

COMENTARIO BÍBLICO LATINOAMERICANO

Antiguo Testamento II



Comentario Bíblico Latinoamericano

Comentario Bíblico Latinoamericano

Publicado bajo la dirección de
Armando J. Levoratti

Antiguo Testamento Vol. II Libros proféticos y sapienciales

Coeditor



evd

editorial verbo divino
Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2007

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
Estella (Navarra)
Tel.: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
E-mail: ventas@verbodivino.es
Internet: <http://www.verbodivino.es>

Diseño de sobrecubierta: Contraplano.

© Editorial Verbo Divino, 2007.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).
Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Villatuerta (Navarra).
Impreso en España - *Printed in Spain*.

Depósito Legal: NA 1.626-2007

ISBN Obra completa: 978-84-8169-663-3
ISBN Nuevo Testamento: 978-84-8169-469-7
ISBN Antiguo Testamento I: 978-84-8169-611-0
ISBN Antiguo Testamento II: 978-84-8169-720-9

Contenido

Colaboradores	vii
Abreviaturas bíblicas	ix
Prefacio	xi

ARTÍCULOS GENERALES

Exégesis patristica

Aspectos de la hermenéutica patristica	5
Una visión patristica del plan salvífico de Dios (Vetus in novo patet)	15
De la exégesis patristica a la hermenéutica actual	31

Biblia y evangelización

La evangelización en el conflicto de las interpretaciones	41
---	----

Biblia y literatura

La Biblia como obra literaria	73
Los géneros literarios	89
Los textos poéticos de la Biblia	127
La interpretación de las parábolas a través del tiempo	137

Teologías de los pueblos originarios

Teologías indias de hoy (Eleazar López Hernández)	159
Pueblos de la Biblia y pueblos indios de hoy (Eleazar López Hernández)	167
Procesos religiosos y reelaboración teológica (Diego Irarrázaval)	173

Arqueología e historia

Biblia y arqueología	187
Los orígenes de Israel	205

COMENTARIOS AL ANTIGUO TESTAMENTO - II**Libros proféticos y sapienciales**

<i>Introducción: El cumplimiento de las Escrituras en Cristo</i>	239
--	-----

Los escritos proféticos

Isaías (Samuel Pagán)	261
Jeremías (Mercedes García Bachmann)	329
Baruc (Víctor Manuel Fernández)	383
Carta de Jeremías (Baruc 6) (Víctor Manuel Fernández)	393
Ezequiel (Ramón Alfredo Dus y Horacio Simian-Yofre)	397
Oseas (Santiago Ausín)	471
Joel (Pablo R. Andiñach)	493
Amós (Santiago Rostom Maderna)	501
Profetas menores (Jesús María Asurmendi Ruiz)	
Abdías	515
Jonás	519
Miqueas	523
Nahum	539
Habacuc	545
Sofonías	551
Ageo	557
Zacarías	563
Déutero-Zacarías	573
Malaquías	583

La apocalíptica y el libro de Daniel

La literatura apocalíptica (Armando J. Levoratti)	589
Daniel (José Enrique Ramírez Kidd)	599

Los escritos sapienciales

Salmos (Enzo Cortese y Silvestre Pongutá)	623
Job (Eduardo Arens)	747
Proverbios (Gilberto Gorgulho)	805
Cantar de los Cantares (Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho)	825
Eclesiastés o Qohélet (Armando J. Levoratti)	835
Lamentaciones (Armando J. Levoratti)	865
Sabiduría (Antonio Cepeda Salazar)	883
Eclesiástico o Sabiduría de Ben Sirac (Cirilo Olvera Pérez)	915

Colaboradores

- Ana Flora Anderson
Cantar de los Cantares (con G. Gorgulho)
- Pablo R. Andiñach
Génesis; Tobías (con J. Quezada del Río);
*Joel; La Biblia en la construcción de una
sociedad justa*
- Gonzalo Aranda Pérez
1-2 Macabeos
- Eduardo Arens
Job
- Jesús María Asurmendi Ruiz
Profetas menores
- Santiago Ausín
Oseas
- Gustavo Baena
Historia deuteronomista
- Jorge Blunda
*La opción preferencial
por los pobres*
- Plutarco Bonilla Acosta
*Reina-Valera, ¿una versión de hoy o de
ayer?*
- Alejandro Félix Botta
Crónicas
- Sergio Briglia
*Marcos; La «Lectio divina» o lectura oran-
te de la Biblia*
- La Casa de la Biblia - España
Orientaciones para leer la Biblia en grupo
- Antonino Cepeda Salazar
Sabiduría
- José Cervantes Gabarrón
1-2 Pedro; Judas; El inmigrante en la Biblia
- Enzo Cortese
Esdra y Nehemías; Salmos 73-150
- Gabriel Delgado
*Santo Tomás y la interpretación medieval
de las Sagradas Escrituras*
- Gabriela Dibo
La sabiduría de una mujer extranjera
- Alfredo Dus
Ezequiel (con Horacio Simian-Yofre)
- Víctor Manuel Fernández
Baruc; Carta de Jeremías; Romanos
- Lucio Florio
*El mensaje bíblico sobre la naturaleza.
Nueva visión de la ecología;
Los derechos humanos en la perspectiva
bíblica*
- Irene Foulkes
1 Corintios
- Ricardo Foulkes
Apocalipsis
- Mercedes García Bachmann
Jeremías
- Maurice Gilbert
El Padre Lagrange, exégeta
- Gilberto Gorgulho
Cantar de los Cantares (con A. F. Ander-
son); *Proverbios*
- Lucía Victoria Hernández Cardona
1-2 Samuel (con Humberto Jiménez)
- Miguel Antonio Ibáñez Ramos
Excursus: El ayuno en la Biblia
- Diego Irarrázaval
Procesos religiosos y reelaboración teológica
- Humberto Jiménez Gómez
1-2 Samuel (con Lucía Hernández)
- Ricardo Jiménez González
Globalización y Sagrada Escritura

- María Gloria Ladislao
Una palabra propia
- Armando J. Levoratti
Levítico; Rut; Ester; La literatura apocalíptica; Lamentaciones; Eclesiastés o Qohélet; Mateo; Santiago; Lucas (con César Mora Paz); La inspiración de la Sagrada Escritura; Panorama de una crisis; Los orígenes de Israel; La lectio divina; Ante la crisis de la ecología; La traducción y las traducciones de la Biblia; Traducción y transculturación; El ambiente histórico-cultural del Nuevo Testamento
- Eleazar López Hernández
Los indios ante el tercer milenio; Insurgencia teológica de los pueblos indios; Teologías indias; Teologías indias de hoy; La teología india en la globalización actual
- José Loza Vera
Éxodo
- Claudio Vianney Malzoni
1-2-3 Juan
- Seán Charles Martin
Introducción a las cartas pastorales; 1-2 Timoteo; Tito
- José Pablo Martín
Teoría, técnica y práctica de la hermenéutica en Filón; Corrientes hermenéuticas de la época patrística
- Blanca Martín Salvago
Lectura popular de la Biblia
- Carlo Maria Martini
La práctica de la Lectio divina en la pastoral bíblica
- Carlos Mesters
La Biblia en la Nueva Evangelización
- Gabriel Mestre
Métodos y acercamientos exegéticos en la interpretación de la Biblia
- José Míguez Bonino
Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe
- Néstor O. Míguez
1-2 Tesalonicenses; Filemón
- César Mora Paz
Lucas (con Armando J. Levoratti); Colosenses
- Domingo Muñoz León
La exégesis judía; Juan
- Enrique Nardoni
Hebreos; Pasado y presente de la teología de la liberación; La apertura al ecumenismo en el Concilio Vaticano II; Trabajo y justicia en la Biblia; La violencia en la Biblia
- Carmiña Navia Velasco
Hermenéutica bíblica femenina, reflexiones y propuestas
- Cirilo Olvera Pérez
Eclesiástico o Sabiduría de Ben Sirac
- Pedro Ortiz
Marco geográfico del AT; Filipenses; Geografía del Nuevo Testamento
- Samuel Pagán
Isaías
- Silvestre Pongutá
Salmos 1-72
- Javier Quezada del Río
Tobías (con Pablo R. Andiñach)
- Enrique Ramírez Kidd
Daniel
- Pablo Richard
Hechos; Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva
- Santiago Rostom Maderna
Amós
- Jordi Sánchez Bosch
Efesios
- Edesio Sánchez Sánchez
Josué; Jueces; Traducción de la Biblia y cultura indígena
- Nicanor Sarmiento Tupayupanki
El magisterio de Juan Pablo II
- Eduardo de la Serna
2 Corintios
- Horacio Simian-Yofre
Ezequiel (con Alfredo Dus)
- Gerardo José Söding
1-2 Reyes
- Carlos Soltero
Deuteronomio
- Juan Stam
La violencia en la Biblia
- Elsa Tamez
Gálatas; Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas
- Toribio Tapia Bahena
Judit
- José Vilchez Líndez
Ester
- Esteban Voth
Números

Abreviaturas bíblicas

Abdías	Abd	3 Juan	3 Jn
Ageo	Ag	Judas	Jds
Amós	Am	Judit	Jdt
Apocalipsis	Ap	Jueces	Jue
Baruc	Bar	Lamentaciones	Lam
Cantar de los Cantares	Cant	Levítico	Lv
Carta de Jeremías	CJr	Lucas	Lc
Colosenses	Col	1 Macabeos	1 Mac
1 Corintios	1 Cor	2 Macabeos	2 Mac
2 Corintios	2 Cor	Malaquías	Mal
1 Crónicas	1 Cr	Marcos	Mc
2 Crónicas	2 Cr	Mateo	Mt
Daniel	Dn	Miqueas	Miq
Deuteronomio	Dt	Nahum	Nah
Eclesiastés	Ecl	Nehemías	Neh
Eclesiástico	Eclo	Números	Nm
Efesios	Ef	Oseas	Os
Esdras	Esd	1 Pedro	1 Pe
Ester	Est	2 Pedro	2 Pe
Éxodo	Éx	Proverbios	Prov
Ezequiel	Ez	1 Reyes	1 Re
Filemón	Flm	2 Reyes	2 Re
Filipenses	Flp	Romanos	Rom
Gálatas	Gál	Rut	Rut
Génesis	Gn	Sabiduría	Sab
Habacuc	Hab	Salmos	Sal
Hebreos	Heb	1 Samuel	1 Sm
Hechos de los Apóstoles	Hch	2 Samuel	2 Sm
Isaías	Is	Santiago	Sant
Jeremías	Jr	Sofonías	Sof
Job	Job	1 Tesalonicenses	1 Tes
Joel	Jl	2 Tesalonicenses	2 Tes
Jonás	Jon	1 Timoteo	1 Tim
Josué	Jos	2 Timoteo	2 Tim
Juan	Jn	Tito	Tit
1 Juan	1 Jn	Tobías	Tob
2 Juan	2 Jn	Zacarías	Zac

Prefacio *

Los países latinoamericanos, como el mundo contemporáneo en general, están dominados por un régimen hegemónico que depende básicamente del poder financiero internacional. Este poder se caracteriza por su incontenible fuerza expansiva, y en la fase actual de mundialización ha extendido sus redes a todo el mundo globalizado. Ya no queda fuera de su influencia ninguna región periférica, debido sobre todo al fuerte respaldo recibido de los Estados Unidos, la nación que por su poderío económico y militar se ha convertido en el país hegemónico por excelencia.

Como en la época de las colonizaciones, la tierra vive hoy una nueva era de conquistas. Pero, a diferencia de lo que ocurrió desde el Renacimiento hasta gran parte del s. XX, los principales actores de la expansión conquistadora ya no son estados nacionales como España, Portugal, Inglaterra y Países Bajos, sino las empresas multinacionales, los grupos industriales y el poder financiero internacional, cuyo objetivo primero no es la anexión de territorios sino el dominio de los mercados y el control de las riquezas.

Obviamente, la supremacía militar desempeña un papel fundamental en este proceso; pero la actividad bélica se concentra sobre todo en la llamada «guerra contra el terrorismo» y no en las conquistas territoriales, que resultan militarmente riesgosas y mediáticamente incontrolables, debido sobre todo a la fuerte presión que ejercen la opinión pública y los medios de comunicación, convertidos hoy en un factor estratégico de primordial importancia¹.

