio de la fe, ya que no es necesario ver a Jesús para tener la seguridad de su presencia.

Trascendencia e inmanencia. El verbo *προσποιέω* «*fingir*» que el camino continúe es una forma de hablar sobre la inconmensurable trascendencia de Jesús resucitado. Pero la inmanencia aparece en los verbos «*acercarse*» (ἐγγίζω) y «*quedarse con ellos*» (εἰσῆλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς) destacando así la forma de un Jesús resucitado que en la trascendencia de su nuevo estatus como resucitado, permanece inmanente con sus discípulos «*Donde dos o tres se encuentran reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos*» (Mt 18,20)

Ética relacional. Todo encuentro interpersonal pretende algún interés; por eso la relacionalidad implica una forma de conducción frente al otro¹⁸. En el otro aparece la necesidad de una ética relacional “A diferencia de otros tipos de razonamiento moral, se preocupa por los sujetos específicos y se interesa por la persona y la comunidad”¹⁹. Ya que “El camino desde el Otro-persona es hacia nosotros mismos”²⁰. Es aquí donde se define la identidad “El hombre quiere devenir a través de los hombres y encontrar una presencia en el ser del otro. La persona humana tiene necesidad de confirmación”²¹. Una forma de comportamiento relacional que

busca el bien propio y el bien común es cuando el tiempo se vuelve eternidad, ya que el bien hecho en la tierra es reconocido en el cielo (Mt 16,15-19) establece la relacionalidad del tiempo que lo religa con la eternidad²².

Conclusión

La realidad es una red de relaciones que se unen entre sí por medio de diferentes ejes relacionales, ya sea por medio de la comprensión cognitiva, por medio de las estructuras de significación e intencionalidad, o por medio de los medios motivacionales de las personas y las colectividades a las que pertenecen.

En el pasaje que hemos estudiado aparecen diferentes entramados relacionales: la pertenencia de los dos discípulos al proyecto de Jesús, ya que se identifican con su mensaje y con su forma de actuar. Sus perspectivas aparecen en el entramado relacional de las esperanzas mesiánicas política y militares que había en algunos sectores del pueblo de Israel. Asimismo la red de relaciones interpretativas en las que ellos ubican el acontecimiento pascual de Jesús está equivocado.

Jesús aparece en este pasaje como el maestro que orienta la atención sobre las tramas relacionales que se deben atender para comprender los acontecimientos pasados; dicha trama tiene como puntos referenciales la Escritura y la voluntad de Dios manifestada en la predicación, obras y vida de Jesús.

logó y otros escritos, Riopiedras, Barcelona 1997, 107.

22. Ángel E. GARRIDO-MATURANO, «La savia del tiempo. Apuntes para una concepción relacional del tiempo, Δαμῶν», *Revista de Filosofía* 45 (2008) 22

18. J. CASTELBLANCO, *La nueva relacionalidad pascual...*, 42.

19. Roy H. MAY, *Discernimiento Moral: Una introducción a la ética cristiana*, DEI, San José 2004, 65.

20. José Octavio TOLEDO-ALCALDE, «La otredad como Teología. Caminando desde el otro», *SIWó* 3 (2010) 216.

21. Martin BUBER, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós Editores, Madrid 1998; *Diá-*

Presentamos las formas de reciprocidad y vinculación como elementos relacionales basado en las actitudes.

El mensaje relacional que aparece en este pasaje es la vinculación de las estructuras temporales de unos discípulos que van de camino confundidos y desanimados, con las dimensiones trascendentales de un Jesús resucitado que aparece como maestro, interprete y asegurando una nueva forma de presencia en la comunidad de discípulos.

Las esperanzas puestas en Jesús resucitado aparecen como formas relacionales en la nueva presencia—relación entre una comunidad con estructuras temporales y el resucitado en una dimensión supratemporal y espacial. Aparece la fuerza de la fe como el medio que une la relacionalidad temporal con la realidad trascendental de Jesús resucitado.

La esencia de la relacionalidad es la infinidad de conexiones que se pueden hacer para alcanzar la sabiduría. Para entender la realidad, para trascenderla desde la contingencia, recordada por esta pandemia, es posible lograrlos desde la inmanencia por la fuerza de la decisión de creer.

Los discípulos pasan de la certeza de un fracaso en el seguimiento de Jesús de Nazaret a la certeza de un acierto acorde a la voluntad de Dios. Ante una situación de ausencia de Jesús, redentor, en quien estaban puestas las esperanzas, al final del relato se llega a la certeza de una presencia efectiva en medio de la comunidad por medio de la fe, en el marco eucarístico. Todo esto gracias a la nueva reconexión relacional guiada por Jesús para entender la verdad de su pasión por medio de una nueva conexión relacional entre el acontecimiento, la Escritura y la voluntad de Dios. Asimismo, con-

cluimos afirmando la conexión relacional en una presencia nueva de Jesús en medio de la comunidad, ya no física, sino sacramental.

Bibliografía

- ABELLÁN, Álvaro, «El pensamiento relacional como fundamento para una nueva teoría de la comunicación», *Revista Comunicación y Hombre* 3 (2007).
- AGUILAR, Alfonso, «¿Es ‘relacional’ un trascendental? Desvelando una nueva faceta de la realidad», *Revista Pensamiento* 60/226 (2004) 87-114. En: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/6080/5884/>
- BOVON, François, *El Evangelio según San Lucas IV*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010.
- BUBER, Martín, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós Editores, 1997; *Diálogo y otros escritos*, Riopiedras, Barcelona 1998..
- CASTELBLANCO, Johnathan, *La nueva relacionalidad pascual en Emaús (Lc 24, 13-35): Itinerario de fe y compromiso actualizado al partir el pan*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia 2014. Consultado en: <https://core.ac.uk/download/pdf/71419648.pdf>
- FITZMYER, Joseph, *El evangelio según San Lucas IV*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005.
- GARCÍA, Ángel, *Diccionario del griego bíblico*, Verbo Divino, Estella 2011.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel E., “La savia del tiempo. Apuntes para una concepción relacional del tiempo, Δαμῶν”, *Revista de Filosofía*, Numero 45, Año 2008, 22.

GARRO-GIL, Nuria, «Relación, razón relacional y reflexividad: tres conceptos fundamentales de sociología relacional», *Revista Mexicana de Sociología* 79/3 (2017).

MAY, Roy H., *Discernimiento Moral: Una introducción a la ética cristiana*, DEI, San José 2004.

POLO, Leonardo, «Ser y comunicación», en Jorge YARCE (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Eunsá, Pamplona 1987.

TOLEDO-ALCALDE, José Octavio, «La otredad como Teología. Caminando desde el otro», *SIWô'* 3 (2010).

CAPÍTULO SÉPTIMO

El humano, ¿custodio de la creación?

Inquietudes desde el perspectivismo bíblico

Gabriel Fierro

La Biblia siempre se ha leído y se seguirá leyendo desde preguntas apremiantes para el ser humano. Nos acercamos al texto sagrado con inquietudes que son propias de nuestra biografía, de nuestra comunidad y desde nuestra sociedad. Esas inquietudes van cambiando en el devenir de la historia y de la pluralidad cultural. Las preocupaciones de las mujeres y hombres que aquejaban a sociedades de otros tiempos no son las mismas que las de ahora, y con seguridad no serán las mismas que las del futuro. Si reconocemos el carácter inspirado de la Biblia, entonces consideramos que tiene una respuesta para esa diversidad de preguntas para todas las generaciones de ayer, de hoy y de mañana.

Actualmente la crisis ecológica por el calentamiento global está suscitando numerosas interrogantes, inquietudes y búsqueda de soluciones en todos los ámbitos de los saberes, incluidas las ciencias sociales, las humanidades y, por supuesto, la religión. La reciente encíclica del Papa Francisco titulada *Laudato Si* (2015) sobre el cuidado de la casa común es un buen referente sobre esta preocupación dentro del cristianismo de tradición católica romana. Ahora es turno de que los exégetas mexicanos, en su servicio al pueblo de Dios, se hagan preguntas que aquejan al sentir común, a fin de evitar caer en una constatación que hace algunos años expresó un teólogo: “justo cuando habíamos encontrado las respuestas, nos cambiaron las preguntas”.

En esta asamblea de biblistas 2021, realizada por primera vez a distancia, me propongo compartir con otros estudiosos de la Biblia algunas inquietudes de preguntas distintas que se pueden hacer al libro sagrado de las tres grandes religiones del planeta. No es mi intención brindar una solución a la preocupación ecológica, sino únicamente esbozar algunos atisbos de un giro en la manera de preguntar, analizar, explicar e interpretar la Biblia desde las preguntas comunes de nuestra sociedad. La pandemia que enmarca esta asamblea hace todavía más apremiante un abordaje diferente de la Biblia, en diálogo con saberes de culturas distintas a las élites occidentales que han determinado el trabajo exegético en los últimos siglos.

El perspectivismo bíblico

Dentro de las ciencias sociales ha cobrado fuerza la conciencia planetaria de que estamos en una nueva era geológica. Si antes las glaciaciones o los meteoritos habían determinado el cambio de una era a otra con sus extinciones de una buena parte de las formas de vida humana, ahora son los efectos de las acciones de la especie humana los que están transformando el planeta —la casa común en expresión del Papa Francisco— acelerando el arribo

de una nueva era geológica que por esa razón se ha denominado “Antropoceno”.¹

La conciencia de estar viviendo en la era del Antropoceno ha motivado la búsqueda de nuevas epistemologías que ayuden a una relación distinta del ser humano con su entorno, no solamente con el planeta donde habita, sino también con el multiverso —ya no solo el universo— y, desde la perspectiva cristiana, con la creación entera. El poshumanismo es una propuesta de varias que han tenido auge en años recientes como una manera de criticar la forma en que los humanos nos hemos considerado el centro del universo. Para la corriente del poshumanismo, este antropocentrismo² ha llevado a considerar la naturaleza como una serie de recursos³

1. Dipesh CHAKRABARTY, «Clima e historia, Cuatro tesis», *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* 31 (2009) 51-69. El concepto fue utilizado por primera vez en el año 2000 por el químico, ganador del premio nobel, Paul Crutzen. La historia del impacto del ser humano sobre la Tierra es desarrollada por este artículo de gran divulgación en los ámbitos universitarios.

2. Relacionado con la religión, el antropocentrismo “pone al hombre como centro y responsable del medio natural, generándose un antropocentrismo de carácter axiológico y de responsabilidad ética”, José Manuel SÁNCHEZ, «El antropocentrismo en la ecología occidental», *La Albolafia: Revista de humanidades y cultura* 10 (2017) 48. En este antropocentrismo el ser humano es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.

3. La misma utilización de la palabra “recursos” para hablar de la naturaleza es una muestra de esta manera antropocéntrica de concebir la creación. Pareciera que todas las cosas, vivas o no, están ahí puestas por Dios para lo que el hombre quiera hacer con ellas. Muy distinta es

ilimitados al servicio del ser humano. Otra crítica deconstructiva del poshumanismo es un pensamiento basado en dualismos. El humano se ha autodefinido en función siempre de “otro” distinto: el hombre frente a la mujer, el hombre blanco frente al hombre de color, el hombre europeo frente al hombre no-europeo, el hombre “civilizado” frente al bárbaro...

Pero hay un dualismo que ha sido muy dañino para nuestra relación con la creación: el hombre frente a la naturaleza. Esta dicotomía hombre-naturaleza fue esbozada desde el inicio de la modernidad por el filósofo francés René Descartes, con su distinción ontológica entre la *res cogitans* (cosa pensante) que es el ser humano y la *res extensa* (cosa extensa) equivalente a la naturaleza. La consecuencia de esta forma de concebir la realidad, continuada en occidente por la filosofía, es que el ser humano *no* es parte de la naturaleza, sino alguien radicalmente distinto. La naturaleza, pues, puede ser explotada en servicio del bien “supremo” de la humanidad. ¿Es esta la perspectiva bíblica? ¿El ser humano es ontológicamente distinto al resto de la creación? Serán estas las preguntas que guíen mi reflexión en esta participación.

Esta epistemología poshumanista ha sido precedida por otra de cuño latinoamericano. Desde la amazonia brasileña, Viveiros de Castro y otros antropólogos han sabido observar y escuchar a las culturas amerindias que, a diferencia del pensamiento occidental europeo, tienen una forma radicalmente distinta a la relación entre el hombre y la “naturaleza”. Simplificando demasiado, el perspectivismo amerindio señala que “la condición original co-

la expresión “bondades” de la creación utilizada por algunos pueblos originarios de nuestro continente.

mún a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad”.⁴ Para los grupos originarios de la Amazonia, los animales son ex-humanos (humanos en cuerpo de animal) y no los humanos ex-animales. De este enfoque cabe otra pregunta más al texto bíblico: ¿Cuál es la relación entre los seres humanos y los animales en la Biblia? ¿Cuál sería la perspectiva bíblica al respecto? A esa posible respuesta es a lo que yo he llamado “perspectivismo bíblico”.

La creación en la Biblia: ¿antropocéntrica?

Cuando a un lector de la Biblia se le pregunta por la teología de la creación inmediatamente se viene a la mente los dos primeros capítulos del libro de Génesis. En todo curso bíblico se enseña que existen dos relatos de la creación, uno de tradición yahvista (Gen 2) y otro de tradición sacerdotal (Gen 1). Y dentro del relato sacerdotal de la creación se puede leer una frase que ha generado un debate intenso: “Sean fecundos, multiplíquense, pueblen la tierra y domínena (יִכְבְּשׁוּהָ)” (Gn 1,28). Desde la década de los sesenta del siglo pasado, la Biblia fue puesta en el banquillo de los acusados por “fomentar” la explotación de la naturaleza, o al menos legitimarla, por esta sola frase donde Dios ordenada a Adán y Eva a “dominar” los animales y todo lo que hay sobre la tierra.⁵

4. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, «Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena», en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre SURRALLÉS — Pedro GARCÍA HIERRO (eds.), IWGIA, Lima 2004, 41.

5. Lynn WHITE, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science* 155 (1967) 1203-1207.

El recuento de las réplicas a esta acusación ha sido plasmado en el artículo del profesor Peter Harrison.⁶ Si bien el autor hace este recuento de explicaciones exegéticas que interpretan el verbo כָּבַשׁ (*kabash*) como “administrar” y otros significados, también concluye que en la historia de la humanidad el verso bíblico solo se ha interpretado como “explotación” hasta la época moderna, por lo que responde más una forma de leer la Biblia y al sentido original de la expresión. Yo no deseo enfrascarme en la discusión semántica de un verbo hebreo, sino más bien ofrecer una lectura desde el contexto canónico, resaltando que no existen solamente dos relatos de la creación, sino varios más. Esta diversidad de relatos creacionales que podemos encontrar en la literatura sapiencial y profética es un reflejo de diversas teologías de la creación, plasmadas en el texto con diversos géneros literarios como la poesía. Si pretendemos entonces descifrar cuál es la relación del ser humano con la creación entera (la tierra, los astros, los animales, Dios) es necesario seguir recurriendo al Génesis, pero en sincronía con los otros testimonios de la creación en el resto de la Biblia.

La tierra y la humanidad

El Papa Francisco ha querido llamar a nuestro planeta “casa común”. Es un gran avance designar al globo terráqueo con esa metáfora, en lugar del más frío y eurocéntrico “mundo”. Sin embargo, el vocablo “casa”, como toda metáfora, tiene también sus limitaciones y ambigüedades en su interpretación. La casa es algo material, sin vida, una construcción hecha por los humanos. La

6. Peter HARRISON, «Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and Exploitation of Nature», *The Journal of Religion* 79 (1999) 86-109.

“casa” también está ligado a lo patriarcal, pues en el lenguaje coloquial el padre es el proveedor de la casa y la mujer es la “ama” de casa.

Desde el perspectivismo amerindio, el planeta es designado preferentemente como una “madre”. Se concibe y se vive a la tierra como un ser vivo (Gaya), en relación con el cuidado amoroso de la mamá por sus hijos. Así, se crea una relación recíproca: la madre cuida de sus hijos, y los hijos cuidan de su madre. El último documento de la Pontificia Comisión Bíblica llamado *¿Qué cosa es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica* del 2019 contiene un número dedicado al hombre como custodio de la creación. Sin embargo, quizá haya que añadir un número más al documento para completar con el tema de la creación como custodia del ser humano, en un verdadero perspectivismo bíblico, como intentaré probar a continuación.

Según el relato del Génesis, el ser humano (אָדָם) fue creado de la tierra (אֲדָמָה). La intrínseca relación semántica entre *Adam* y *Adamáh* revela, desde el hebreo, la relación íntima que guarda el humano con la tierra, inexistente en el idioma castellano. El *hombre* es el masculino del femenino *tierra*. Para la teología bíblica, la tierra es una mujer. Además, el profeta Isaías se refiere a la tierra como una madre con vientre: “Como bajan la lluvia y la nieve del cielo, y no vuelven allá, sino que empapan la tierra (כִּי אִם־הִרְוָה אֶת־הָאָרֶץ), la fecundan (וְהוֹלִידָה) y la hacen germinar (וְהַצְמִיחָה), para que dé semilla al sembrador y pan para comer” (Is 55,10). El verbo fecundar (יָלַד) es el verbo utilizado para hablar siempre de la fecundidad de una mujer.

La tierra considerada como una madre en la Biblia tiene la cualidad de alimentar a sus hijos, humanos y no humanos (Gn 1,29). Del vientre (רֶחֶם) de la tierra salen los seres humanos y, después de esta vida, regresan a él (Prov 30,16). Como madre que cuida y guía a sus hijos, la tierra ofrece sus montañas para que sirvan de orientación en el desierto, a fin de que no se extravíen. En diversidad de versículos, las montañas cantan, hablan, arden y escuchan. La tierra tiene vida y sus mares se comunican, hablan (Job 28,14). También el mar está dotado de vida: eleva sus olas, rugen, se levanta contra la barca de Jesús amenazando su misión (Mt 8,24), como una madre que no quiere dejar ir a sus hijos de casa. La tierra y el mar son custodios de la humanidad.

Los astros y la humanidad

En la Biblia las estrellas también tienen vida. El sol, la luna y las estrellas *son* —y no solo representan— al ejército de los cielos (Dt 4,19). Como el ejército celeste de Yahvé, las estrellas pelean por él: “Desde los cielos combatieron las estrellas (הַכּוֹכָבִים), desde sus órbitas combatieron contra Sísara” (Jue 5,20). Para la carta de Judas y números pasajes de los textos apócrifos el Antiguo Testamento, las estrellas fugaces son ángeles caídos del cielo (Jds 13).⁷ Pero las estrellas también son cuidadoras del ser humano, les marcan el camino en la oscuridad de la noche (San 10,17). Para los magos del oriente que se pusieron en marcha para adorar al Hijo de Dios nacido en Belén, una estrella fue la guía en su camino.

7. También puede aludirse al verso del Apocalipsis de Juan donde la cola del Dragón barre la tercera parte de las estrellas del cielo, en posible referencia a los ángeles rebeldes contra Dios (Ap 12,4).

Entre los astros, el sol y la luna tienen un lugar especial. El relato sacerdotal del Génesis omitió los vocablos sol y luna, poniendo en su lugar al lucero (לְאוֹר) para hablar del sol y al lucero pequeño para hablar de la luna. Según los estudiosos, esto se debió a que en los pueblos del Medio Oriente el sol y la luna eran adorados como dioses (2 Re 23,5). Aun así, el Génesis reconoce que esos luceros fueron puestos para señalar las fiestas solemnes, los meses y los días. El sol y la luna, en su doble faceta de calendario lunar y calendario solar, marcan las fiestas que deben celebrarse en Israel.