A causa de esta situación, el poder político de todas las naciones se encuentra hoy en día en una situación inédita. Pasando por encima de la diversidad de los pueblos y de los diferentes regímenes políticos, la globalización económica se ha extendido hasta los rincones más aparta-

dos del planeta. Por tanto, los auténticos detentores del poder ya no son los dirigentes políticos elegidos por la voluntad popular, sino los grupos que ejercen el control de los mercados financieros, de las agencias mediáticas planetarias, de las industrias informáticas y de las tecnologías genéticas. De hecho, no pasa una semana sin que los medios de comunicación anuncien la fusión de grandes empresas, generando de ese modo un formidable proceso de concentración de la producción y del capital en un número reducido de macrocorporaciones. Los sectores más activos en esta carrera al gigantismo son la banca internacional, los laboratorios farmacéuticos, los medios de comunicación, las telecomunicaciones y la fabricación de automóviles.

Esta situación no es fruto de la generación espontánea. Detrás de ella hay un largo proceso histórico, que se remonta hasta las postrimerías de la Edad Media y que tiene su origen en el fenómeno que dio origen a la llamada Era Moderna: *el comercio*.

Con el ingente desarrollo de la navegación y del comercio marítimo, se incrementó el intercambio de manufacturas y el pago con dinero de los productos manufacturados. Estos intercambios promovieron rápidamente una fuerte expansión financiera, manifestada de un modo especial en la fundación de las instituciones bancarias. Luego, en el s. XVIII, las máquinas se convirtieron en impulsoras de un nuevo modo de producción, basado en la mano de obra contratada y en el trabajo dependiente, hasta que se llegó a la actual revolución científica y tecnológica, con sus componentes más característicos: la informática, la biotecnología, la ingeniería genética, los viajes espaciales, la desmasificación de la producción y la capacidad de almacenar una ingente cantidad de información y de transmitirla instantáneamente en todas las direcciones imaginables.

* Los artículos generales que no llevan nombre de autor han sido redactados por el coordinador del proyecto y revisados por el equipo editorial Verbo Divino.

El resultado de estas transformaciones ha sido un verdadero cambio de civilización, cuyo referente primordial en la perspectiva del intercambio es el *conocimiento*, un valor intangible pero de incalculable valor en el mercado mundial.

El valor de la tecnociencia, que es el fruto máspreciado de la racionalidad moderna, no conoce fronteras. Pero ese valor hoy lo poseen, casi exclusivamente, los países que han cumplido todas las fases del desarrollo antes descrito, o que han sido capaces, como Japón, de asimilarlo hasta situarse en el mismo nivel de perfección y competitividad que los países centrales. Por otra parte, la importancia exacerbada del mercado como organizador social obliga a mantener un ritmo constante de nuevas invenciones, acortando cada vez más los tiempos entre el avance del conocimiento, su aplicación a nuevas tecnologías y la masificación de los bienes y servicios a través del comercio, que es el soporte del sistema y lo retroalimenta en forma constante.

Dadas las características de esta nueva civilización, el acceso a la información tecnológica constituye actualmente un factor esencial para el desarrollo de los pueblos. Pero los llamados países emergentes, salvo contadas excepciones, deben contentarse con recibir la tecnología del exterior, a través de las empresas multinacionales, o especializarse en algún sector secundario del conocimiento científico con aplicaciones locales. Sin embargo, para que se produzca alguna transferencia de tecnología, aunque no sea más que parcial, el traspaso del conocimiento tiene que representar un excelente negocio para dichas empresas, que no siempre los extienden a todo el mundo sin ninguna restricción. De hecho, una buena parte de los conocimientos más avanzados suele mantenerse en reserva, para aprovecharse de la mano de obra barata que ofrecen los países de menores recursos.

Como consecuencia de estas transformaciones económicas y políticas, uno de los fenómenos más generalizados en las sociedades modernas es la *exclusión*. De ahí el drama de las personas y de los pueblos que soportan la paradoja de estar en un mundo globalizado sin pertenecer a él: en un mismo tiempo histórico viven de manera simultánea, pero asincrónicamente, los países desarrollados y los denominados emergentes, es decir, los integrados y los excluidos.

La situación de los países latinoamericanos

En la descripción anterior se atribuyó capital importancia a la sucesión de tres momentos: al primer motor del desarrollo económico, que fue el *comercio*, se le sumaron luego la *ex-*

pansión financiera y la *revolución industrial*, y no a la inversa. Es decir, no se crearon empresas para promover el desarrollo, sino que las empresas nacieron cuando el afianzamiento y la extensión del comercio multiplicaron y diversificaron las demandas de toda clase de productos. Así el comercio promovió el desarrollo financiero y dio impulso a las sucesivas revoluciones industriales, hasta llegar a la actual situación, con sus formas virtuales de interacción en el mundo globalizado.

En el contexto de esta nueva civilización, cabe preguntarse por qué los países de América Latina, tan ricos en recursos humanos y naturales, no han crecido ni se han desarrollado hasta el punto de producir y exportar algo más que materias primas y frutos de la tierra. Esta pregunta es pertinente, porque en varios de estos países se han vivido etapas de pujante desarrollo, que muy pronto se vieron interrumpidas por otras de prolongado estancamiento. Así, unas veces la discontinuidad en el desarrollo, y las más de las veces una larga paralización en vastos sectores de la población, les han impedido incorporarse plenamente al concierto de las naciones desarrolladas y, peor aún, han obstruido la erradicación de males endémicos como el aumento de la pobreza, el analfabetismo, la falta de trabajo y la desigual distribución de las riquezas.

Obviamente, las causas de esta situación son múltiples y complejas. Salvo contadas excepciones, los historiadores las hacen remontar, en última instancia, al choque de culturas que se produjo con el «descubrimiento» de América y la posterior colonización. Pero tanto o más importante ha sido el período en que los países latinoamericanos se independizaron del dominio español y portugués. En esa etapa del s. XIX, cuando el capitalismo se consolidaba cada vez más, los estados de América Latina se constituyeron al margen de aquel gran proceso histórico y no lograron encontrar un lugar fuera del ámbito de los países periféricos. Su función consistió principalmente en aportar materias primas para el desarrollo tecnológico e industrial de las naciones centrales, y así, mientras el Norte industrializado llevaba adelante la locomotora del progreso y afirmaba su dominio del comercio mundial, América Latina se limitó a exportar productos agrícolas y prodigó sin restricciones sus ingentes riquezas minerales, como el cobre, el zinc, el uranio, el platino, el oro y la plata.

Hoy, las consecuencias están a la vista de todos. Una inmensa población con un bajo nivel de ingresos, muy escasas posibilidades de desarrollo y un alto grado de corrupción en sus clases dirigentes. Por lo tanto, mientras grupos minoritarios no cesan de acumular riquezas, hay vastos sectores sociales cuya única alternativa de supervivencia es la participación en misérrimos programas de beneficencia social.

Las consecuencias para el ejercicio de la democracia

A medida que las megaempresas se agigantan, todos los estados nacionales se encuentran afectados por la dinámica de la globalización y ven cada día más limitado su poder de decisión. Como se muestran impotentes para introducir controles en los mercados financieros y carecen de la capacidad suficiente para impedir las maniobras que perjudican sus propios intereses, el ejercicio de la democracia pasa a ser, en muchos aspectos fundamentales, una pura formalidad. Los gobiernos están fuertemente condicionados por lo que se ha dado en llamar «el parlamento virtual de inversionistas y prestamistas», y, como lógica consecuencia, la posibilidad de adoptar políticas autónomas se reduce cada vez más. En esos grandes centros de poder se decide qué políticas son aceptables o no, y sus agentes cuentan con recursos más que suficientes para socavar la economía del país que intenta tomar decisiones contrarias a sus intereses. Por otra parte, algunas corporaciones han adquirido dimensiones tales que ni siquiera los estados metropolitanos pueden sustraerse enteramente a su dominio. En consecuencia, mucho mayor tiene que ser el sometimiento de las masas indigentes y marginadas que se debaten en el mundo de la pobreza.

Al ejercer casi sin restricciones el control de la producción y de los mercados financieros, este poder extraterritorial no solo reduce la práctica de la democracia dentro de cada país, sino que extiende sus redes más allá de las fronteras nacionales. Los estados pierden gran parte de su autonomía y los reclamos populares deben ceder ante las exigencias impuestas desde fuera. Y si las legislaciones nacionales de trabajo, medio ambiente o salud pública son declaradas «contrarias a la libertad de comercio», no se duda en demandar su derogación.

Indiferentes al debate democrático e inmunes al sufragio universal, estos poderes oficiosos actúan sin encontrar ningún contrapoder capaz de neutralizar por completo sus decisiones. De ahí que los innegables progresos en el ámbito de las ciencias y la tecnología, en manos del capitalismo irrestricto, hayan arrastrado consigo un sinnúmero de consecuencias negativas. En especial, las provocadas por los grandes grupos privados que explotan sin ningún freno el medio ambiente y esquilman las riquezas de la naturaleza, exacerbando la crisis ecológica, agotando los recursos naturales no renovables y extendiendo la desertización.

Indudablemente, el poder de estos nuevos dueños de la tierra no es representativo de la voluntad popular, ni siquiera dentro mismo de los países hegemónicos. Pero hasta ahora la voluntad popular se ha mostrado impotente para

establecer un equilibrio de poderes, porque no cuenta con la fuerza y la unidad necesarias para enfrentar en paridad de condiciones a un poder político y financiero tan avasallante como el de las empresas transnacionales. Aunque la disconformidad con el régimen imperante sea cada vez mayor, la oposición se reduce casi siempre a una expresión de deseos, a un análisis académico de la situación, o a denuncias y protestas puntuales en espacios geográficamente reducidos.

De ahí la gran paradoja de la actual situación política. Por una parte, el sistema democrático afirma de todas las formas posibles la igualdad de todos, y en el curso de su desarrollo histórico ha creado múltiples espacios formales de participación, como los partidos políticos, los parlamentos y los sindicatos. Pero, por otra parte, ha fracasado en el intento de hacer efectiva la participación fuera de ámbitos más bien restringidos y poco representativos del sentir popular. Al contrario, la evolución concreta de los sistemas democráticos ha tenido graves resultados negativos, entre los cuales es imposible ignorar la aparición de elites políticas profesionalizadas y, como consecuencia, el descreimiento generalizado de los sectores menos pudientes.

La corrupción reinante

Por otra parte, las angustiosas situaciones por las que atraviesan los sectores mayoritarios, particularmente en los sectores periféricos, se ven agravadas por la corrupción de sus gobernantes y de sus propias clases dirigentes, que con frecuencia se hacen cómplices de la opresión. La red más visible de la corrupción son los políticos y profesionales que trabajan al servicio de las empresas transnacionales, en detrimento del interés nacional. Luego está el entramado mafioso constituido por las bandas de contrabandistas, narcotraficantes, proxenetas, secuestradores, reducidos, asaltantes y chantajistas de comerciantes, prostitutas, rufianes y mendigos. Y ocultos detrás de esas redes están las instituciones oficiales que patrocinan y protegen toda suerte de actividades delictivas, obteniendo de ese modo sustanciosas ganancias para su propio beneficio, ajeno por completo a los intereses y necesidades del bien común.

Un ejemplo patético de esta situación lo ofreció la Argentina en el año 2001. Desde 1989, el gobierno siguió al pie de la letra la agenda impuesta por el FMI y por todas las instancias financieras internacionales. Se exaltaron las virtudes del «libre Mercado» y se privatizó el conjunto del patrimonio estatal (petróleo, aguas, minas, electricidad, teléfonos, autopistas, redes ferroviarias, aeropuertos, líneas aéreas y hasta el servicio de co-

reero). A fin de reducir el déficit fiscal, se despidió o recortó el sueldo a millones de funcionarios, y la moneda se puso en paridad con el dólar, estableciendo normas legales para impedir que un futuro gobierno pudiera proceder a una devaluación. Así se produjeron innegables mejoras en los servicios públicos y se experimentó una momentánea sensación de estabilidad, progreso y bienestar. Pero toda esa construcción resultó ser, al fin de cuentas, una estatua con pies de barro, que se derrumbó estrepitosamente debido a la incapacidad para prever el ineludible desenlace final y rectificar en el momento debido la marcha equivocada del proceso. Por lo demás, el país no se benefició con las enormes sumas recaudadas a través de las privatizaciones, porque la corrupción reinante en las altas esferas les dio un destino que aún permanece envuelto en el misterio.

Con la esperanza de poner fin a la corrupción reinante, la población elige cada tanto un candidato que le ofrece ciertas pruebas de competencia y honestidad. Pero los frutos de esas elecciones resultan casi siempre decepcionantes, porque de poco valen las buenas intenciones sin los medios adecuados para hacerlas efectivas en la realidad política, económica y social. Ante tales fracasos, la voluntad popular experimenta una nueva decepción, que aumenta su escepticismo, su desesperanza y su amarga o resignada sensación de impotencia.