El profeta Jeremías sostiene que el sol tiene la misión de iluminar (אוֹר) el día; la luna y las estrellas la misión de gobernar (הָקֵה) la noche (Jer 31,35). En otras palabras, los astros también tienen una vida propia, que ayuda al ser humano con la marcación de su tiempo, el ordinario y el oportuno. Pero no solo marcan el tiempo, también tienen influencia sobre la conducta de los humanos. En el relato evangélico encontramos un buen ejemplo de cómo la luna tiene la capacidad para hacer actuar al humano de una manera errática (Mt 17,15).⁸

Esta “capacidad” del sol y la luna es la que quizá está en el trasfondo cultural y religioso del relato de Sansón y Dalila en el libro de los Jueces. El nombre de Sansón (שִׁמְשׁוֹן) en hebreo tiene la misma raíz semántica que sol (*shemesh* – שֶׁמֶשׁ), mientras que el nombre de Dalila (דָּלִילָה) se relaciona semánticamente con noche

8. El lunatismo o epilepsia era considerada la “enfermedad sagrada”, pues era una creencia ampliamente difundida en el Medio Oriente y otras regiones que era causada por la diosa lunar Selene y solía coincidir con las fases de la luna, Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo II*, Sígueme, Salamanca 2001, 680.

(*laylah* – לַיְלָה). Así, la conducta intempestiva, arrojada, caprichosa y “quemante” de Sansón estaría influenciada por el sol, el tiempo que la actitud sombría y calculadora de Dalila sería un influjo de la luna con sus fases cambiantes (amante y enemiga).

Los animales y la humanidad

Los *Animal Studies* o *Animal Turn* es parte de la corriente poshumanista que intenta analizar las relaciones entre el ser humano y los animales. El profesor del Chicago Theological Seminary, Ken Stone, ha publicado recientemente un libro sobre una colección de ensayos referentes a los animales en la Biblia.⁹ Sin embargo, en esta ponencia prefiero seguir mis propias intuiciones. Comencemos nuevamente con el relato creacional del Génesis para conocer el verbo hebreo utilizado para la creación del ser humano y de los animales:

- Y Yahvé Dios *formó* (וַיַּצַּר) al hombre con polvo del *suelo* (הָאֲדָמָה), e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un *ser viviente* (חַיָּה) (Gen 2,7).
- Y Yahvé Dios *formó* (וַיַּצַּר) del *suelo* (הָאֲדָמָה) todos los *animales* (חַיָּה) del campo y todas las aves del cielo (Gen 2,19).

El versículo 7 del relato yahvista describe la creación del ser humano, mientras el que v. 19 se dedica a la creación de todos los animales. Lingüísticamente, no existe una diferencia en la creación de uno y de otros: ambos fueron formados (*yatsar*), ambos fueron creados de la tierra (*adamá*) y ambos son designados como seres

9. Ken Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, Stanford University Press, Stanford 2018.

vivos (*jay*). En otras citas bíblicas se dice que los animales, al igual que el ser humano, tienen “alma” (*nefesh*) o, en su sentido más literal, respiración que los mantiene vivos.

Para el libro de Job, los animales, al igual de los humanos, tienen inteligencia, conocimiento, alma, vida y espíritu:

⁷ Pero pregunta a las bestias, que te instruirán (וְתִרְדָּךְ),

a las aves del cielo, que te lo dirán (וְיִנְדָּךְ),

⁸ si no a los reptiles, que te informarán (וְתִרְדָּךְ),

te lo contarán los peces del mar;

⁹ ¿quién no sabe (יָדַע) entre todos ellos

que todo esto lo hizo la mano de Dios,

¹⁰ que su mano retiene el hálito (נְפֻשׁ) de los vivientes (חַי),

el espíritu (רוּחַ) de todo ser humano (בְּשָׂר־אָדָם)? (Job 12,7-10).

Particularmente sorpresivo resulta que los animales tengan la capacidad de “instruir”, pues del verbo *yaráh* (יָרָה) proviene semánticamente el sustantivo *toráh* (תּוֹרָה), traducido comúnmente como Ley. Al parecer, Dios es capaz de sacar una Toráh de la sabiduría¹⁰ de los animales, y no solo de Moisés. El mismo libro de Job concluye con un himno a la creación que merece un estudio por sí solo. En ese poema creacional, cada animal tienen una sabiduría: “¿Quién puso en el ibis sabiduría?, ¿quién dio al gallo inteligencia?” (Job 38,36).

De manera un tanto irónica y mordaz, con el espíritu crítico que caracteriza al Qohélet, el sabio habla del espíritu y el destino co-

mún para bestias y hombres: “Porque el hombre (בְּנִי־הָאָדָם) y la bestia (בְּהֵמָה) tienen la misma suerte: muere el uno como la otra; y ambos tienen el mismo aliento (רוּחַ) de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad” (Qoh 3,19; cf. Sir 40,8). El hombre se cree que aventaja en todo a los animales (antropocentrismo), pero en realidad para Dios no existe esa presunción. ¡Eso es vanidad!

El Génesis sostiene que el ser humano fue creado a imagen (צֶלֶם) y semejanza (דְּמוּת) de Dios; es verdad, pero también los ser humanos crean a sus hijos a su imagen y semejanza: “Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza (דְּמוּת), según su imagen (צֶלֶם), a quien puso por nombre Set” (Gen 5,3). Pero todavía más, ambos vocablos (imagen y semejanza) no son exclusivos del ser humano, sino que son utilizados por el AT con relación a los animales: se habla de Figuras de toros (וְדְמוּת בָּקָרִים) (2 Cro 4,3); Figura de serpiente (Sal 58,5); o Figura del sonido de las montañas (Is 13,4). El profeta Ezequiel también describe la “semejanza” de los animales: “La forma (דְּמוּת) de sus caras era un rostro humano, y los cuatro tenían cara de león a la derecha, los cuatro tenían cara de toro a la izquierda, y los cuatro tenían cara de águila” (Ez 1,10). El ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, sin duda, pero también los animales!

Del Génesis 1-2 al Salmo 104

En los últimos años el Salmo 104 ha llamado la atención de dos estudiosos de la Biblia interesado en la relación de la Biblia con el cuidado ecológico de la madre tierra.¹¹ La relación intertextual del

10. Se utiliza el verbo *yadáh* (conocer) que no se reduce en la teología bíblica a un conocer intelectual, sino que tiene un sentido de experiencia e intimidad. Los animales “conocen” la obra de Dios, de donde me es lícito inferir su sabiduría.

11. Ya he mencionado el profesor de Chicago que, además de la obra re-

Salmo 104 con Génesis 1-2 es indudable, pero puedo resaltar tres aspectos como ejemplo:

1. Mismo orden de la creación
2. Dios formó al Leviatán (Sal 104) al igual que a los monstruos marinos (Gen 1,21)
3. Utilizan mismo vocabulario creacional

A diferencia de los relatos del Génesis, el Salmo 104 es vívido y generoso en la diversidad de creaturas mencionadas. Este salmo considera que el sol y la luna marcan el tiempo de los animales y no solo de los seres humanos: “Creó la luna para marcar los tiempos, y el sol, que conoce su ocaso... Cuando sale el sol, [las bestias] se recogen, y van a echarse en sus guaridas”. El Salmo 104 también es reiterativo en señalar que hay lugares propios para los animales y otros exclusivos para los seres humanos. Los seres humanos no tienen el derecho divino para trasgredir los espacios de los animales. Incluso Dios creó al monstruo marino Leviatán para jugar en el mar. Los humanos con sus barcos “invaden” el espacio de los animales marinos, como hoy lo harían con los aviones en el espacio reservado a las aves.

La relevancia del Salmo 104 es que nos ofrece una perspectiva distinta a la de Génesis en la Biblia. El recuento de la creación

ferenciada, tiene un artículo publicado sobre este salmo: Ken STONE, «All These Look to You: Reading Psalm 104 with Animal in the Anthropocene Epoch», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73 (2019) 236-247. Pero este salmo también ha sido comentado desde el enfoque poshumanista por un profesor de Creighton University: Ronald SIMKINS, «The Bible and anthropocentrism: putting humans in their place», *Dialectical Anthropology* 38 (2014) 397-413.

del salmo no es antropocéntrico, sino teocéntrico. Los humanos no tienen una posición privilegiada, sino una posición más entre las demás creaturas. El ecosistema de este salmo no es jerárquico, sino que cada componente, incluyendo a los humanos, están interconectados y son igualmente proveídos por Dios.

Conclusiones provisionales

Me es imposible llegar a unas conclusiones como tales. Más bien, tengo algunas intuiciones de por dónde podría continuar una investigación más profunda sobre la Biblia, tratando de responder a preguntas que las nuevas generaciones se están haciendo en estos tiempos. En primer lugar, habrá que pensar en una espiritualidad bíblica que no esté reducida al ser humano, sino que se abra a una espiritualidad cósmica, donde la tierra-madre danza (חולִי) tierra frente a su señor-esposo (אֶדוֹן) (Sal 114,7). Danza en sentido ritual-cultural como lo hacía el pueblo de Israel ante Yahvé. En esta espiritual bíblica los animales se arrepienten y hacen penitencia (Jon 3,7-10), que no es privilegio de los humanos. Toda la creación alaba y bendice a Dios, como en los himnos del Sal 148 y Dan 3.

Los humanos tienen un rol singular en la creación, pero no son la medida ni el propósito de la creación. Lo que hace distinto al humano del resto de la creación es su conocimiento del bien y del mal, ¿pueden continuar o hacer daño a la creación! La Biblia no es antropocéntrica, sino teocéntrica. La creación —desde la Biblia no es posible hablar de naturaleza en sentido moderno— está ahí para alabar a su Creador, no para servir a los antojos de los humanos.

Considero imposible toda “antropología” sin una relación con la “cosmología”. Es ya insostenible la interpretación de cualquiera

de las teofanías —manifestaciones de Dios— sin trascender a lo humano; forzosamente hay que interpretarlas desde el fuego, las nubes, la tierra, el viento y demás creaturas que forman parte de la

Creación. También la redención hay que pensarla en su dimensión cosmológica y no reducirla a su sola connotación antropocéntrica.