La creciente desterritorialización del poder acentúa a su vez la ineficacia de los contrapoderes tradicionales, como los parlamentos y los partidos políticos. Estos últimos, en particular, muy pocas veces interpretan realmente las aspiraciones de la sociedad civil y no ofrecen a los votantes opciones reales. La desconexión entre sus dirigentes y los electores es muchas veces total, y esta falta de representatividad —elemento esencial en toda sociedad auténticamente democrática— aumenta cada vez más el desconcierto de las personas que deberían ejercer el liderazgo y la apatía o el desdén de quienes deberían seguirlos y controlar sus gestiones.

Lejos de hacerse cada vez más transparentes a la mirada de la sociedad mediante la democratización de su funcionamiento interno, las organizaciones políticas prestan escasa atención a las demandas de sus partidarios. La comunicación entre electores y elegidos no existe prácticamente, o se circunscribe de manera exclusiva a los momentos de contienda electoral. O, peor aún, en vez de crear auténticos canales de comunicación, los partidos organizan en tiempos de elecciones costosas campañas publicitarias, más semejantes a la promoción de un determinado producto que a la propuesta de un programa político realmente participativo.

La falta de puestos de trabajo

Dejando de lado la dejadez, la desidia y la falta de iniciativa de buena parte de la población (que también es fruto de inveterados condicionamientos políticos y sociales), hay que contar con la falta de empleos, producida, sobre todo, por la creciente tecnificación de la industria. Aquí el factor determinante es la nueva organización productiva y de consumo, que se caracteriza por su flexibilidad y por un doble requerimiento. En el *sector productivo*, las empresas deben actualizar en forma permanente su instrumental tecnológico y la calidad de los «bienes» que producen. Para lograrlo, tienen que contar con un conjunto de técnicos polivalentes y creativos, capaces de actuar en equipo y de responder a condiciones y exigencias siempre cambiantes. Pero este dinamismo productivo en constante renovación no podría subsistir si no estuviera alimentado por un *mercado de consumidores* ávidos de productos novedosos, siempre dispuestos a dejarse atraer por la inmediatez de lo nuevo y por los dictados de la moda.

La constante renovación de la técnica y del mercado que la impulsa y sostiene se constituyen entonces en otro factor agravante de la situación, que agudiza hasta el extremo el drama de la falta de empleos y aumenta cada vez más la división entre ricos y pobres. A primera vista, tal afirmación puede parecer paradójica; pero no lo es para los expertos en temas laborales, que han llamado la atención sobre este hecho singular: especialmente en los grandes centros urbanos, uno de los principales problemas no es la falta de puestos de trabajo, sino la insuficiente cantidad de personal competente para el ejercicio de funciones que requieren un alto grado de especialización. Estas tareas las pueden ejecutar únicamente personas debidamente capacitadas, y un hecho tan simple como evidente expulsa del trabajo, de modo estructural, a grandes masas de población.

En el nuevo diagrama del poder político, la retórica de la desocupación ocupa un lugar central. Pero más allá de las intenciones de quienes la efectúan, la cuestión de fondo (es decir, la falta de capacitación para las nuevas formas de trabajo en amplios sectores de la sociedad) no se resuelve con actitudes voluntaristas. Los modos de contratación flexibles, por ejemplo, desmoronan el viejo *ethos* del trabajador con una vida planificada, un escalafón gradual y una capacitación que produce cierto orgullo y un sentido de dignidad personal. Más aún, dadas las características de las nuevas tecnologías, se ha modificado profundamente el lugar tradicional de la ciencia y el conocimiento. Si desde el s. XIX hasta mediados del s. XX la ciencia y el conocimiento en general habían sido considerados signos de presti-

gio y motor del desarrollo tecnológico y social, ahora la relación se invierte. Es el mercado el que incentiva las grandes líneas del desarrollo tecnológico, y estas, a su vez, determinan los objetos de la investigación científica. El conocimiento deja de ser un valor en sí mismo y adquiere un valor pragmático. Desaparece el estímulo de la curiosidad gratuita, y el saber debe tener una aplicación inmediata. En consecuencia, los tiempos destinados a obtener un saber cuya utilidad no es evidente se constituyen en tiempos casi vacíos. De ahí la búsqueda de incitaciones cuyo principal valor es la eficacia en el instante.

La relación del saber con el poder es un hecho de capital importancia, porque el saber está condicionado por el entramado de poder que lo manipula para sus propios fines. En el nuevo paradigma productivo, este poder circula en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, sino que funciona y se ejerce en una organización reticular y en un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, medidas administrativas y publicitarias, proposiciones filosóficas y objetivos pretendidamente morales o filantrópicos. Esto último es lo que sucede, por ejemplo, cuando un laboratorio farmacológico se presenta a sí mismo como una institución de beneficencia («ética al servicio de la salud»), sin aludir para nada a sus intereses económicos ni a sus negociaciones para adquirir el conocimiento.

Al mismo tiempo, la nueva situación repercute naturalmente en el proceso educativo. Si las exigencias del mercado determinan las líneas de investigación en los laboratorios y en los otros centros científicos, también deberían, en opinión de muchos, monitorear los planes educativos de niños y adolescentes, que hoy forman parte esencial del mercado de consumidores y deberán constituir, a corto plazo, la fuerza de trabajo con el grado de cualificación que el mercado requiere. De ahí la urgente incitación a revisar los sistemas de educación, considerados obsoletos porque se desarrollan al margen de las necesidades de la moderna tecnología.

Las nuevas formas de producción, en efecto, requieren un nuevo tipo de trabajador, consagrado a producir y distribuir información más que bienes y servicios. Este hecho, tan simple en apariencia, implica un cambio radical entre la adquisición de conocimiento y la carrera laboral, porque pone en crisis la arraigada visión lineal que relaciona el conocimiento y el trabajo como etapas sucesivas: el sujeto absorbe primero conocimiento y lo devuelve luego bajo la forma de trabajo. Es decir, primero habría que aprender para poder trabajar, cuando en realidad la nueva situación exige que el trabajo y la educación se acompa-

ñen a lo largo de toda la trayectoria productiva de las personas.

Como lógica consecuencia, la disminución del trabajo en su sentido tradicional y la consiguiente reducción de las «masas obreras» están produciendo una nueva revolución, que modifican las relaciones sociales en un grado muy superior al de la anterior Revolución Industrial, aunque el público en general no parece haber tomado plena conciencia de esa realidad. Este hecho es en sí mismo grave, pero más grave aún, como lo ha señalado repetidamente Adam Schaff, es la ignorancia aparente o real de los grupos dirigentes (políticos, empresarios y sindicalistas) empeñados en afirmar que se trata de una situación transitoria y que siguen prometiendo que el pleno empleo, a la manera antigua, será recuperado tarde o temprano.

Esta esperanza es sin embargo falaz, porque la civilización se encuentra en un proceso de mutación que no afecta exclusivamente a los países más desarrollados. El problema de fondo, en el momento actual, no consiste únicamente en la lucha contra la explotación laboral, sino en la organización de un nuevo sistema de trabajo, de acuerdo con los nuevos modos de producción y con los constantes adelantos tecnológicos. Es decir, una tarea que no puede estar reservada a la «vieja política», sino que requiere el aporte pluridisciplinal de científicos competentes en distintas especialidades.

El ritmo vertiginoso de los adelantos tecnológicos impone hoy la obligación de actualizar los conocimientos en forma constante. Esta necesidad ineludible favorece la creatividad y el afán de superación, pero también lleva aparejada una notable desventaja: la excesiva especialización, sin el presupuesto y el complemento de una formación humanista, puede llegar a producir (y, de hecho, ya lo está produciendo) ese fenómeno singular que se ha calificado de «barbarie altamente civilizada».

Los principales perjudicados

A su vez, la desigualdad de oportunidades genera entre la gente pobre una contradicción dramática, patentizada especialmente en el fantasma de la desocupación. Por un lado, los avisos publicitarios y el atractivo de los escaparates y vidrieras impulsan al consumo y a la incesante adquisición de nuevos objetos, a veces innecesarios, pero que se presentan como apetecibles y como indicadores de prestigio; por el otro lado, la carencia o la pérdida de recursos impiden satisfacer esas apetencias, contrariamente a lo que sucede con el sector privilegiado de la población. De ahí la fragmentación del espacio urbano en dos ciudades que apenas se comunican entre sí: una, de la

ostentación y el consumo; la otra, inmersa en la necesidad y en la exclusión.

Las metrópolis latinoamericanas están repletas de jóvenes con los más altos niveles de desempleo, que ya no se sienten movilizados por ninguna utopía política ni por una firme esperanza de futuro. Al contrario, se consideran ciudadanos de tercera o cuarta categoría, sin otra opción que la de unas pocas gratificaciones efímeras y por completo desvinculadas de un proyecto de vida. Es cada vez más difícil acceder a empleos que permitan aprovechar la educación formal, adquirida en las escuelas y universidades, y el imaginario colectivo se nutre de identificaciones simbólicas con deportistas, actores y actrices que casi nunca llegan a verse colmadas. O, peor aún, la marginalidad impuesta hace que la cultura de la droga (ampliamente difundida en todos los sectores de la sociedad) se afirme también como rechazo de un orden excluyente y como respuesta negativa a la falta de reconocimiento social.

Por otra parte, las transformaciones en todas las esferas de la vida social hacen que las nuevas generaciones ya no puedan limitarse a reproducir los valores y la forma de vida de la generación precedente. De ahí que los jóvenes de hoy, en Latinoamérica como en otras partes del mundo, vivan una serie de tensiones que contribuyen a configurar su identidad bajo la forma de conflicto.

En las sociedades definidas como premodernas, el tránsito de la infancia a la adultez se hacía por lo general rápida y casi insensiblemente, sin la *moratoria* que hoy caracteriza la posición de los jóvenes en la sociedad. La juventud como categoría social resultaba entonces muy difusa o simplemente no existía. Hoy, en cambio, el paso de la adolescencia a la adultez se ha hecho largo y complejo, disociando la madurez sexual de la madurez social. De ahí que el concepto mismo de juventud, en esta nueva situación, pueda considerarse como una categoría sociológica moderna, perteneciente a un tiempo histórico que ha introducido en el mundo globalizado cambios decisivos: uno, en la relación de los jóvenes con la educación; otro, en su relación con el empleo; un tercero, en la relación de los padres con los hijos, dado que la necesidad de una mejor formación alarga cada vez más el tránsito de la dependencia a la autonomía.

Esta situación hace que el concepto mismo de juventud resulte en la actualidad bastante ambiguo, en la medida en que incluye bajo un mismo rótulo un conjunto social muy heterogéneo. Muy distinta, en efecto, es la situación de los jóvenes urbanos y de los rurales, de los pobres y de los que viven en hogares de mayores ingresos, o de los que tienen 15, 20 o 25 años. Así nace la juventud como sujeto social, como tema de estudios críticos y como objeto

de medidas y de experimentaciones políticas y pedagógicas.

De todas maneras, el hecho es que cuanto más se extiende el período de moratoria, más presencia adquiere la juventud como categoría social y más problemática se vuelve su presencia en el entramado de la sociedad. Particularmente confuso o conflictivo se torna el modo como la juventud asume los criterios y normas de los adultos, porque los cambios acelerados en los valores y en las formas de vida llevan a los jóvenes de ambos sexos a cuestionar o rechazar el tradicional rol ejemplarizante y disciplinario de los padres. Muy tempranamente los jóvenes cuestionan la legitimidad de la autoridad parental y esperan ordenar su vida conforme a sus propias decisiones, sin poder hacerlo muchas veces debido a la falta de independencia económica. Y viceversa: los padres, sobre todo si están separados o divorciados, no terminan de comprenderlos o se interesan cada vez menos en ellos, y en el mejor de los casos se limitan a darles dinero para que cada hijo haga su propia vida. Padres confundidos con hijos descontentos suelen ser parte de las relaciones cotidianas, y estas tensiones marcan de modo distinto pero profundo la vida familiar.

Allí donde no empiezan a trabajar desde la niñez, los jóvenes aparecen como actores que se preparan para entrar en el sistema productivo. Pero la misma sociedad que les brinda más acceso a la educación les reduce cada vez más el acceso al empleo. Los jóvenes de hoy tienen más años de escolaridad que las generaciones precedentes, y la centralidad del conocimiento como motor del crecimiento los sitúa en una posición de privilegio para mantenerse siempre actualizados. Sin embargo, el índice de desempleo es entre ellos dos o tres veces mayor que entre los adultos. Más educados y más desempleados, los jóvenes viven esta paradoja como una injusticia, ya que el proceso educativo se empeña en inculcarles que el mayor rendimiento en el estudio se traducirá más tarde en mayores opciones de empleo productivo.

De ahí la paradójica situación en que se encuentra buena parte de la juventud, no solo en América Latina: mientras que la crisis del empleo y el cambio acelerado en los modos de vida confieren a los jóvenes una posición crucial en la sociedad, el tránsito de la educación al trabajo estable y productivo se les vuelve cada vez más problemático. Con la excepción de los mejor formados o de los más pudientes, gran parte de la juventud no encuentra en los mercados laborales ocupaciones realmente promisorias. O a lo más, se le ofrece una variada pero precaria gama de trabajos informales, con bajos ingresos y muy poca estabilidad.

Como no podía ser menos, la restricción de las fuentes de ingresos para los jóvenes tiene

graves consecuencias para el conjunto de la sociedad. La necesidad de permanecer más tiempo en la etapa formativa y en el hogar paterno o materno agrava los conflictos familiares y generacionales. La falta de esperanza en un cambio de situación más o menos cercano favorece la deserción escolar, sobre todo en las clases más pobres. Y ese estado de cosas sirve de fermento a la apatía política, al descreimiento en las normas morales vigentes y a las conductas de riesgo.

La dicotomía inclusión-exclusión

La exacerbada importancia del mercado como motor social produce la dicotomía *inclusión-exclusión*, determinada por la desigualdad entre los que pueden consumir y los que no pueden hacerlo. Esta realidad no necesita demostración, porque la expone a la vista de todos el mapa de cualquier ciudad, especialmente de las más populosas. Allí aparecen, junto a las zonas residenciales, los sectores de gente pobre o empobrecida por el desempleo, que no tiene acceso a una vivienda digna, carece de la educación y de los medios de vida más elementales, y no cuenta con un puesto de trabajo fijo.

Uno de los principales factores que determinan esta división es la tendencia de los más pudientes a refugiarse en espacios cerrados y vigilados. Las clases medias-altas son conscientes del peligro que implica exponerse a la violencia callejera, y el deseo de seguridad las lleva a privatizar su lugar de residencia, estableciendo un aislamiento elegido y posibilitado por su nivel de ingresos. El espacio urbano se divide en zonas de riesgo y en áreas seguras bien localizadas, y esta fragmentación hace que los distintos grupos sociales ignoren casi por completo lo que sucede en los otros lugares de una misma ciudad.

En el marco geográfico y social de la pobreza extrema y de sus lógicas consecuencias (el alcoholismo, la drogadicción, la desnutrición y la destrucción de las neuronas por el hambre) adquiere una preponderancia decisiva el llamado «clientelismo» o compra de votos por dádivas. Este fenómeno no tiene nada que ver con la auténtica asistencia social, sino que puede definirse como una inversión en el banco de la pobreza con el fin de obtener réditos partidarios y electorales. Las personas son tratadas como medios y no como fines, y quienes promueven este juego, por más que pretendan afirmar lo contrario, no trabajan para incluir en la sociedad a quienes tienen necesidades extremas, sino que perpetúan la exclusión y la pobreza con fines mezquinamente electorales. De hecho el clientelismo (junto con el nepotismo, que va de la mano con él) es la forma de reproducción y perdura-

ción que tienen los partidos políticos más poderosos, porque los más pequeños carecen de medios para practicarlo en igual medida. Estas prácticas perversas (no ilegales pero sí inmorales) han llegado a ser uno de los mayores obstáculos para que los países alcancen la madurez política y económica, y lo paradójico del caso es que los mismos promotores del clientelismo esgrimen al mismo tiempo un discurso a favor de la justicia social, de la solidaridad y de los derechos humanos.

Motivos de esperanza

La realidad social latinoamericana da cuenta por sí misma del largo camino que sería necesario recorrer para transformar la realidad presente y hacer de cada región un espacio humanamente habitable. A pesar de todo, es imposible ignorar la existencia de grupos representativos del interés popular diseminados un poco por todas partes. Estos movimientos sociales no tienen una ideología común ni actúan en forma sincronizada. Ninguno es muy grande, ninguno es conductor exclusivo de los demás, pero todos comparten un importante conjunto de preocupaciones. El mundo actual es insoportable por su injusticia, su violencia, su naturaleza predatoria y sus guerras por completo irracionales. Agota los recursos no renovables y destruye irreparablemente el medio ambiente en nombre de la eficiencia, la racionalidad y el progreso. Una gran parte de la población vive en condiciones de extrema pobreza, y cada día son muchos, en su mayoría niños, los que mueren a causa del hambre y de enfermedades curables. En consecuencia, se impone la necesidad de afirmar que otro modo de vida no solamente es posible, sino también necesario y urgente.

Una nueva estrategia. A pesar de esta apremiante necesidad, el poder hegemónico transnacional es tan envolvente que nunca podrán enfrentarlo en paridad de condiciones los individuos o grupos que no forman parte de ese sistema. Por tanto, la única posibilidad de fisurararlo y minarlo interiormente es recurrir a otra lógica, especialmente al modo de concienciación y de acción que hoy se suele denominar «de la resistencia». Esta forma de proceder, comparable en algunos aspectos a la «no violencia activa» de Gandhi, trata de abrirse paso sin prisa y sin pausa: muchas voces, mucha gente trabajando al mismo tiempo y en muchas partes, aunque no necesariamente coordinadas, irán debilitando la legitimidad del poder hegemónico y harán insostenible su mantenimiento por un tiempo indefinido.

Sin embargo, para avanzar realmente en el logro de este objetivo es indispensable determinar, más allá de los efectos o manifestaciones visibles, las verdaderas causas de la opre-

sión. Y como esas causas están radicadas en los estratos más profundos de las relaciones sociales, la mayoría de la gente las desconoce y pretende encontrar soluciones allí donde no está el verdadero problema. Más aún, este desconocimiento se ha instalado de tal manera en el inconsciente colectivo, que sería imposible erradicarlo sin un profundo cambio de mentalidad en todos los sectores de la sociedad.

Para dar cuenta de esta necesidad, bastaría con hacer una encuesta entre las clases socialmente más disminuidas, a fin de sondear sus deseos, criterios y aspiraciones. Tal vez unos pocos, en vez de quejarse de los golpes recibidos, aspiren a forjar una sociedad en la que ya no sea necesario vivir dando y recibiendo golpes. Pero una considerable mayoría expresará el deseo de tener dinero suficiente para adquirir los bienes que poseen las clases más pudientes y de poder imitar sus formas de vida. Es decir, los pseudovalores reforzados por la globalización y promovidos por los medios publicitarios han calado tan hondo que determinadas actitudes y conductas se consideran las únicas posibles para lograr una mejor calidad de vida.

Una nueva práctica de la democracia. Otro factor de importancia decisiva consiste en promover una verdadera práctica de la democracia. En la actualidad, los regímenes democráticos suelen autodenominarse representativos de la voluntad popular, pero esa representación es más ficticia que real. De hecho, los votantes eligen a sus candidatos, muchas veces sin ni siquiera conocerlos, para que los representen en conformidad con programas previamente convenidos. Pero tales compromisos quedan reducidos a la nada una vez efectivizada la elección. Los mandatarios pierden todo contacto con sus electores, y siempre encuentran razones para llevar a cabo su gestión de acuerdo con intereses partidarios o con directivas recibidas de los verdaderos centros de poder. De ahí surge uno de los más grandes desafíos de la época presente: el de crear un sistema político capaz de promover el ejercicio de una democracia no solo representativa, sino también, y sobre todo, *realmente participativa*.

Hacia una nueva política. Es verdad que hoy resulta casi imposible imaginar el ejercicio de la democracia sin la existencia de instituciones representativas. La complejidad de los procesos económicos y de las relaciones internacionales (para citar únicamente dos instancias críticas) exige de los funcionarios públicos una esmerada especialización profesional, de manera que ningún plan político serio podría prescindir del correspondiente personal especializado. En la esfera política, la mayoría de las decisiones deben tomarlas personas dedicadas profesionalmente a los asuntos públicos, y el voto de cada ciudadano tiene como finalidad primordial delegar a sus representantes

para que hagan efectivo, de acuerdo con la voluntad popular, lo que ellos no están capacitados para hacer personalmente.

También es un hecho obvio que no hay verdadera representación política sin la relación y comunicación entre representantes y representados. Para establecer este intercambio, se hace necesario abrir y mantener canales de comunicación más allá de los procesos electorales. Sin embargo, en la práctica política actual, tal relación no se establece ni siquiera durante las elecciones. Ante todo, porque la información y la comunicación circulan primordialmente a través del sistema de los medios, y esto hace que el accionar político se encierre cada vez más en el espacio mediático. En la era del *homo videns* la proyección de la imagen es creación de poder. Por lo tanto, el papel de los medios de comunicación social no solo es el principal recurso estratégico en el actual «juego» político, sino que convierte a la democracia en un sistema «elitista», sostenido por la fuerte partitocracia que tiene más fácil acceso a los medios. Con el siguiente agravante: que los medios se concentran cada vez más en pocas manos, y hay medios sujetos a los gobiernos de turno.

Por otra parte, los grandes partidos buscan para encabezar sus listas a personas bien conocidas, teniendo presente que el conocimiento proviene, sobre todo, de las apariciones en TV. Por tanto, muchos candidatos acceden al puesto de «representantes» sin conocer a sus representados y hasta sin haber pisado el suelo donde ellos viven. Los candidatos restantes suelen ser incluidos en las listas más por su militancia partidaria que por su experiencia profesional o política. En consecuencia, los parlamentos están llenos de personas que no representan a nadie porque nadie las conoce, pero que han sido votadas por el modo arbitrario como los partidos componen sus listas de candidatos. De ahí el sentimiento de impotencia de los ciudadanos, a quienes la sociedad, al mismo tiempo que les ofrece el derecho al voto, muy pocas veces les concede la oportunidad de una verdadera opción y menos aún les permite hacer oír su voz e influir sobre las decisiones de sus representantes.

En vista de tales circunstancias, hoy se ha empezado a cuestionar seriamente la legitimidad de las democracias «elitistas» y supuestamente «representativas». Cada vez son más numerosas las voces que alertan sobre los peligros de la globalización económica y comunicacional que se impone al margen de todo control político y ético. En particular, se cuestiona la reducción de la actividad política a la lucha por la adquisición, el afianzamiento y la expansión del poder, con escasa preocupación por los grandes problemas que afligen a la humanidad: la pobreza mundial, la desigualdad creciente entre los distintos países y aun

dentro de cada país, la exclusión de los más pobres y las constantes violaciones de los derechos humanos.

Los movimientos indigenistas. En América Latina viven hoy cerca de cincuenta millones de indios –un diez por ciento de sus habitantes– concentrados mayoritariamente en Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. En estos países, y más todavía allí donde no son tan numerosos, nacer indígena es una condena a la pobreza, como lo reconoce el mismo Banco Mundial.

Principalmente por este motivo los indios casi no se sienten a sí mismos parte de las sociedades latinoamericanas. Al contrario, entre ellos impera el sentimiento de haber sido desposeídos de sus tierras y de haber tenido que soportar el desmembramiento de sus comunidades, debido, sobre todo en tiempos de la independencia, al trazado de fronteras y a la partición en distintos países de las regiones habitadas por sus antepasados durante miles de años. De ahí que estos hechos hayan marcado dramáticamente la conciencia indígena y sean todavía hoy un grave obstáculo para el mantenimiento de relaciones amistosas entre los pueblos originarios y las sociedades blancas o mestizas.

La revuelta de Chiapas, en México, la primera madrugada de 1994, fue el eslabón inicial en este poderoso resurgimiento indígena, estimulado en buena medida por las celebraciones del V centenario en 1992. La voz de los mayas resonó en todo el continente, pidiendo apoyo en su lucha por conseguir trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, libertad, democracia, justicia y paz. Tras los levantamientos en Chiapas, los aborígenes ecuatorianos y bolivianos salieron a las calles para desalojar a varios presidentes, y en las últimas décadas ha crecido de manera sorprendente la influencia y el poder político de los nativos en toda América Latina, hasta el punto de lograr la promulgación de numerosas leyes a su favor. En Ecuador, Perú y en partes de México, los indígenas han sufrido dolorosas frustraciones, pero ahora están organizados y tienen una experiencia política de primera mano. A pesar de todo, el mismo Banco Mundial reconoce que sus indicadores de desarrollo humano en educación y en condiciones de salud son muy inferiores a los del resto de la población.