CAPÍTULO OCTAVO

El tiempo lineal de la Apocalíptica

Raúl Duarte Castillo

No obstante que algunos autores han pensado que el evangelista Juan ha empleado una concepción verticalista de la historia, en contraposición a los otros tres evangelistas que consideran horizontalmente la historia, dejan de lado que aquí hay algo más que esto. El evangelista Juan se comporta como un auténtico pensador oriental, que tiene una concepción antropológica distinta del tiempo y de la historia. Por esto es impensable para los otros evangelistas describir al hecho fundamental de la Encarnación, con la frase “Y la Palabra se hizo carne” (Jn 1,1,14). Ellos dependen fundamentalmente de la concepción griega de considerar la creación y todo lo que dimana de ésta.

Por no ver la manera tan distinta de pensar de los orientales con relación a los occidentales, representados aquí por el pensamiento griego, fácilmente consideramos, por ejemplo, la escatología temporal como incompatible con el pensamiento juaneo¹. Y no es así.

El semita y el griego tienen una manera distinta de considerar la realidad y, por lo mismo, el lenguaje, el hablar.

El hebreo ve con serenidad y tranquilidad al mundo que lo rodea. El mundo está determinado por un impulso o tendencia hacia un fin armónico, que es producto de la palabra. Por esto San Juan en el prólogo tiene afirmaciones ininteligibles para un griego. “Al

principio existía la Palabra”. Es claro para el hebreo. Al inicio existía la nada, el desorden (el “*Tohu babohu*”). Entonces Dios con su palabra (*Davar*) va a empezar a crear, hablando: “*wereshit bara’ Élohim et hashammai we’et ha’ares*”, es decir, “Al principio creó Dios el cosmos”; aquí en el Génesis emplea el autor una figura polar: el cielo y la tierra. Por esto el evangelista Juan con naturalidad, afirma primero la preexistencia del Λογος en coexistencia con ο Θεος y enseguida, siguiendo al Génesis, afirma Παντα δι αυτου εγενετο και χωρις αυτου εγενετο ουδε εν:. Es decir, todo fue creado por la Palabra.

Hablar, crear, pensar, ordenar: así piensa el semita.

Hay que partir de lo que es para el semita hablar (*dabar*). Cuando el hebreo habla, piensa que algo sale de su boca, que proviene de la espina dorsal y es lanzado hacia el exterior. Con la palabra designa a los seres, los llama a la existencia. Al nombrarlos o llamarlos, los lanza a la existencia dándoles un sentido. Tiene una postura el hombre de creador ante el mundo, lanzando con su palabra a los seres a la existencia. Les da su sentido que lo irán llevando a cabo y lo completarán en el futuro. En este siendo, los seres adquirirán su pleno sentido en el futuro. El que habla, con su hablar da a los seres su razón de ser. Son lo que serán. Por esta razón el prólogo de San Juan expresa que el mundo fue hecho por la palabra, por el λογος.

1. Oscar CULLMANN, «L’ évangile johannique et l’histoire de salut», en *Etudes de Théologie biblique*, 151-152.

No es por nada raro que en hebreo *Davar* signifique “cosa, ser”, y también signifique “hablar”. La creación es producto de este hablar divino. Por esto Juan se extraña de que habiendo sido el mundo un efecto de la palabra, el mundo no haya aceptado a esta Palabra, no la haya reconocido. Por esto en hebreo para decir tengo cosas, empleo la expresión *Yesh li devarim* y para decir tengo algo que decirte, digo: *Yesh li devarim*. Algo que no tiene sentido en griego. Lo real no es lo existente, sino lo que va a ser.

No debemos pues admirarnos de que existan en la Biblia tantas narraciones de vocaciones, donde se da a un ser humano una encomienda. Serán esto o aquello: un Isaías, Jeremías y Ezequiel, para no hablar sino de los tres grandes profetas. La misma expresión en futuro aparece para designar lo que serán los grandes personajes como Abrahán, Moisés, David, Saúl, Juan Bautista y Jesús: “No temas María, la llena de gracia. Mira, concebirás y darás a luz un hijo, a quien llamarás Jesús. Será grande, llevará el título de Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David, su padre...” (Lc 2,31-32).

El Λογος griego

Es cierto que la cultura griega fue entrándose en la parte del Cercano Oriente antes de la irrupción de las tropas de Alejandro. Sin embargo, en el siglo II a.C. ya la cultura griega había penetrado fuertemente tanto en el Cercano Oriente como en Egipto. Este choque de culturas lo tuvo que resentir el pueblo hebreo. Un ejemplo claro está reflejado en el Qohélet, quien no había entendido bien la doctrina platónica, por lo cual dice acerca de la suerte después de la muerte del hombre y de los animales: “¿Quién sabe si el aliento del hombre sube hacia lo alto y el aliento del animal baja a la tierra?” (Qo. 3,21).

En la necesaria búsqueda por la subsistencia, dado que las tierras de la Hélade no daban lo suficiente para vivir, tuvieron los griegos que ir a buscar en otros lados, tierra para trabajarla o usufructuarla. Así hasta ahora la navegación y el trabajo marítimo ha sido lo característico de los griegos. En este conocimiento de tierras y culturas distintas, comprobaron, como Ulises, que no había nada fijo y estable. De aquí, sobre todo, le vino al espíritu griego el empeño por investigar y encontrar algo sólido, estable, que nunca encontraron. Lo inestable fue lo que encontraron y así sus dioses inmortales tampoco se preocupaban por ofrecerles alguna estabilidad. Todo terminaba con la diosa fortuna que iniciando en sus labios la sonrisa, le hacía ver al griego que al final la fortuna, el éxito, se reía del hombre, que le era inalcanzable.

Lo anterior terminó por reflejarse en su manera de pensar y hablar. Para el griego hablar se dice *λεγειν*, que quiere decir reunir, calcular, contar, enumerar, ordenar y así, hablar. Ordenó mis pensamientos, mis palabras en una ringlera y así, juntándolas, hablo. Vendrá entonces a Kant la pregunta si puedo conocer la realidad tal cual es o en qué medida es solo un producto de mi pensamiento. El objeto, la realidad está fuera de mí. La realidad, la cosa se dice *ergon*, semánticamente distinto de pensar, hablar: *λεγειν*.

Este hablar, además, no es dinámico, como en el hebreo. Las cosas van al hombre quien las ordena, clasifica y les da un nombre. En cambio, en el hebreo, el hombre sale de sí con su palabra, nombra a las cosas, les da un significado, una finalidad. Lo que existe no es lo que es, sino lo que será.

El encuentro con la historia

Los griegos naturalmente con su reflexión sobre el pasado organizaron los elementos o sucesos que a ellos les parecieron importantes y con el método de causa-efecto, dieron a luz a la historia. Sabemos que después de algunos balbuceos, Heródoto y Tucídides investigaron lo pasado escogiendo algunos datos, los ordenaron y explicándolos con la llave de causa-efecto, como en las otras ciencias, dieron a luz a la historia como ciencia. Así la historia es la maestra de la vida. Viendo lo pasado, podemos tener una llave para interpretar el futuro. Aquí sí, como dirá el Qohélet en otro sentido: “No hay nada nuevo bajo el sol.” Qo 1,9.

El tiempo de la historia, según los griegos, es una repetición eterna. Está construida sobre la repetición de ciclos. De aquí que la historia es cíclica². Vuelve. Se repite. Solo que, al repetirse, va añadiendo algo para situarse, pero las causas fundamentales son las mismas. Por esto aprender o leer historia es muy útil para la vida, como lo recomendaba Cicerón. Por otro lado, es el efecto de la manera griega de hablar, que recibe los objetos, fuera de él, y les da un orden. Aquí la historia le da sus tiempos y las causas. Si hay una transgresión, vendrá una crisis que causará problemas y, al final, vendrá su resolución³. Hay un esquema que se repite.

El Apocaliptismo

Aunque hubo en el mundo greco romano bastantes Apocalipsis, sin embargo, su cuna de nacimiento está en la manera de pensar

oriental. El género apocalíptico ha desarrollado una concepción del tiempo que seguía al modo oriental de pensar y de componer. No es raro que este género haya nacido en el contacto que tuvo el helenismo con el oriente, con los persas y los pueblos orientales que estaban bajo su cobijo. Este mismo oriente influyó en la apocalíptica desarrollada en Egipto y Etiopía.

Como había apuntado al principio, los hebreos, como sus contemporáneos orientales, tenían una concepción lineal del tiempo, no cíclica como los griegos. Empiezan hablando del momento de la desolación que es el de la opresión que se hace cada vez más insostenible para terminar en un estado o situación de liberación o salvación. Generalmente antes del estado final de salvación, se tiene una catástrofe de dimensiones nunca vistas. Antes de la llegada final del Cordero u otros seres representantes de la salvación final, aparece la venida del Anticristo, signo inmediato anterior a la gloria final. Para el griego la catástrofe, por más dura que sea, es manejable, se la puede dominar al final.

Los griegos con su concepción cíclica de la historia obtendrán una solución leyendo el pasado, ya que, como todo se repite, encontrarán una solución. Por esto la historia para ellos es ciencia. No hay nada que sea irreparable. Así en política, lo pasado les ofrece los elementos para poder gobernar con tino. Cartago, Alejandría o Jerusalén, después de los tremendos ataques y destrucciones que tenían el sello de la desaparición total, serán reconstruidas. Algo captó el Qohélet de esa mentalidad occidental: no hay nada nuevo bajo el sol. Todo se repite con distinta graduación.

En cambio, en la apocalíptica no hay más que dos situaciones que corren en una línea: a una situación de persecución o de catás-

2. Tucídides, *Guerra del Peloponeso* 1,22,4.

3. François HATOT, *Régimes d'historicité. Presentisme et expérience du temps*, Seuil, París 2003.

trofe, sigue necesariamente la última fase, la de la salvación o el arribo definitivo del Reino de Dios.