Los indios manifiestan abiertamente su rechazo de las políticas indigenistas aplicadas hasta ahora por los Estados latinoamericanos, más preocupados por la puesta en marcha de un proceso de asimilación que por conocer sus más auténticas aspiraciones. El proyecto fundamental consiste en crear en los pueblos originarios una identidad que permita incorporarlos a la vida nacional, y su principal instrumento es la educación impartida en cas-

tellano. Pero este proyecto resulta inaceptable para muchos grupos indígenas, que pretenden recuperar sus tierras y crear un espacio en el que se mantengan vivos sus idiomas, sus mitos y sus modos de vida tradicionales.

En reiteradas declaraciones, los líderes del movimiento han sostenido que su objetivo no es la lucha por el poder, sino por una nueva forma de organizar la sociedad, con oportunidades de trabajo para todos, con una más equitativa distribución de las riquezas y sin desigualdades por motivos étnicos. Sin embargo, la gran sorpresa la dio el pueblo boliviano, al hacer que un indio aimara se convirtiera en el primer presidente aborigen de la historia sudamericana. Este elección ha suscitado nuevas esperanzas, pero la guatemalteca de origen maya-quiché y premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, si bien considera ese triunfo como un precedente importante en las luchas de toda la región, hace un llamado a la prudencia y recomienda evitar toda forma de triunfalismo prematuro.

La Biblia en las comunidades indígenas. Muchos indígenas tienen un trauma histórico con la Biblia, por su utilización en la conquista espiritual de los pueblos originarios. La Biblia se utilizó para legitimar la colonización y la consiguiente destrucción de las culturas y religiones de esos pueblos, y casi toda la interpretación actual de los textos bíblicos se basa en criterios hermenéuticos instituidos por extranjeros.

A pesar de todo, después de centenares de años de marginación, varios pueblos originarios de América Latina han descubierto que la revelación del Dios de Jesucristo, tal como se revela en la Biblia, puede ser Palabra y Espíritu capaces de dar nueva vida al cuerpo colectivo del clan, la tribu, la comarca y la comunidad. Aún en medio de la expropiación de las tierras heredadas de los antepasados, la Palabra se hace india para alimentar las esperanzas, las resistencias y la vitalidad colectiva de diferentes grupos étnicos que buscan alternativas a los procesos aculturadores.

No todos comparten esta actitud, y algunos la combaten abiertamente, porque identifican la conversión a la fe cristiana con la pérdida de su identidad cultural. Sin embargo, al hacerse india, la Palabra de Dios irrumpe en una historia en la que resuenan mil voces, con sus simbologías, sus celebraciones, sus ritos sagrados y sus costumbres ancestrales, que no solo pertenecen al ámbito de lo religioso, sino que estimulan la decisión político-histórica de no dejarse asimilar por modelos desculturizadores o deshumanizantes. Esta demanda de los pueblos originarios se hace oír cada vez con más fuerza en instancias internacionales y crea espacios de discusión y maduración que también incluyen la necesidad de diálogo con las tradiciones bíblicas. De ahí la enorme res-

ponsabilidad de los teólogos indios, llamados a desempeñar un papel de capital importancia en este proceso de inculturación de la fe.

La defensa de la ecología. Otro problema de incalculables proporciones es el constante deterioro de la calidad de vida debido a la contaminación del medio ambiente. Además de las persistentes depredaciones de los bienes naturales no renovables, están las ciudades puestas más al servicio de los automóviles que de las personas. Esta realidad mantiene a los automovilistas en un estado de permanente tensión, despierta la agresividad y provoca graves alteraciones nerviosas. Como forma de protesta simbólica contra esa situación, la ciudad de París propuso declarar el 22 de septiembre «día mundial sin automóvil». A este movimiento adhirieron otras ciudades, preocupadas por encontrar nuevas alternativas para el problema de los transportes masivos. Pero en las grandes urbes sería imposible abstenerse por completo del uso del automóvil sin paralizar la casi totalidad de las actividades públicas y privadas. Por eso esta práctica simbólica se ve como una utopía con escasas posibilidades de aplicación.

La recuperación económica. Otro signo de esperanza es el notable crecimiento económico de algunos países. Como lo señala oportunamente el sociólogo Alain Touraine, habíamos perdido la costumbre de hablar de Latinoamérica en términos de crecimiento y desarrollo. Las desigualdades sociales y la deuda externa acaparaban de tal modo nuestra atención, que no dejaban ver los considerables índices de crecimiento y las transformaciones que se están produciendo casi por todas partes.

Dado que América Latina no es, en absoluto, una región prioritaria para Estados Unidos, el margen de iniciativa del continente resulta cada vez mayor, y es previsible que las compras masivas efectuadas por China seguirán impulsando el crecimiento.

Sin embargo, en muchos aspectos la situación no se presenta como tan halagüeña. Ante todo, es necesario ir más allá de las ventajas que ofrece una coyuntura favorable y mejorar el funcionamiento de las economías, a fin de equilibrar la terrible desigualdad entre ricos y pobres, que es uno de los principales obstáculos para llevar a cabo una transformación duradera. Además, no es menos urgente dotarse del equipamiento necesario para avanzar en el campo de la investigación y de la producción. De lo contrario, no quedará otra alternativa que seguir exportando materias primas a cambio de los productos de alta tecnología traídos del extranjero.

La reforma de la ONU. En un ámbito mucho más influyente, la Santa Sede ha reafirmado abiertamente la necesidad de una institución como la Organización de las Naciones Unidas y

ha exigido al mismo tiempo su reforma, de acuerdo con los desafíos de la época. La ONU no es ciertamente un supergobierno. Es más bien el resultado de la voluntad política de cada uno de los países miembros, y está sometida, como toda organización humana, a los desgastes producidos por el transcurso del tiempo. En consecuencia, hoy se hace sentir la necesidad de una profunda renovación, más atenta a las exigencias reales de los pueblos que a los equilibrios del poder. De ahí que la Santa Sede, haciéndose eco y portavoz de un clamor mundial, haya reclamado a los representantes de las naciones, una y otra vez, la creación de una institución moderna, «capaz de tomar determinaciones y de hacerlas respetar».

Entre las propuestas de reforma figura la necesidad de instituir los instrumentos jurídicos internacionales para el desarme y el control del armamento, para la lucha contra el terrorismo y el crimen transnacional, y para la promoción humana de los pueblos más devastados por el sida, el hambre y la mortalidad infantil. De un modo especial se ha reclamado una cooperación más estrecha y efectiva entre las Naciones Unidas y los organismos regionales, a fin de resolver las situaciones conflictivas. En tal sentido, la Santa Sede muestra decididamente favorable a la creación de un organismo internacional (la *Peacebuilding Commission*), que debería planificar y poner en práctica una audaz y ambiciosa estrategia para superar todos los generadores de conflictos étnicos, económicos y políticos.

Este urgente reclamo ha estado presente de manera constante en el magisterio de todos los últimos Papas. Pablo VI instituyó el primer día de cada año como «Jornada mundial de la paz», a fin de promover la convivencia pacífica de todos los pueblos. Juan Pablo II reiteró ese reclamo en sus discursos de comienzos del año, y lo mismo hizo Benedicto XVI en su mensaje para la Jornada mundial de 2006 (*En la verdad, la paz*).

La paz, dice el Papa, es un anhelo imborrable en el corazón de cada persona, por encima de las identidades y diferencias culturales, pero ese anhelo se ve constantemente defraudado por las situaciones de violencia que se viven en todo el mundo. El terrorismo nihilista y fundamentalista, con sus amenazas y actos criminales, mantiene al mundo en un estado de ansiedad e inseguridad. Existen todavía sangrientas contiendas fratricidas y guerras desoladoras que siembran lágrimas y muerte en vasta regiones de la tierra. Algunos países pretenden garantizar su seguridad por medio de las armas atómicas; hay situaciones en las que el conflicto, encubierto como el fuego bajo la ceniza, puede estallar de nuevo con destrucciones de imprevisible magnitud, y la producción de armas cada vez más letales parece no tener fin.

La Iglesia, fiel a su misión, no deja de proclamar el Evangelio de la paz y de animar a quienes se dedican a promover la justicia y la solidaridad, sin olvidar que la paz auténtica y verdadera tiene que estar construida sobre la roca de la verdad de Dios y la verdad del hombre.

En cuanto a la Organización de las Naciones Unidas, ha sido creada en 1945, al final de segunda guerra mundial, con el fin de salvaguardar y promover la paz y los derechos humanos en el mundo. Pero en los últimos años ha fracasado dramáticamente en el logro de estos fines, al quedar totalmente relegada por las grandes potencias a la hora de los conflictos y de los abusos contra la dignidad de las personas. Por tanto, es un imperativo de la historia presente su renovación institucional y operativa, para que llegue a ser un instrumento cada vez más eficiente en defensa de la justicia, la solidaridad y la paz.

Un nuevo contrato moral

La expresión «contrato moral» se ha utilizado con fines políticos, pero la realidad significada trasciende los límites de los procesos electorales o de los programas partidarios y ha pasado a ser la condición indispensable para el saneamiento radical de la sociedad. Las razones de esta necesidad son múltiples y variadas, pero en última instancia se reducen a una sola: el alarmante déficit del sentido moral que se comprueba tanto en la vida pública como privada.

En el dominio *público*, el declarado divorcio entre la moral y la política ha dado rienda suelta a un maquiavelismo negado en teoría pero practicado con el mayor descaro. El ejercicio del poder, en sus distintos niveles jerárquicos, no se comprende como un medio al servicio del bien común, sino como un fin en sí mismo; el accionar político se fija sus propios fines, casi siempre al margen de la voluntad popular, y no se regatean los medios para llevarlos a cabo a cualquier precio. Como lógica consecuencia, la conciencia de la obligatoriedad ética frente a la cosa pública se diluye y se extiende a todos los sectores de la población, hasta volverse casi inexistente.

En el ámbito *privado*, el creciente individualismo afirma por encima de todo la libertad personal, sin reconocer como contrapartida necesaria la responsabilidad moral y social. Por otra parte, en el contexto de la sociedad pluralista no existe una ética que sirva de referente común, y la falta de compromiso con una escala elemental de valores, compartidos por todos, se traduce inevitablemente en un relativismo anárquico, que desata la agresividad y la violencia, engendra inseguridad y hasta puede convertirse en un peligro para la supervivencia.

En esta sociedad demasiado móvil y con una manifiesta tendencia al escepticismo, el *compromiso fuerte* (político, amoroso, laboral) ha sido reemplazado por la *tibieza de la conectividad*. Al militante ha sucedido el simpatizante, al juramento eterno la *implicación* súbita y más bien ocasional. De hecho, lo más característico y paradójico de la cultura posmoderna es que la gente se compromete muchos menos, pero al mismo tiempo no duda en *implicarse* cada vez más. Esta implicación se vierte algunas veces en los voluntariados, otras en las huelgas y manifestaciones callejeras (contra la pobreza, la falta de trabajo, la contaminación ambiental), en los eventos deportivos, en defensa de la igualdad sexual o incluso en convocatorias religiosas, como las peregrinaciones a los santuarios. Implicarse sustituye a comprometerse; la sensibilidad le ha ganado la batalla a la abstracción ideológica. Pero son muy pocos los que renuncian a su individualidad y a su independencia personalista.

Por otra parte, la cultura predominante tiende a plantear todos los problemas en términos de beneficio material para el individuo, la empresa o el propio partido. La sociedad se convierte así en un mercado donde el otro se percibe ante todo como competidor y donde en nombre de la ganancia todo está permitido. De este modo, el maquiavelismo instalado en el campo político se extiende a la esfera de la economía y del comercio, con el consiguiente perjuicio para los más indefensos.

Las condiciones elementales de un «contrato moral»

Este cuadro de situación es sin duda demasiado somero, pero basta para discernir cuáles han de ser las características básicas de un auténtico «contrato moral». Primero de todo, el pluralismo ético reinante en la actualidad tiene que admitir un referente común de derechos, responsabilidades y valores universales.

Por encima de cualquier diferencia étnicas y cultural, debe primar el principio establecido en la *Declaración de los derechos del hombre*, votada en París el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea general de las Naciones Unidas, reunida en sesión plenaria: «Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y de conciencia y deben actuar recíprocamente con espíritu de fraternidad»².

La mención en este contexto del «espíritu de fraternidad» puede interpretarse como una referencia anticipada a la «ética de la solidaridad», cuya elaboración y puesta en práctica es uno de los imperativos más perentorios que afronta la sociedad contemporánea. La solidaridad, en efecto, es una exigencia directa de la fraternidad humana y la base de todo auténtico

co contrato moral, siempre y cuando la solidaridad no se entienda como «un sentimiento superficial por los males de tantas personas cercanas o lejanas», sino como «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos nos sintamos verdaderamente responsables de todos» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 61).

Por supuesto, la cultura de la solidaridad presupone el concepto de igualdad. Pero no se reduce simplemente al reconocimiento del otro en su alteridad, sino que implica la opción de asumir como propias sus necesidades e indigencias, hasta el punto de constituir un estilo de vida que sea la concreción histórica del amor al prójimo. Por tanto, no puede comprometer de manera excluyente a un determinado sector de la sociedad, sino que no impone ni se impone límites. Hay (o debería haber) una solidaridad de los pobres entre sí y de los ricos con los pobres, entre los que producen fuentes de trabajo y los trabajadores que se benefician de ellas³.

En una palabra: la solidaridad es el lazo de unión indispensable para una auténtica humanización de la vida. Toda forma de convivencia establece relaciones entre los miembros del grupo social, y solamente en un grupo solidario resulta viable la realización de las personas en su vocación personal, en su dimensión comunitaria y en la pluralidad de sus elecciones posibles. El ideal de una conducta solidaria es el amor irrestricto, que se entrega generosamente y de manera incondicional, como Jesús, «el hombre para los demás». Pero como no todos están dispuestos a una entrega total, se debe aspirar al menos, como mínimo indispensable, a la búsqueda de una coincidencia entre el bien personal y el bien de todos.

Consiguientemente, el contrato moral debe tener como base el reconocimiento colectivo (o por lo menos mayoritario) de una «ética de lo indispensable», es decir, de una conducta y un modo de vida dispuestos a respetar los derechos más elementales del prójimo (a la vida, a la integridad física, a la educación, a la propiedad, al buen nombre), sin necesidad de entrar en controversias ideológicas y religiosas, que con demasiada frecuencia han llevado y llevan a la confrontación y el conflicto.

Esta «ética de lo indispensable», en cuanto propuesta a una sociedad pluralista y respetuosa de las diferencias étnicas y religiosas, puede caracterizarse como «laica». Sin embargo, es imposible no tener en cuenta que su autonomía es solo relativa, porque en América Latina (como en todo el mundo occidental) la conducta moral conserva siempre las huellas de su pasado religioso, y tiene que recurrir a ellas, directa o tácitamente, cuando pretende fundamentar cuestiones tan esenciales como los derechos humanos, la libertad de concien-

cia, la fraternidad universal o la solidaridad con los más desprotegidos (sin excluir a los todavía no nacidos).

Aunque se trate de ignorarla o aun de negarla, la razón de esta necesidad es muy simple. Como lo ha señalado repetidamente Michel Foucault, la filosofía moderna (incluido el mismo Kant) ha fracasado en su intento de crear una moral puramente racional, porque en el campo ético no hay un paso lógico que conduzca necesariamente de una proposición de hecho (esto «es» así) a un imperativo de contenido moral (por este motivo, «debes comportarte así»). En el ámbito religioso, por el contrario, esta distinción no tiene cabida, ya que la percepción de «lo sagrado» es inseparable de ciertos preceptos normativos, que asocian la conducta ética con sus afirmaciones sobre la realidad descubierta a través de la experiencia religiosa o reconocida como objeto de una revelada divina.

Por eso se puede incluir en este contrato la llamada «regla de oro», que distintas tradiciones religiosas han formulado de distintas maneras: desde Confucio: «Lo que no deseas para ti, no lo hagas a los demás seres humanos», hasta el principio establecido por Jesús en el Sermón de la montaña: «Todo lo que deseen que los demás hagan por ustedes, háganselo ustedes a ellos: en esto consiste la Ley y los Profetas» (Mt 7,12; Lc 6,31).

Esta regla se encontraba en la Biblia ya antes de Jesús: «No hagas a nadie lo que no te agrada a ti», aconsejaba a su hijo el padre de Tobías (Tob 4,15). Y el célebre maestro fariseo Hillel insistía en lo mismo: «No hagas a los otros lo que no quieres que te lo hagan a ti. Esta es toda la Ley. ¡Ve y apréndelo!» (*Talmud de Babilonia*, tratado *Shabbat*, 31a). Otros testimonios de la misma regla se vuelven a encontrar en varios autores paganos, como Heródoto, Isócrates y Séneca. Pero el modo como la enuncia Jesús se distingue por su formulación positiva, como queriendo dar a entender que no basta con dejar de hacer a los demás lo que uno considera indeseable para sí mismo. Es preciso dar un paso más, y tomar la iniciativa, como lo hizo él mismo, de pasar haciendo el bien (Hch 10,38).

La alternativa de Jesús

En la concepción y puesta en práctica de este contrato moral, el cristiano no puede prescindir del camino alternativo trazado por Jesús.

Jesús vivió en una sociedad que atravesaba por una profunda crisis. La población de Galilea sabía lo que era ser vasallos de un imperio construido sobre la violencia y la opresión. Ya llevaba muchos años sometida a la Roma imperial y a la explotación por parte de sus clases dirigentes. El emperador podía llamarse

Augusto o Tiberio, el gobierno local podía estar en manos de Herodes, de su hijo Antipas o de Poncio Pilato, pero el resultado era siempre el mismo: al lado de lujosas construcciones e imponentes fortalezas, luchaban por sobrevivir familias de campesinos empobrecidos, mendigos hambrientos, leprosos, esclavos fugitivos, vagabundos y prostitutas que nada podían esperar de sus reyes y emperadores. En tales circunstancias, el pueblo vivía en la ardiente expectación de un acontecimiento decisivo, de una intervención de Dios que diera un vuelco radical a una situación que se hacía cada vez más intolerable.

Para sobrellevar la penuria presente, los diversos grupos judíos (los fariseos, la comunidad de Qumrán, los visionarios apocalípticos y los movimientos de resistencia a Roma) proponían distintos caminos: la estricta observancia de la Ley mosaica, la huida al desierto, la anhelante espera del fin de este mundo o el recurso a la violencia.

Jesús, en cambio, abre un derrotero por completo inusitado. Él no se pone de parte del pueblo elegido para aniquilar a los paganos, ni de parte de los justos en contra de los «pecadores». Su proyecto absolutamente original era anunciar la llegada del *Reinado de Dios*, entendido esencialmente como la irrupción de la compasión en el mundo. Dios es bondad sin límites, y lo que realmente importa es introducir su amor, su compasión y su bondad y hacerlos extensivos a todas las relaciones humanas.

La implantación en la sociedad de este nuevo dinamismo requería criticar los pseudovalores que se habían arraigado profundamente en la conciencia social y sustituirlos por actitudes y modos de vida diametralmente opuestos: el amor a los enemigos, la solidaridad con los excluidos, la infinita compasión hacia los que sufren. La clave de la predicación y de las acciones de Jesús no eran el pecado o la ley, sino el sufrimiento generado por la falta de compasión; su mayor preocupación procedía de la marginación y el sufrimiento padecidos por los pobres, los enfermos y los agobiados por el mal. Los Evangelios no presentan a Jesús recorriendo los poblados de Galilea en busca de pecadores para convertirlos de sus pecados. No porque no le preocupara el pecado, sino porque el pecado que opone mayor resistencia al Reinado de Dios es aumentar el sufrimiento infligido a los demás o tolerarlo con indiferencia.

Lo que provocó más escándalo y hostilidad hacia Jesús fue su manera de acercarse a los pecadores. Ningún profeta se había acercado a ellos con esa actitud de amistad y simpatía. Juan el Bautista había denunciado los pecados, había proclamado el inminente castigo divino y había introducido un rito de penitencia para hacer que el pueblo obtuviera el per-

dón de sus pecados. Pero su actuación no había escandalizado a nadie, porque, al fin de cuentas, eso y no otra cosa era lo que se podía esperar de un profeta.

Jesús, por el contrario, rompió con un inverterado prejuicio. No se acercó a los pecadores en nombre de un Dios iracundo y justiciero, sino de manera amistosa y acogedora, en nombre de un Padre misericordioso y compasivo. Sobre todo, se atrevió a compartir la mesa con ellos, sabiendo que ese gesto provocativo suscitaría el escándalo y las críticas de sus adversarios. Y lo hizo intencionalmente, para anunciar con sus acciones, y no solamente de palabra, que *no son los sanos los que tienen necesidad del médico, sino los enfermos* (Mt 9,12).

Sus críticos comprendieron de inmediato la lección que Jesús les daba. No se come con cualquiera; compartir la mesa con alguien implica confianza y amistad, y por eso cada uno come con los suyos. Por este motivo, la comida en común era el signo más evidente de la solidaridad de Jesús con los marginados y los excluidos. Él no excluía a nadie. Su mesa estaba abierta a todos, para que todos cambiaran su modo de vida y se compenetraran de su mismo espíritu.

Por tanto, no es de extrañar que Jesús, al enviar a sus discípulos, no les haya encomendado la misión de celebrar un determinado culto o de predicar una nueva teología. La misión que les encomendó estaba destinada primordialmente a sanear la sociedad: *Proclamen que el Reino de Dios está cerca; curen a los enfermos, resuciten a los muertos, purifiquen a los leprosos, expulsen a los demonios. Den gratuitamente lo que recibieron gratuitamente* (Mt 10,7-8).

En repetidas ocasiones los Evangelios utilizan un verbo que suele traducirse por «sentir compasión» o «compadecerse» (gr. *splanjnzomai*). Esta traducción es correcta, pero en el contexto de los relatos evangélicos el verbo sugiere mucho más que la idea del natural sentimiento de lástima que suele experimentarse a la vista de un pordiosero, de un niño abandonado o de una persona desdichada. De hecho, los evangelistas emplean este verbo en situaciones de extrema emoción, cuando se experimenta una compasión que conmueve hasta lo más íntimo de las entrañas. Se trata, por lo tanto, de una reacción visceral, de lo más entrañable que puede experimentar el ser humano sensible.

Es la conmoción que experimenta el padre del hijo extraviado cuando advierte que él vuelve a su casa (Lc 15,20), o el samaritano que ve a un hombre caído al borde del camino y, lleno de compasión, hace todo lo que está en sus manos para salvarle la vida (Lc 10,33).

A partir del significado de este verbo, se comprende mejor la orientación que Jesús dio a su comportamiento y a su vida entera. Él reaccionó visceralmente ante la gente que desfallecía

de hambre (Mc 6,34; 8,2); ante el leproso que se le acercó y al que tocó con su mano, transgrediendo la ley que declaraba impuro al enfermo y lo obligaba a vivir al descampado (Mc 1,41); ante la mujer viuda que iba desconsolada a enterrar a su único hijo (Lc 7,13), y ante los dos ciegos que pedían limosna al borde del camino y que corrieron a su encuentro para que se compadeciera de ellos (Mt 20,34; cf. 20,29).

La compasión de Jesús por los padecimientos de la gente pone bien de manifiesto que frente a la «mística de ojos cerrados», propia de Buda y de algunas espiritualidades orientales, Él propone una «mística de ojos abiertos». La primera bucea en el interior de uno mismo en busca de paz y serenidad, o para liberarse de una pena o de un dolor muy intenso; la segunda apela a la responsabilidad personal y colectiva, a fin de abrir los ojos a la realidad y mitigar el dolor de los demás. Por eso, cuando los discípulos de Juan plantean a Jesús la pregunta decisiva: *¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otros?*, él no hace otra cosa que apelar al testimonio de sus propias acciones: *Vayan y cuéntenle a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven y los inválidos caminan; los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia. Y dichoso quien no se sienta defraudado por mí* (Mt 11,2-6).

Es lo mismo que expresa el cuarto Evangelio en una simple frase que lo dice todo: *Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia* (Jn 10,10).

Una posible objeción

Puede parecer sorprendente que en la propuesta de un contrato moral para toda una sociedad se incluya la referencia anterior a «la alterativa de Jesús». Si este pacto solidario debe comprometer incluso a las personas que pretenden vivir al margen de toda profesión religiosa, será preciso encontrar líneas de convergencia que trasciendan los marcos confesionales. Pero el hecho es que dos mil años nos separan de Jesús, y sin embargo el paso del tiempo no ha logrado borrar el atractivo de su persona y la fuerza de sus acciones y palabras. Hoy las filosofías, las ideologías, la política e incluso las religiones experimentan una crisis profunda. Sin embargo, la persona y el mensaje de Jesús siguen llamando a la renovación interior, a una vida más digna y a una conducta más generosa y solidaria con las necesidades del prójimo (cf. Lc 10,29-37).