En el fondo, lo anterior no es más que un resultado de la manera de pensar el tiempo. El griego tiene un sentido, un movimiento centrípeto de las cosas, de las realidades, del cosmos. Las cosas van al sujeto pensante. He aquí la apreciación mayúscula del subjetivismo. El yo todo lo domina. Por esto domina toda catástrofe, por más terrible que sea.

El griego pone una serie de modalidades que coloca en un tiempo que él se construye: pasado, presente y futuro. Los tiempos tienen relación directa con el hombre, ya que él relaciona todo con un

pasado, presente o futuro. Así coloca los acontecimientos en este trienio temporal, que es más bien en gran parte una relación. Lo refleja en su gramática donde hay presente, asado y futuro. En cambio, para el hebreo, un oriental, no hay más que un *yiktol* y *qatal*. Futuro y pasado. De aquí que en la Biblia veamos que se ocupa frecuentemente de lo pasado, que cuenta una y otra vez y desemboca en el futuro, lo que vendrá. Lo que llamamos presente da la impresión de que no le interesa; lo importante es lo que vendrá, que es el cumplimiento de lo que ya fue.

Un aspecto importante de la antropología hebrea es considerar cómo se sitúa el semita ante el tiempo.

CAPÍTULO NOVENO

La formación de los sentidos en el Evangelio Según Marcos

Ramón García Reynoso

Introducción

Agradezco profundamente a Dios el don de la formación: innumerables personas han colaborado para que yo vaya «conociendo» el misterio del ser humano, el misterio de la creación y el Misterio, Dios mismo. En la formación inicial para el sacerdocio y por influencia familiar y cultural, todavía me tocó vivir un «larva-do dualismo», sobre todo cuando se trataba de la vida espiritual. Una especie de esquizofrenia formativa que separaba lo humano y lo Divino.

A lo largo de los años, gracias a la formación continuada, he venido experimentando que la vida espiritual es toda la vida, sí, la vida toda animada por el Espíritu del Resucitado. Entonces orar, estudiar, trabajar, jugar, descansar, amar, enfermarse, llorar, reír... también es espiritualidad. Aquí radica el interés por profundizar en algunas pistas que puedan llevarnos a una formación integral, desde una sana antropología¹. «Somos *cuerpos espiritualizados*»; «somos *espíritus encarnados*» y la formación debe tomar en serio el misterio de cada ser humano y el Misterio de la Encarnación, que nos ofrece a Cristo como modelo de humanidad.

El Evangelio es la raíz de la experiencia cristiana². Cristo mismo es el Evangelio del Padre, Buena Nueva para la humanidad. Esta reflexión ha nacido de la apremiante necesidad de acercarse, con oídos de discípulos, a escuchar a la Palabra puesta por escrito y así conocer más al Señor Jesús. Es necesario descubrir cómo esta Palabra ha de convertirse en el alimento consistente que provoque la conversión y nutra la fidelidad en la formación continuada de todos los creyentes, de tal manera que nos identifiquemos con Jesús, Buen Pastor y Buen Samaritano de la humanidad.

En su Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*³, el Papa Francisco introduce su comentario a las Bienaventuranzas con un párrafo especialmente estremecedor, donde se nos invita a volver a las palabras del Señor. Se trata del n. 66:

Volvamos a escuchar a Jesús, con todo el amor y el respeto que merece el Maestro. Permitámosle que nos golpee con sus palabras, que nos desafíe, que nos interpele a un cambio real de vida. De otro modo, la santidad será solo palabras.

1. Cf. Luigi M. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana. I Bases interdisciplinarias*, Atenas, Madrid 1990.

2. Cf. Hans Urs VON BALTASHAR, «El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia», *Concilium* 9 (1965) 7-25.

3. Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*, Paulinas, México 2018.

Para compartir esta urgencia formativa, radical y fundante en la experiencia de Jesús, escogimos el evangelio de Marcos por varias razones: es el primer evangelio puesto por escrito; ofrece la experiencia del encuentro formativo de Jesús con sus discípulos a quienes constituye misioneros en su nombre; propone el seguimiento de Jesús para identificarse con su muerte y resurrección; invita a vivir reconciliados en la vida diaria, pues a pesar de las infidelidades en el seguimiento, Él siempre seguirá esperando en Galilea, resucitado, para narrar el Evangelio, para que el discípulo sea buena nueva para el mundo.

La obra de Marcos está atravesada por una pregunta determinante que lanza el evangelista y en cuya respuesta se pone en juego la identidad cristiana: ¿quién es Jesús? (cf. Mc 8,29a). Mientras Marcos guía su narrativa para responder que Jesús es el Dios que salva; el Cristo; el Hijo de Dios; el Hijo amado (cf. 1,1.11; 8,29b; 15,39); los lectores y oyentes responden a una segunda pregunta vital: ¿quiénes son los discípulos?

La lectura, interpretación y oración del texto marcano indican que una respuesta puede ser: los discípulos somos personas creadas, que, dejándonos mirar por el Señor, nos hemos colocado detrás de Él para seguirlo. Sin embargo, no sólo nos hemos encontrado con el Señor, también lo hemos abandonado, pero la fe en Él nos ha devuelto al origen de nuestra identidad. Entonces somos hombres de fe transformados en misioneros.

Describiremos en este sencillo aporte, el «arco formativo»: Jesús forma la humanidad de sus discípulos, los reúne en torno a Él, los constituye en una nueva familia y los envía a la misión. Aquí está desarrollada la intuición central de esta conferencia, pues siguen-

do la narrativa de Marcos, encontramos cómo Jesús, para formar la humanidad de sus discípulos interactuó con ellos poniendo su vida humana en relación, ejercitando vitalmente sus cinco sentidos y poniéndolos al servicio del Reino. Al discípulo que va madurando, se le muestra el camino de la fe. Este camino está trazado de manera especial en el triple anuncio que Jesús hace de su Pascua. Los discípulos, mujeres y hombres de fe, entran a Jerusalén para compartir la muerte y resurrección de Jesús. Después de recuperarse de su infidelidad al seguimiento, Jesús les constituye en misioneros alegres de su Resurrección, al encontrarse con ellos en Galilea, donde comenzó la predicación de la Buena Nueva.

1. A Dios le gusta empezar

Ἀρχὴ (*arjé* = comienzo) (1,1). Esta es la palabra con la que se abre el Evangelio según Marcos. La revelación bíblica consignada por escrito también da cuenta de los orígenes: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1). El origen, el principio, es una experiencia dinámica que por naturaleza tiende a desarrollarse. Así sucede con el evangelio; es como las parábolas del Reino: un inicio sencillo para expresar un contenido de vida⁴. Howard y Peabody expresan esta realidad con claridad:

Los comienzos son de importancia decisiva para una posterior interpretación y asimilación: cuando se pide al lector que vuelva «al comienzo», ello sólo puede deberse a que en ese lugar ofrecen

4. Cf. Alessandro PRONZATO, *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos* Vol. I (colección Nueva Alianza 82), Sígueme, Salamanca 1982, 26; José CÁRDENAS PALLARES, *San Marcos. Las albricias desconcertantes*, San Pablo, México 2002, 8.

ideas fundamentales y experiencias decisivas con el fin de facilitar un más profundo nivel de comprensión y de compromiso⁵.

Porque el Evangelio es la raíz de toda experiencia cristiana, queremos acercarnos a Marcos, primer evangelio puesto por escrito, para ir a los orígenes del acontecimiento Cristo y rastrear ahí la experiencia de discipulado que creó Jesús de Nazaret.

2. Nada de lo humano nos es ajeno

«Soy un hombre, nada humano me es ajeno». Esta sentencia fue escrita por Publio Terencio en su comedia *El enemigo de sí mismo*, del año 165 a.C. Consideramos que el texto marcano lo podemos leer con esta perspectiva de no ser ajenos a nuestra humanidad ni a la de Jesús. Entonces podemos aproximarnos al relato de Marcos para encontrar un «proceso integral», a través del cual Jesús de Nazaret fue conduciendo a los discípulos hasta mostrarles el camino pascual. Nos referimos al proceso de formar a los discípulos de manera integral: en su humanidad, en su fe, prepararlos y enviarlos a la misión; lo que hoy podemos llamar, como ya dijimos, «arco formativo».

Esta propuesta de interpretación parte del mismo evangelio. Al estudiarlo, nos hemos dado cuenta de cómo los diversos autores han sugerido muy variadas divisiones del texto de Marcos. Por supuesto que tal organización de los materiales marcanos responde a un interés temático que quiera señalar tal o cual autor. Aquí apuntalamos una división del texto que nos permita reconocer un

proceso gradual e integral en la formación de los discípulos-misioneros. Identificar tal proceso nos ayudará a propiciar caminos de formación para todos los bautizados: laicos, religiosos y religiosas, ministros ordenados, que han sido llamados y quieren seguir a Jesús de Nazaret hasta asemejarse a él en su misterio pascual (cf. Fil 3,7-11).

3. Formar personas-en-comunión-discípulos-misioneros: el «arco formativo»

La Antropología de la Vocación Cristiana, nos sugiere una visión del hombre integral, con una profunda base teológica y cristológica, poniendo en el centro el misterio de la Encarnación. Basado en esto, pienso que debemos buscar cada vez más procesos que ayuden a la formación integral de los seguidores de Jesús⁶.

Marcos puede leerse como un manual de formación que abarca los aspectos fundamentales para ayudar a crecer en la fe a los seguidores de Jesús. Nuestra propuesta concreta para dividir el texto y verlo como un manual de formación es la siguiente: Jesús forma la humanidad de sus discípulos (Mc 1-10). Mediante tres anuncios los prepara en su fe (cc. 8-10) para vivir su Pascua en Jerusalén (cc. 11-16); y ya Resucitado, les espera en Galilea, para propiciar el reencuentro que los rehabilite para el anuncio de la Buena Nueva (16,7). Además, tomando en cuenta el apéndice canónico, Jesús Resucitado envía a sus discípulos para que actualicen su misma misión en todo el mundo (16,8-20).

5. Virgil HOWARD — David B. PEABODY, «Marcos», en William R. FARMER (dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario Católico y Ecueménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella 2003³, 1211.