También es un hecho, aunque no siempre reconocido, que Jesús no pertenece solamente a los cristianos. Él es «patrimonio de la humanidad», y sería una verdadera tragedia que su Evangelio cayera por completo en el olvido o quedara relegado exclusivamente al ámbito de las iglesias. Porque la marcha del mundo cam-

biaría radicalmente si el Reinado de Dios, tal como lo proclama la Buena Noticia de Jesús, se convirtiera en el eje vertebrador de las culturas, de las políticas y de las religiones. Jesús sería entonces el «alma» de un mundo globalizado menos conflictivo, más esperanzado y más solidario.

Por encima de todo se pondría en evidencia la incondicional solidaridad de Jesús con todos los oprimidos y las víctimas de la historia, como lo muestran de un modo especial los últimos momentos de su vida terrena. En Getsemaní, él sintió angustia ante la inminencia de la muerte y experimentó una dramática lucha interna con la voluntad del Padre. Allí supo también lo que significa ser víctima de la traición y verse abandonado por sus amigos más entrañables, para ser luego expuesto al odio de la turba, condenado a una muerte injusta y clavado en el madero del Calvario, donde compartió hasta el extremo el destino de los más abandonados.

La resurrección hizo ver «al tercer día» que Dios estaba de parte de su Hijo aún en el momento de mayor abandono. Los distintivos del sufrimiento —las heridas de las manos y la lla-ga del costado— se convirtieron entonces en signos de la identidad del Resucitado con el Jesús de la historia y en signos de salvación (cf. Jn 20,27).

Finalmente, no hay que olvidar que Cristo murió también por los maquinaron y ejecutaron su muerte. Por eso la fe en Jesucristo se aferra a la esperanza en una reconciliación universal y deja abierta a todos la perspectiva de la salvación.

¿Es utópica la propuesta de un nuevo contrato moral?

Una de las características del mundo posmoderno es la conformación de públicos que piensan y sienten en conformidad con los criterios más diversos. Esta disparidad es tal, que parecería por completo utópica la pretensión de instaurar una escala de valores universales, compartidos por el conjunto de la sociedad. De ahí la pregunta que se impone inevitablemente: ¿cómo movilizar a un importante sector de la población para hacer efectivo un contrato moral que sea realmente representativo de la voluntad popular?

Obviamente, sería imposible responder a esta pregunta sin arriesgar previsiones demasiado presuntuosas y sin conocer a fondo todos los factores que actúan o influyen en el imaginario colectivo, hasta el punto de lograr que un determinado proyecto de sociedad se convierta en algo más que en una mera utopía o en un deseo ilusorio.

1. La experiencia histórica muestra que hasta ahora el *voto* ha sido insuficiente para

hacer efectivo un auténtico pacto moral. De ahí los debates sobre la decadencia de los partidos y sobre su casi completa inoperancia fuera de los procesos electorales. Los partidos, en efecto, ya casi no proponen programas de gobierno. Su retórica se resuelve en un discurso incapaz de movilizar realmente a la sociedad, o, peor aún, se desvinculan de los intereses comunes y se transforman en maquinarias para la repartición de empleos y prebendas entre su infaltable clientela. En tales condiciones, es difícil pensar en los partidos como formadores de madurez política y promotores de un auténtico compromiso social.

2. Un elemento cada vez más fundamental para la consolidación de un nuevo contrato moral han de ser indudablemente los *medios masivos de comunicación*. Sin el respaldo efectivo de los medios, sería del todo imposible asegurar el reconocimiento de los valores indispensables para constituir una cultura solidaria. Esta participación debería ser, a un mismo tiempo, formadora de la conciencia colectiva y crítica de las situaciones contrarias a los requerimientos del bien común. Sin embargo, está demostrado que los medios masivos, especialmente la televisión, se muestran poco propensos a comprometerse realmente en una tarea de esa envergadura. Los intereses financieros están por encima de todo otro interés, y fuera de unos pocos programas de contenido cultural o educativo, el conjunto de la programación se caracteriza por su falta de buen gusto y apunta a promover, directa o indirectamente, toda suerte de antivalores (la competencia, la vanidad, la frivolidad o el desborde sexual).

3. La creciente importancia del conocimiento en el proceso productivo ha puesto en evidencia la centralidad de la *educación* para incorporarse creativamente en las nuevas formas de trabajo y aspirar a una cierta movilidad ocupacional. Una educación idónea posibilita el acceso a trabajos inteligentes y a la participación en las redes por las que circula el conocimiento. Carecer de ella equivale a recluirse en el analfabetismo cibernético, a ignorar las nuevas formas de gestión y a privarse de gran parte del intercambio cultural. Por tanto, es necesario aprender más y, sobre todo, aprender de manera distinta.

Sin embargo, es indudable que el proyecto educativo tradicional, visto desde una perspectiva más comprehensiva, adolece de un manifiesto reduccionismo (por no decir incompetencia) en lo que respecta a la formación y afianzamiento de la responsabilidad ciudadana, del espíritu solidario y del compromiso social. La herencia intelectualista y enciclopédica derivada del Iluminismo la lleva a tratar de imponer una racionalidad uniforme y una serie de contenidos que no tienen en cuenta las culturas locales, las particularidades étnicas y

el necesario respeto de las diferencias en una sociedad pluralista. Menos aún se ocupan de complementar el disciplinamiento automático y memorístico en determinadas asignaturas con el ejercicio de una autonomía moral responsable.

Aunque puede ponerse en duda que los procesos educativos sean capaces de producir estos cambios en un plazo más o menos breve, lo cierto es que hoy se han invertido las relaciones. Lo mismo que en el nuevo campo laboral, el factor determinante ya no es la cultura modelada por la educación, sino la educación interpelada desde la cultura. Esta nueva relación mina las formas homogeneizantes de la transmisión del conocimiento y cuestiona los referentes históricos que rigieron la educación durante siglos. Como lógica consecuencia, la participación colectiva en un nuevo contrato moral resultará imposible sin un cambio de paradigma en los procesos educativos.

A pesar de todo, existen repartidas un poco por todas partes muchas y muy variadas semillas de utopía, que muestran, cada una a su manera, que es posible otra forma de vida y de transformación de la realidad. Son diversos movimientos sociales y hasta un cierto número de «profetas» (como la Madre Teresa de Calcuta), que de formas muy variadas nos remiten a esa referencia utópica. Los partidos políticos no siempre se manifiestan sensibles a tales experiencias, pero el fondo de utopía presente en la política tendrá que comprender que no todo se resuelve en la dimensión de lo «macro», y que un aspecto esencial de su misión es ayudar a descubrir y a promover esos pequeños gérmenes cargados de futuro. Son muchas veces semillas anónimas, que se animan a recorrer caminos inéditos con la esperanza de llegar a un futuro mejor.

El desafío de la inculturación del cristianismo

Cada grupo histórico posee una idea concreta de su propia existencia y de sus propios valores. La índole de estos valores debe entenderse en un sentido muy amplio. No se trata únicamente de los valores formulados por los moralistas como instancias normativas, sino de las valoraciones y apreciaciones concretas que se manifiestan en el comportamiento práctico de las personas y que condicionan sus actitudes respecto de las realidades más inmediatas y cotidianas: el trabajo, la familia, el poder, la propiedad, el accionar político. Una herramienta, por ejemplo, no tiene utilidad práctica mientras no se le reconoce un valor y se aprende a utilizarlas con una finalidad determinada. En el plano intercultural, ciertas prácticas religiosas de las comunidades consi-

deradas «primitivas» pueden parecer carentes de sentido o ser un simple objeto de curiosidad para los miembros de otras sociedades, en especial de las altamente industrializadas. O, lo que mucho más grave, la historia contemporánea da testimonio de las barreras creadas por las diferencias culturales entre pueblos y naciones que se resisten a reconocer y apreciar los valores vigentes en sociedades distintas de la propia, llevando el grado de intolerancia hasta el punto de provocar esos «conflictos de las culturas» que muchas veces se han visto agravados por las contradicciones de la globalización.

En este nivel profundo de las evaluaciones y las valoraciones colectivas (no siempre del todo conscientes) se encuentra el más auténtico rasgo distintivo de toda cultura, o lo que se ha dado en llamar su «núcleo ético-mítico». Cada grupo histórico tiene en efecto su propio *ethos*, es decir, su modo singular de vincularse con la tierra, con los otros grupos humanos y con la historia en general. Se trata, por tanto, de una singularidad cultural que tiene raíces tan profundas como el uso de una misma lengua, la memoria colectiva de un pasado común, la mayor o menor apertura al influjo exterior, y una tradición compartida que proviene de un pasado remoto, que se expresa simbólicamente y que por eso mismo resulta difícilmente conceptualizable.

Solamente cuando se logra vislumbrar algo de estas raíces profundas se logra penetrar en uno de los aspectos más misteriosos de la existencia histórica del hombre como ser cultural. Y siempre que a esta aprehensión se suma la comparación de diversas culturas, se pone de manifiesto una realidad digna de la mayor atención. Por una parte, cada cultura se caracteriza por su *ethos* peculiar; por la otra, en ninguna parte se encuentra un *ethos* universal. Al contrario, desde el momento en que la humanidad empezó a desarrollar su propia trayectoria a través del tiempo, se diversificó cada vez más en agrupaciones distintas, que se expresaron en una diversidad de lenguas, vivieron una enorme variedad de experiencias morales y practicaron distintas religiones. O para decirlo todo de una vez, las culturas humanas son insuperablemente plurales, como lo muestran incluso las versiones bíblicas de la división de las lenguas (cf. Gn 11,1-9) y de la multiplicidad cultural de las naciones (cf. Gn 10,1-32).

Sin embargo, pluralidad no es lo mismo que incomunicación. Como lo advierte el prólogo al libro del Eclesiástico, el nieto de Jesús Ben Sirac pudo traducir al griego las reflexiones sapienciales que su abuelo había escrito en hebreo, aun sabiendo que *lo expresado en hebreo no conserva la misma fuerza cuando se lo traduce a otra lengua*. Este es un buen testimonio de las dificultades que plantea toda traducción, sin duda una práctica riesgosa pero

no por eso imposible. Todos los seres humanos hablan, pero no todos lo hacen en el mismo idioma, y la diversidad idiomática impone constantemente la necesidad de la traducción.

De hecho, siempre se ha traducido. Hoy esa tarea está reservada a traductores más o menos profesionales, pero desde la más remota antigüedad han existido embajadores, viajeros, escribas, mercaderes y espías bilingües o políglotas, lo cual presupone en cada locutor la aptitud para aprender a expresarse en otras lenguas, distintas de la materna. En virtud de esa capacidad, es posible la comunicación entre personas de distintas culturas. Y en cada buena traducción se pone en evidencia una realidad doblemente significativa: por una parte, la posibilidad de comprender lo que otra persona dice o escribe; por la otra, la de transmitir el mismo contenido en una lengua distinta⁴.

Al mismo tiempo, toda persona que pretenda comunicarse con otra tiene que plegarse de algún modo a los criterios de credibilidad y de verificación que su interlocutor reconoce como válidos. Este principio, cuya presencia es obvia hasta en la más simple comunicación interpersonal, vale mucho más para el diálogo intercultural. La razón está en que el encuentro con una cultura extranjera implica el desplazamiento del propio campo cultural a otro, y el verdadero intercambio exige de los interlocutores un notable esfuerzo de comprensión, que pone en tela de juicio cualquier forma de etnocentrismo. En otras palabras, el diálogo auténtico lleva al reconocimiento de nuevos valores y a una capacidad de acogida que no podría realizarse sin una cierta alteración de la cultura original de cada una de las partes.

La ley de la comunicación humana se impuso desde el principio al universalismo de la predicación evangélica y no permitió que el cristianismo se mantuviera aferrado a una *veritas hebraica* preestablecida y expresada de una vez para siempre. Al contrario, basta con leer las cartas paulinas o el evangelio de Juan para ver cómo fue necesario reafirmar la verdad cristiana en diálogo con lo otro, con lo griego, con los gentiles.

Esta necesidad de inculturar la fe en la vida de los pueblos, que ha sido una constante en la historia del cristianismo, persiste hoy en día con la misma o mayor urgencia que ayer. Pero la situación presente ya no es la misma que en los orígenes del cristianismo. La Iglesia se enfrenta hoy con un mundo que le plantea una serie de preguntas inquietantes y no siempre fáciles de responder. Tales preguntas no constituyen necesariamente una amenaza para la fe, pero le proponen un desafío al que no puede dejar de responder.