6. Cf. Santiago SILVA, «Formación sacerdotal y formación de la personalidad. Un modelo bíblico», *OSLAM* 53 (2008) 43-55.

Jesús, asumiendo las consecuencias de su encarnación como el Hijo del Hombre, desde su humanidad, forma la humanidad de sus seguidores, y desde ahí los va introduciendo al misterio más hondo de su identidad como Hijo de Dios, es decir, los va afianzando en su identidad de discípulos.

El Resucitado comparte su propia misión con los suyos y los envía a proclamar la Buena Noticia a toda criatura (cf. 16,15). Este dato que aporta el apéndice canónico es una prolongación de la misión que Jesús había compartido con los Doce (cf. 6,6b-13).

El evangelio de Marcos está abrazado por una inclusión. Al inicio, se anuncia su objetivo: narrar la Buena Nueva, es decir, contar cómo es que Jesús es la Buena Nueva del Padre, el Evangelio viviente. Y al final, las mujeres, y los discípulos a través de ellas, son invitados a regresar a Galilea (cf. 16,7) para encontrarse con el Resucitado que anuncia la vida nueva. La misión ha iniciado. Esta experiencia de regreso a Galilea permitió a la primera comunidad contar e ir narrando el Evangelio: compartir la experiencia del proceso de ir respondiendo a una pregunta: ¿Quién es Jesús? Tomando en cuenta el apéndice canónico, la alusión a la misión es todavía más evidente: María Magdalena y los once discípulos comunican la noticia; proclaman la Buena Nueva a toda la creación (cf. 16,9-20).

Queda claro entonces que todo proceso de discipulado no termina en sí mismo, no es una experiencia intimista de encuentro con Jesús, sino que la dinámica natural del proceso de ser discípulo culmina en la experiencia de ser transformado en misionero. Todo discipulado mira a la misión. Los que han sido llamados prioritariamente para estar con Él, también serán enviados a predicar

(cf. 3,14). Los Obispos latinoamericanos reunidos en Aparecida lo señalan de una manera muy precisa en el n.131 del Documento:

Jesús invita a encontrarnos con Él y a que nos vinculemos estrechamente a Él, porque es la fuente de la vida (cf. Jn 15,5-15) y sólo Él tiene palabras de vida eterna (cf. Jn 6,68). En la convivencia cotidiana con Jesús y en la confrontación con los seguidores de otros maestros, los discípulos pronto descubren dos cosas del todo originales en la relación con Jesús. Por una parte, no fueron ellos los que escogieron a su Maestro, fue Cristo quien los eligió. De otra parte, ellos no fueron convocados para algo (purificarse, aprender la Ley...) sino para Alguien, elegidos para vincularse íntimamente a su Persona (cf. Mc 1,17; 2,14). Jesús los eligió “para que estuvieran con Él y enviarlos a predicar” (Mc 3,14), para que lo siguieran con la finalidad de “ser de Él” y formar parte “de los suyos” y participar de su misión. El discípulo experimenta que la vinculación íntima con Jesús en el grupo de los suyos es participación de la Vida salida de las entrañas del Padre, es formarse para asumir su mismo estilo de vida y sus mismas motivaciones (cf. Lc 6,40b), correr su misma suerte y hacerse cargo de su misión de hacer nuevas todas las cosas.

Con estas referencias, podemos leer el evangelio de Marcos como un proceso formativo gradual que incluye un «arco formativo»:

- a) Formar la **humanidad** de los discípulos.
- b) Formar a los discípulos como hombres de **fe**.
- c) Formar a los discípulos, hombres de fe que viven en **comunidad**.
- d) Formar a los discípulos, hombres de fe que viven en comunidad en torno a Jesús que los transforma en **misioneros**.

Esta es la dinámica gradual que podemos re-leer en el evangelio de Marcos: hombre-discípulo-en-comunidad-misionero. Estos cuatro aspectos de la formación de los discípulos van interactuando. Aquí no nos dará espacio para resaltar la fuerza de cada momento. Nos concentraremos en la formación humana del discípulo.

4. Formar la humanidad de los discípulos

4.1 Expresiones de humanidad en el evangelio de Marcos

Desde el inicio del evangelio, se intuye la experiencia de la humanidad. Como ya dijimos, la primera palabra del texto marcano habla del principio. Todo creyente que tenga contacto con este evangelio hará una referencia necesaria a su origen: creado a imagen y semejanza (cf. Gn 1,26-27). Además, el primer título que Marcos da a Jesús es el que hace una referencia concreta al joven que vivió en Nazaret: *Yeshúa*⁷.

El prólogo del evangelio hace otras alusiones al encuentro de Dios con la humanidad. Marcos coloca a Juan el Bautista como el «primer discípulo de Dios», como el que tiene la misión de anunciar la Buena Nueva, a Jesucristo el Señor. Dios quiere empezar a manifestar su proyecto de salvación a través de un hombre: Juan: «Este hecho quiere subrayar la humildad de Dios, Él no quiere ser protagonista, sino que entra de puntillas en la historia de la humanidad»⁸.

7. Cf. José Antonio PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007, 11.

8. Hugo Orlando MARTÍNEZ ALDANA, *El discipulado en el Evangelio de Mar-*

Consideramos además, que hay dos simbolismos del encuentro cercano de Dios con la humanidad: el desierto y los cielos rasgados:

El desierto, espacio que en el Antiguo Testamento representa el encuentro de Dios con su pueblo, es un lugar de revelación. El evangelio de Marcos empieza en el desierto como una especie de encarnación; es decir, Dios quiere iniciar su mensaje en el *humus* del ser humano. La tierra del hombre es capaz de acoger a Dios humanado. En el prólogo, la palabra *ἐρημος* (*éremos*) aparece cuatro veces (cf. 1,3.4.12.13). El prólogo se abre y se cierra con una alusión al desierto⁹.

Los cielos rasgados (1,10) es una realidad que expresa una tremenda novedad: una comunicación nueva entre el cielo y la tierra. Si leemos este versículo junto a 15,38, donde se dice que el velo del templo se rasgó como signo del paso de una nueva alianza sellada con la sangre de Jesús, encontramos todavía con mayor fuerza la novedad del signo de los cielos rasgados, pues lo que estaba cerrado hasta ese momento se abre, para que el Espíritu se haga visible y se escuche la voz del Padre.

Dios no está lejano, está cercano en su hijo Jesús hecho hombre y está cercano a la obra que está por iniciar: llevar a todo ser humano al encuentro con el Padre. Entonces el cielo y la tierra, lo humano y lo divino, conviven, se abrazan. El ser humano es el

cos (colección Quinta Conferencia. Biblia 3), San Pablo, Bogotá 2006, 20.

9. Cf. Sergio BRIGLIA, «Evangelio según san Marcos», en Armando J LEVORATTI (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Estella 2004, 404.

destinatario de la Buena Nueva y tiene la garantía de acceder al mensaje porque un hombre, Jesús, es el Evangelio mismo.

Si la realidad humana está presente en el prólogo del evangelio, no es de extrañar que también la encontremos al final del texto. Sabemos que una de las características literarias de Marcos es la inclusión. Al inicio se anuncia la Buena Nueva del Hijo de Dios (1,1), el Padre proclama a Jesús como su Hijo (1,11) y al final encontramos la profesión de fe del centurión que le llama a Jesús Hijo de Dios (15,39). El centurión romano no sólo proclama su fe en el Hijo de Dios, sino que anuncia que «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39). Además, en el sepulcro, realidad que habla de la precariedad del ser humano, se nos presenta al joven vestido de túnica blanca que hace alusión a la humanidad del Señor llamándolo «Jesús»; y además, hablando de otra realidad humana, su muerte, lo llama «Crucificado» (16,6).

Marcos quiere comunicar a sus lectores que Jesús de Nazaret fue un hombre que quiso formar a sus discípulos no sólo con sus palabras, sino con toda su vida. El que forma la humanidad de los discípulos es un hombre como ellos, que no tiene miedo al desierto, que fue crucificado, que experimentó la muerte, que estuvo en el sepulcro. Releyendo el Evangelio según Marcos encontramos que la humanidad de Jesús es todo un itinerario de formación humana para sus discípulos y para los lectores y oyentes de todos los tiempos.

4.2 Jesús forma la humanidad de sus discípulos

Es Jesús quien muestra al ser humano realizado; es el modelo humano para formar el corazón de quienes han sido llamados a

seguirlo. Así lo expresa de manera magistral el Concilio Vaticano II en el n. 22 de la *Gaudium et spes*:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...] Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación [...] En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado.

El evangelio de Marcos está atravesado por la actuación humana de Jesús de Nazaret; por eso intuimos que el acontecimiento Cristo, narrado por Marcos, está expresado como una manifestación histórica de su encarnación. Así lo expresa, por ejemplo, la alusión a los sentidos. En efecto, nuestra humanidad se expresa cuando ejercemos nuestros sentidos.

Jesús interactúa con toda su humanidad, haciendo uso de sus sentidos. Antes de entrar en Jerusalén para vivir su Pascua, Jesús forma a los suyos, y una manera de hacerlo es a través de las curaciones a favor de personas aquejadas por diversas enfermedades. En estas curaciones, percibimos una constante: Jesús sana los sentidos de las personas e interactúa con sus propios sentidos: toca, respira, escucha, habla, observa.

Así, por ejemplo, cura a la suegra de Pedro, a quien le toma de la mano (cf. 1, 30-31); también, extendiendo la mano, tocó al le-

proso quien quedó limpio (cf. 1,40-46); dando un gemido o suspirando, abre los oídos y la boca de un sordomudo (cf. 7, 34-35); y justo antes de la entrada a Jerusalén, cura al ciego Bartimeo (cf. 10, 51-52). Sólo los que ven con ojos nuevos son capaces de entrar a Jerusalén a compartir la Pascua de Jesús.

Tenemos aquí una expresión de la formación humana de la que los discípulos son testigos y destinatarios. Es importante aclarar que el evangelista no tiene la finalidad de hablar estrictamente de los cinco sentidos. Está clara la alusión al sentido del tacto, del oído y de la vista, más no al del olfato y el gusto. Sin embargo, en la re-lectura e interpretación que estamos realizando, incluimos un breve comentario a estos últimos sentidos a fin de hacer una aplicación pastoral que incida en la cultura en la que vivimos.

Es de vital importancia «formar para la realidad». Por tanto, Jesús hace que sus discípulos que lo acompañan de cerca conozcan a profundidad la situación histórica que viven. Se requiere no sólo un conocimiento, sino también una actitud crítica y una apropiación misericordiosa de ella. Los sentidos son las ventanas que nos permiten asomarnos al mundo exterior y distinto de nuestra interioridad. Los sentidos son también puerta de acceso a los sentimientos, emociones y experiencias más profundas que nos ayudan a experimentarnos vivos¹⁰. «Somos un microcosmos dentro del mundo». Este contacto lo establecemos por los sentidos:

10. Cf. Isabel GÓMEZ-ACEBO et al., *Cinco mujeres oran con los sentidos* (colección en clave de mujer), Desclee De Brouwer, Bilbao 1997, 9; Anselm GRÜN, *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, Lumen, México 2002, 69-70; Josefina VALDÉS et al., *Sabor, saber, sabiduría* (colección Materiales de Formación), Ed. Enrique de Ossó, Guadalajara 2003, 3.

salimos al mundo y entramos a nuestro micro-mundo gracias a los sentidos¹¹.

«Todo conocimiento entra por los sentidos». Siguiendo esta máxima de los filósofos griegos y basándonos en la organización de materiales que propone el evangelio de Marcos, encontramos cómo el evangelista resalta el interés de Jesús por hacer que el ser humano viva a plenitud; por eso, el Señor se acerca a curar los sentidos del ser humano. Lo que le mueve a actuar es su amor compasivo, es un Dios que sana (cf. Ex 15,26). Esta realidad la vivió Jesús a profundidad. Las fuentes cristianas lo afirman de manera unánime: «Recorría toda Galilea proclamando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad y dolencia en el pueblo (cf. Mt 4,23; Mc 1,39; Mt 9,55; Lc 6,18)»¹².

4.2.1 El sentido del tacto

El tacto es «la madre de los sentidos» porque es el primero en desarrollarse. Existe desde la séptima semana de gestación, antes de que se formen los oídos y los ojos. Es el sentido más extendido, porque los receptores táctiles cubren toda la piel¹³. En el evangelio de Marcos, el campo semántico que se refiere al sentido del tacto es amplio; a veces se expresa con el sustantivo mano(s) y otras ocasiones con el verbo tocar:

11. Cf. Xavier MELLONI, «Las puertas de los sentidos», *Sal Terrae* Vol. LXXX-VIII/2 n.1031 (2000) 191-201.

12. J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, 155.

13. Cf. Josefina VALDÉS et al., *Tacto, sensibilidad, compromiso* (colección Materiales de Formación), Ed. Enrique de Ossó, Guadalajara 2003, 3.

- La mano se refiere a la mano de Jesús (1,41) o a la mano de aquellos a quienes cura: la suegra de Simón (1,31); el hombre de la mano paralizada (3,1.3.5); la hija de Jairo (5,41); el ciego de Betsaida (8,23); el endemoniado epiléptico (9,27).
- Otras veces se usa la expresión siempre en plural: «imponer las manos» (5,23; 6,5; 8,23.25; 10,16), excepto 7,32 que usa el singular «imponer la mano»; también se habla de «milagros hechos por sus manos» (6,2). La acción siempre se atribuye a Jesús. Solamente una vez es atribuida a los discípulos (16,18).
- Cf. 6,13 donde no se menciona ni el sustantivo mano, ni el verbo tocar, pero la acción se intuye de la experiencia de ungir con aceite a los enfermos.
- En otras ocasiones se habla de las manos impuras respecto a las normas rituales (7,2.3.5).
- El final canónico reporta que los discípulos tomarán serpientes en sus manos (16,18) y como ya mencionamos, repitiendo el gesto de Jesús, impondrán las manos a los enfermos para que se pongan bien (16,18).

Elaborar este elenco nos da la posibilidad de destacar algunos elementos que nos hacen pensar en una actitud formativa en la humanidad de los discípulos. Sugerimos los siguientes:

- a) Jesús toca la debilidad de los enfermos. Sus manos ofrecen la curación y la libertad, una vida nueva, plena.
- b) En estas curaciones siempre están presentes los discípulos. Ellos participan de la enseñanza de Jesús a través de sus signos, tanto que ellos continuarán estos mismos signos para

hacer presente a su Maestro resucitado en medio de la comunidad.

- c) De manera especial queremos destacar cómo estructura Marcos sus relatos de tal manera que la curación, que tiene que ver con el sentido del tacto, siempre está en relación con algún pasaje respecto a sus discípulos. Tal relación incluye tres temas concatenados: discípulos-curaciones-sentido del tacto. Esto gira en torno a un personaje tocado (sanado) por Jesús. Ponemos a continuación algunos ejemplos:

- En torno a la vocación de los cuatro primeros discípulos (1,16-20), hay varios pasajes de curación: Jesús toma de la mano a la suegra de Pedro y la levanta (1,29-31); un leproso tocado por Jesús (1,40-45).
- La creación de los Doce (cf. 3,13-19) está precedida por la perícopa que narra el hecho de que la muchedumbre sigue a Jesús y los que padecían dolencias se le echaban encima para tocarle (cf. 3, 7-12). Además, antes de esta escena, el hombre con la mano paralizada es curado por Jesús (cf. 3,1-6).
- La misión de los Doce (cf. 6,6b-13) también viene precedida por la petición que Jairo le hace a Jesús para que cure a su hija imponiéndole las manos (cf. 5,23) y el hecho de que Jesús toma de la mano a esta niña y la levanta (cf. 5,41). Además, se señalan los milagros que Jesús ha hecho con sus manos y la curación, en su tierra, de pocos enfermos a quien impuso las manos (cf. 6,1-6a).
- La confesión de Pedro (cf. 8,27-30) está inmediatamente precedida por la curación del ciego de Betsaida (cf. 8,22-26) a quien Jesús toma de la mano y le impone sus manos.

- Después de los dos primeros anuncios de la pasión y resurrección, y antes del tercero, Marcos anota que Jesús imponía las manos sobre los niños (cf. 10,13-16).
- Esta relación discípulos-curaciones-sentido del tacto, queda explicitada de manera sorprendente en el final canónico. Los discípulos que han sido formados por Jesús ahora son enviados a repetir sus mismos gestos; serán ellos quienes impondrán las manos a los enfermos para que sanen. En 16,18 tenemos la convergencia de los tres elementos que mencionamos: discípulos-curación-tacto, es decir, los discípulos-que curan-con sus manos.

4.2.2 El sentido de la vista

El campo semántico de este sentido es amplísimo en el texto marciano. Aparecen el sustantivo ojo(s) y el verbo ver (mirar). Además Marcos da mucha importancia a dos personajes ciegos que coloca en lugares estratégicos para resaltar la enseñanza de Jesús a los suyos.

La curación gradual del ciego de Betsaida (cf. 8,22-26) y la del ciego Bartimeo (cf. 10,46-52) le sirven al primer evangelista para hacer una inclusión que enmarca el centro de su obra: la confesión de Pedro (cf. 8,27-30) y los tres anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (cf. 8,31-9,1; 9,30-37; 10,32-45).

El Jesús según Marcos parece asociar el sentido de la vista con realidades humanas profundas como el percibir la realidad, el llamado, la salud, la comprensión del seguimiento, la fe, etc. Así, por ejemplo, desde el inicio, Jesús queda marcado por una fuerte experiencia de encuentro con su Padre: «vió que los cielos se rasgaban...» (1,10); Jesús ve a Simón, Andrés, Santiago y a Juan,

los cuatro primeros discípulos a quienes llama; antes de llamarlos, los mira (cf. 1,16.19). También a Leví lo vió antes de llamarlo (cf. 2,14). Ve la fe de los amigos del paralítico (cf. 2,5). Ve a la muchedumbre y se compadece (cf. 6,34); observa su entorno, su realidad: «él miraba a su alrededor» (5,32).

Jesús educa a los suyos para que desarrollen su sentido de la vista. El crecimiento será gradual, pues del sentido físico se pasará al sentido hondo de la fe. Los discípulos que se saben mirados por él, tienen que aprender a ver como él, para ponerse al servicio de los demás. Esto se percibe con claridad en la primera multiplicación de los panes, cuando Jesús les involucra para alimentar a quienes lo seguían. Les ordena: «Vayan a ver» (6,38) es decir, vean las necesidades y busquen la manera de resolverlas.

Los discípulos y otros personajes irán creciendo en esta capacidad de ver. Así, Jairo, al ver a Jesús cae a sus pies y le pide que cure a su hija (cf. 5,22ss); la multitud hambrienta lo ve marcharse y va en su busca (cf. 6,33). Los discípulos son invitados a vencer el miedo cuando lo ven caminar sobre el mar (cf. 6,49).

Consideramos que en este proceso hay algunos puntos culminantes, que nos muestran las enseñanzas para los discípulos y lectores:

- Si Jesús invita a ver, el gran drama está en que hay quienes miran y no ven (cf. 4,12).
- Jesús afirma en dos ocasiones que verán al Hijo del Hombre (13,26; 14,62).
- En toda la obra de Marcos es de trascendente importancia la «profesión de fe» del centurión expresada al ver que Jesús había expirado (15,39).

- Después de la muerte de Jesús, las mujeres serán invitadas a ver el lugar donde le habían puesto. Ahí, las discípulas temerosas, reciben la noticia de que el Crucificado ha resucitado (16,6).
- Las mujeres son invitadas a dar esta noticia a los discípulos. Marcos anota que el destino será volver a Galilea, donde empezó todo. Allá, verán a Jesús (16,7), según la promesa que él mismo les había hecho (14,28).
- El ciego de Betsaida representa todo un proceso lento y gradual de crecimiento en la fe (8,22-26).
- La perícopa de Bartimeo sintetiza todo este proceso 10,46-52.

La reflexión hecha sobre el sentido de la vista respecto a la formación de Jesús a favor de los suyos encuentra en una buena síntesis en esta perícopa del capítulo 10, pues los discípulos aún necesitan de luz para ver claro el camino de la cruz y del servicio. Bartimeo es modelo para todo discípulo que, iluminado por Jesús, ve con claridad; y con decisión, lo sigue por el camino¹⁴, en efecto, el capítulo 10 termina con la palabra camino; y el capítulo 11 empieza con la palabra Jerusalén. Solo hace camino con Jesús el que es curado de su ceguera. Solo el que ve entra a Jerusalén y corre la misma suerte de su Señor: morir y resucitar con Él.

4.2.3 Los sentidos del olfato, oído y gusto

Olfato: En 7,34-35, Marcos narra cómo Jesús, dando un gemido, dirige al sordomudo una palabra que lo sana. No hace una alusión al sentido del olfato, sin embargo pensamos que el texto pue-

de aportarnos un dato interesante respecto a la formación de los discípulos, pues estamos delante de una perícopa que «describe en forma figurada cómo intenta Jesús vencer la resistencia de los discípulos a la extensión universal del Reino de Dios, y por ende, a la igualdad de todos los hombres ante él»¹⁵.

Jesús, antes de dirigirse al tartamudo y sordo, dio un gemido (cf. 7,34a). Esta expresión, que sólo la tenemos aquí y en 8,12, «expresa pena o tristeza por la prolongada obstinación de los discípulos, quienes continúan aferrados a los ideales del judaísmo, que impiden la liberación de toda la humanidad (éxodo mesiánico pleno)»¹⁶. Este texto es eminentemente formativo. Jesús manifiesta a sus discípulos su proyecto de apertura a todos. Los discípulos empezarán a ensanchar su perspectiva en torno a Jesús, que quiere que su mensaje llegue incluso a los paganos.

Oído: La escucha es una puerta abierta a la interioridad, a la comunicación¹⁷. Jesús sanó los oídos del sordo, reintegrándolo así a una relación de comunicación más plena.

El evangelio hace alusión varias veces al sentido del oído, y lo remarca con una frase dramática: «quien tenga oídos para oír, que oiga» (4,9.23; 7,16). La dureza se acentúa cuando Jesús constata que hay quienes aun teniendo la capacidad físicamente, se cierran a la posibilidad de la escucha, y por tanto, de cambiar de vida:

15. Juan MATEOS — Fernando CAMACHO, *Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Vol. II, El Almendro, Córdoba 1993, 161.

16. J. MATEOS — F. CAMACHO, *Evangelio de Marcos...*, 188-189.

17. Cf. Petra SERRATO ALEXANDER et al., *Escucha, ábrete* (colección Materiales de Formación), Ed. Enrique de Ossó, Guadalajara 2004, 9.

14. Cf. BIBLIA DE AMÉRICA, La Casa de la Biblia, Madrid 1994, 1528.

«tienen oídos y no oyen» (8,18). Los discípulos están ante una nueva lección: no basta oír a Jesús; es necesario escuchar y atender su Palabra para empezar una nueva manera de vivir.

Gusto: Marcos no se refiere al gusto, sino a la capacidad de hablar. Que Jesús haya tocado la boca del sordomudo tiene que ver con la salud, con recuperar la capacidad de expresarse. Los discípulos aprenden de esta enseñanza que los paganos no sólo tienen acceso a escuchar la Buena Nueva, sino que también la pueden proclamar.

Esta curación muestra una enseñanza grande para los discípulos, a pesar de que no estaban presentes, pues Marcos señala que Jesús hizo «a solas» este milagro, ya que apartó al sordomudo (cf. 7,33). El texto muestra cómo la gente se entera y esto lo conocen los lectores, que también van haciendo el camino del discipulado. Tanto los discípulos como los lectores dejan de ser solamente espectadores para transformarse en protagonistas de las enseñanzas y de los signos sanadores del Señor.

Jesús dirigió al tartamudo-sordo una orden determinante: «Effatá» (7,34b), que significa «ábrete del todo». La orden, aunque dirigida a oídos y lengua, interpela al hombre entero a abrirse y cambiar de actitud¹⁸.

El evangelio ofrece otra perícopa que ayuda a complementar la enseñanza. Se trata de un endemoniado epiléptico (cf. 9,14-29), a quien le atormenta un espíritu sordo y mudo. Aquí sí se resalta la presencia de unos discípulos incapaces de curar al enfermo y que son testigos de la acción de Jesús. El Señor echa en cara la incredulidad

tanto del padre del endemoniado como de los discípulos (cf. 9,18b-19), pero también suscita su fe, porque todo es posible para el que cree; y los invita a la oración confiada: «Esta clase con nada puede ser arrojada, si no es con la oración» (9,29). Los discípulos, y claro también los lectores, están ante una nueva enseñanza: se trata de una lección de fe y de la importancia en la oración.

4.2.4 Las entrañas¹⁹

Jesús involucra toda su humanidad en la formación de los suyos. El Hijo amado del Padre (cf. 1,11) manifiesta este amor poniéndose a favor de los demás, especialmente de los que sufren. En todas las culturas, el amor es expresado con términos de interioridad; hoy, al hablar del amor, el corazón es un signo universal. En el hebreo bíblico, *leb* es una palabra que puede traducirse como corazón, entraña, intimidad, modo de ser²⁰. La Biblia de América observa con precisión qué significa el corazón en la mentalidad bíblica:

Como *órgano físico* apenas es mencionado por la Biblia (2 Sam 18,14). En cambio, lo es con muchísima frecuencia en *sentido figurado* para designar la **realidad más profunda del hombre** en todas sus manifestaciones y facetas: el ser humano en su totalidad, en su personalidad más íntima (Dt 6,5; Lc 8,15); las intenciones y proyectos del hombre; sus pensamientos y deseos; sus sentimientos y emociones (Sal 16,9; 2Cor 2,4).

19. Cf. Aurelio GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, «*Leb shomea*. Corazón que escucha», *Leb shomea* 16 (2008) 5-6; Enrique PONCE DE LEÓN, «El amor es Alguien», *Leb shomea* 16 (2008) 7-9.

20. Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994.

18. Cf. J. MATEOS — F. CAMACHO, *Evangelio de Marcos...*, 189.

Con frecuencia, pues, corazón, según los semitas es sinónimo de: Mente (Is 10,7). Consciencia (1 Cor 4,5). Sabiduría (Ef 1,18). Voluntad (Rom 10,9-10). Por esta razón no debemos extrañarnos de que también el Nuevo Testamento sitúe en el corazón la nueva vida recibida de Cristo y del Espíritu (Gal 4,6; Ef 3,17)²¹.

Dios ha mostrado su entraña amorosa en su Hijo hecho hombre; en efecto, Jesús es la revelación de la ternura y misericordia del Padre. Marcos expresa esta realidad utilizando el verbo griego, *σπλαγχνίζομαι* que literalmente significa que a Jesús «le tiemblan las entrañas al ver a la gente sufriendo»²². A Jesús se le estremece el corazón ante el dolor humano porque es el amor entrañable de Dios: Jesús se compadece del leproso (cf. 1,41), de las multitudes que andan como ovejas sin pastor y que están hambrientas (cf. 6,34;8,2), del endemoniado de Gerasa (5,19) y del epiléptico (cf. 9,22). Jesús da testimonio y muestra el rostro del Padre misericordioso al compadecerse de los débiles. *Σπλαγχνίζομαι* tiene un tremendo impacto en su significado, una realidad divina, pues «se traduce como una expresión divina típica y no como una simple emoción humana. Se indica la compasión de Dios hacia su pueblo y lo que caracteriza a Jesús como el Mesías»²³. Sin embargo, otra vez aparece el drama, pues Jesús echa en cara la dureza del corazón de los fariseos (cf. 3,5; 7,6; 10,5). Los discípulos han de estar atentos para contrarrestar esta actitud y cuidar que sus corazones no estén lejos de Dios (cf. 7,6); están

llamados a convertirse en hombres con entrañas de misericordia; por eso Jesús, percibiendo a la multitud hambrienta les ordena: «Denles ustedes de comer» (6,37).

Conclusión

Es necesario buscar núcleos integradores que unan las dimensiones humana-espiritual-intelectual-pastoral-vocacional. Tales núcleos integradores pueden ser: El **seguimiento** de Jesucristo y el sentido **comunitario** en función de la **misión**. Se trata del proceso de ser Discípulos-Apóstoles, compartiendo dos grandes pasiones de Jesús: **Fidelidad al Padre y Solidaridad con los hombres y mujeres**. La formación inicial y permanente debe ofrecer todo lo que modele el corazón y los cinco sentidos de las personas para que se configuren con Cristo, Buen Pastor y Buen Samaritano de la humanidad.

Por eso, se debe favorecer la formación de un auténtico **corazón**, que es la expresión de todo el mundo interno de la persona; formación de la **boca**, expresión de todo el mundo de la comunicación; de las **manos**, expresión de todo el mundo de la ejecución.

Es decir, lo que **es**, lo que **dice**, lo que **hace** una persona, todo, debe ser alcanzado por la formación. La formación del **corazón**, de los **ojos**, de la **boca**, de los **oídos**, de la **nariz**, de las **manos** configura a la persona como tal y como discípulo. En efecto, «la formación (...) reclama un itinerario pedagógico fundado en una antropología íntegra y dinámica del ser humano»²⁴.

21. BIBLIA DE AMÉRICA, La Casa de la Biblia, Madrid 1994, 1939. (El subrayado es nuestro).

22. Cf. J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, 98.

23. Elena BOSETTI, *A contemplative reading of the Gospel Mark*, Pauline Book and Media, Boston 2006, 89.

24. S. SILVA, «Formación sacerdotal y formación de la personalidad. Un modelo bíblico», *OSLAM* 9 (2001) 20.