Ante todo, es preciso tener en cuenta el desplazamiento de las perspectivas. En la época preconiliar, la cuestión versaba sobre la adaptación de las estructuras eclesiales, la ne-

cesidad de abrirse a los grandes problemas sociales contemporáneos y la renovación del culto litúrgico, ya que la liturgia, junto con la actividad misionera, ha sido siempre una importante matriz de la fe y de su expresión simbólica y lingüística, tan ostensible en los escritos del NT como en las definiciones conciliares, en la práctica litúrgica, en la predicación a los pueblos aún no evangelizados y en la reflexión teológica.

Hoy, en cambio, el centro del problema ya no radica en aquellas cuestiones, porque el Concilio, particularmente en la constitución *Gaudium et Spes*, ha dado pruebas del esfuerzo realizado para entrar en diálogo con la cultura contemporánea. Y aunque este diálogo se continúa practicando en cierta medida, la situación se ha visto agravada en el período postconciliar por numerosos impugnaciones. En particular, las que proceden del moderno pensamiento crítico, de la sociedad secularizada, del descrédito de las instituciones, de las migraciones masivas, del individualismo creciente, del reavivamiento de antiguas religiones y del surgimiento de nuevas potencias políticas y económicas ajenas o incluso contrarias al cristianismo.

En este nuevo contexto sociocultural, la finalidad primordial de la evangelización no puede ser otra que la conversión personal, es decir, la penetración del Evangelio en la conciencia individual, en los criterios de juicio y en las líneas de pensamiento que son las fuentes inspiradoras de la vida de cada individuo. Pero no es menos importante tener presente que toda vida humana se desarrolla en el marco social de una determinada cultura. Por tanto la vida cristiana, particularmente en las sociedades fuertemente influenciadas por los medios masivos de comunicación, sería difícilmente practicable de manera plena en un ambiente abierta o veladamente adverso a los valores del evangelio. La cultura, en efecto, es el clima espiritual en el que las personas viven y actúan, y sería imposible que su salud espiritual no dependa en gran medida del aire que respiran.

Por lo tanto, la evangelización no puede consistir solamente en la transmisión de un saber, sino que debe apuntar a lo que se ha dado en llamar la «inculturación» del cristianismo, es decir, al esfuerzo para encarnar los valores del Evangelio en todas las estructuras de la sociedad (es decir, en la política, la economía, la educación, el arte, el trabajo y, sobre todo, en el interior de cada hogar, convertido en iglesia doméstica).

Es verdad que el Evangelio trasciende las fronteras de las distintas culturas. Pero nadie vive históricamente sin una determinada expresión cultural, y la universalidad del mandato misionero exige que la predicación esté siempre abierta al diálogo con otras culturas,

en las que la vivencia de una misma fe tomará nuevas e insospechadas formas de expresión teológica, artística, litúrgica y comunitaria, de acuerdo con la idiosincrasia de cada pueblo. Por consiguiente, no cabe admitir como una posibilidad real, y mucho menos ideal, cualquier intento de presentar la Buena Noticia en una forma pretendidamente supracultural. El Evangelio, en efecto, es tan rico y a la vez tan radical en sus exigencias, que ninguna cultura sería capaz de encarnarlo en plenitud. Por este motivo, la experiencia salvífica y el reinado de Dios nunca tendrán una expresión plenamente adecuada en las condiciones de este mundo.

Sin despreciar las expresiones del cristianismo occidental, no hay que absolutizarlas ni usarlas como el único o el mayor criterio para la inserción del Evangelio en otras culturas o aun para reevangelizar la propia. El Espíritu trabaja más allá de las fronteras geográficas y culturales, y la Iglesia universal, gracias a su inserción en las iglesias locales, se siente estimulada a renovarse constantemente y a enriquecerse con nuevos valores en el ámbito de la evangelización, del culto, de la teología y de la caridad (*Redemptoris Missio*, 52).

Si es verdad que la Buena Noticia desarrolla todo su potencial cuando vive y se expresa en la pluriforme variedad de las culturas humanas, el desafío y el estímulo para los cristianos de hoy está en participar del diálogo intercultural y en comprometerse en la inculturación del Evangelio, confiados en la inspiración del Espíritu Santo que guía a la Iglesia de acuerdo con el proyecto salvífico de Dios. Más aún, por su inculturación en distintas áreas del mundo, la Iglesia no solo crecerá numéricamente, sino que también profundizará su comprensión del misterio de Cristo. Obviamente, los creyentes de las distintas regiones compartirán los elementos fundamentales de la fe cristiana y tendrán que adecuar su conducta a las normas del Evangelio. Pero la encarnación de la misma fe en distintas culturas pondrá de manifiesto en cada caso ciertos rasgos originales, como lo muestran incluso los escritos del NT, que atestiguan la existencia de un manifiesto pluralismo en la organización eclesial y en las tendencias teológicas de la Iglesia primitiva.

Es verdad que no podemos predecir ni controlar la forma que tendrá la Iglesia del futuro, ni sabemos en qué medida será pluriforme y multicultural en términos de espiritualidad, de teología y en el modo de relacionarse los cristianos con la sociedad. Pero es indudable que el camino de la inculturación dará un fuerte impulso al diálogo interreligioso, sobre todo, en los países de misión. Más aún, anclada en una tradición pluriforme, la Iglesia estará en mejores condiciones para dialogar con las demás religiones del mundo en los países

de misión, y con el mundo actual en los países ya evangelizados.

Hoy, como siempre, hombres y mujeres buscan afanosamente el bienestar, la liberación y la felicidad, y lo que la Iglesia les propone es el Evangelio de Jesús. ¿Cómo hacerles ver que Cristo es el verdadero libertador, que el Evangelio es un anuncio gozoso y que en el corazón del mensaje evangélico están las bienaventuranzas, cuyo estribillo «Felices...!», «Dichosos...!» se repite una y otra vez?

En un mundo desintegrado por toda clase de enfrentamientos y conflictos, hombres y mujeres manifiestan un inextinguible anhelo de unidad y de paz, y lo que Jesús les propone es el mandamiento nuevo del amor fraterno: «Les doy un mandamiento nuevo: ámense los unos a los otros. Así como yo los he amado, ámense también ustedes los unos a los otros. En esto todos reconocerán que ustedes son mis discípulos, en el amor que se tengan los unos a los otros» (Jn 13,34-35). «El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). ¿Cómo mostrarles que la verdadera solución de los problemas humanos no puede provenir de las guerras, de la carrera armamentista, de los odios raciales ni de los atentados terroristas, sino de la globalización de la solidaridad y del esfuerzo compartido para instaurar el reinado de Cristo, que es el reino «de la santidad y la gracia, de la verdad y la vida, de la justicia el amor y la paz»?

La función de la utopía

Casi ningún ser humano se siente plenamente satisfecho del mundo en que vive. Siempre hay uno o muchos motivos para sentirse insatisfecho, y de esa insatisfacción brotan los sueños de una sociedad mejor, con igualdad de oportunidades para todos y sin las contradicciones que ensombrecen el mundo y la vida presentes.

En unos casos, como en los mitos del retorno al paraíso, la fantasía crea mundos imaginarios que de inmediato se manifiestan irrealizables. En otros casos, como en el marxismo, la razón pura construye un mundo ejemplar y lo presenta como la verdadera realidad, o mejor aún, como el ideal que debe orientar el comportamiento de la sociedad hasta lograr que esa realidad ejemplar se haga efectiva. En esta concepción se agudiza la divergencia entre la realidad actual y las ideas puras, pero se tiene la firme convicción de que el ideal propuesto (la sociedad igualitaria y sin clases) es de hecho realizable.

Bajo distintas formas (humanismo, racionalismo, positivismo, progresismo, marxismo) la propensión a la utopía ha dominado la cultura occidental durante toda la época moderna. De la mano de la ciencia se esperaba avan-

zar hacia un futuro más promisorio, que ofrecería a todos la posibilidad de satisfacer hasta los deseos más íntimos. Obviamente, una simple mirada a la realidad obligaba a reconocer que esa meta era momentáneamente inalcanzable. Pero no se ponía en duda que la ciencia y la técnica no dejarían de proporcionar, a su debido tiempo, los medios para alcanzar los objetivos deseados. Así el *utopismo* quedó asociado al *ucronismo*, por la incertidumbre acerca del momento en que llegaría a concretarse ese futuro soñado.

Hoy la situación es otra. Las ideologías (según se dice) han perdido vigencia, y la posmodernidad ha proclamado, junto con el ocaso de las ideologías, el fin de las utopías. Los sueños de un futuro mejor para la humanidad se han desvanecido, y en su lugar ha surgido un mundo desencantado y pragmático. Un profundo desencanto se ha apoderado de amplios sectores de la sociedad, que expresan su falta de ilusiones según sea la posición que ocupan en el cuerpo social. Muchos pobres han perdido la esperanza de salir de la pobreza, y los círculos intelectuales se han hecho sensibles a la distinción entre lo que el hombre desea o proyecta y lo que puede efectivizar realmente. El ideal de una sociedad perfecta puede ser deseable pero es de hecho inalcanzable. La utopía es ciega a ciertos factores elementales de la vida (el egoísmo, los impulsos irracionales, las ambiciones desmedidas, el afán de dominio, los abusos, las rivalidades) que oponen una obstinada resistencia a la realización de los ideales más nobles. Por otra parte, en una sociedad perfecta la historia quedaría casi detenida y dejaría muy poco lugar para el cambio, para las revoluciones y el progreso.

Utópico es todo aquello que no está ni puede estar en ningún lugar. Sin embargo, un vago utopismo perdura aún en el imaginario colectivo, a causa de las sorpresas a que nos tienen acostumbrados la ciencia y la tecnología. Lo que ayer parecía imposible hoy se ha hecho realidad, y ya nadie se atrevería a negar que lo mismo podrá suceder en el futuro. Sin embargo, el optimismo de la utopía se ve contrarrestado permanentemente por un irrefrenable temor. Porque si bien es cierto que la ciencia avanza a pasos agigantados, la historia demuestra que esos avances evolucionan con frecuencia a espaldas de la sociedad y aun en desmedro de ella. Es decir, al mismo tiempo que acrecientan el bienestar, comportan peligros tan evidentes como el perfeccionamiento y la proliferación de las armas atómicas, la manipulación genética y el deterioro de la ecología.

No cabe duda, en efecto, que los progresos de la ciencia han proporcionado innumerables beneficios a las sociedades humanas. Pero esos progresos no han corrido parejos con el perfeccionamiento moral de la humanidad, de manera que la lista de los genocidios, los desastrosos

históricos y los daños infligidos a millones de seres humanos ha llegado a tener visos de tragedia. Las guerras mundiales y las geográficamente más localizadas, las cámaras de gas del nazismo, los archipiélagos Gulag, las nubes ácidas que destruyen la vegetación, las explosiones de las centrales atómicas, la creciente contaminación ambiental con su incidencia en los cambios climáticos, y tantas otras cosas que sería fácil enumerar, son algunos de los hechos que desmienten la creencia ingenua en un progreso linealmente indefinido.

Las aplicaciones de las ciencias configuran por lo tanto un proceso ambiguo, susceptible de mejorar las condiciones de vida, pero capaz, al mismo tiempo, de producir efectos devastadores. Esta ambigüedad depende de los fines para los que se aplican los conocimientos, y la historia está llena de sucesos que desautorizan la utopía de la razón como factor automático de liberación, apto para inaugurar una nueva era «científica» de armonía, de felicidad y de paz. Al contrario, ha proporcionado armas para imponer a la vida un curso trágico, absolutamente contrario a lo que podría considerarse un futuro promisorio y feliz.

La situación actual no admite soluciones parciales. No basta con revisar el curso que tomaron los acontecimientos en los últimos años, sino que se requiere una transformación de las bases sobre las que se asientan la pluralidad de las culturas y el modo de relacionarse unas con otras.

En lo que respecta al mundo postcristiano, no son pocas las voces que reclaman un retorno al pasado, a los orígenes del cristianismo tal como lo describe el NT. Otros añoran una tradición abandonada a partir del Concilio Vaticano II, aunque la tradición a la que pretenden volver carece de un perfil bien definido y se reduce muchas veces al mero deseo de restaurar la antigua liturgia latina. Pero por legítimos que parezcan esos reclamos, es preciso evitar toda ilusión romántica y no dejar que la pretendida huida hacia el pasado lleve al olvido de los apremiantes problemas actuales. El pasado (de un modo especial el estilo de vida de los primeros cristianos) debe ser una poderosa e ineludible fuente de inspiración. Pero ningún período histórico puede pedirle al pasado su propia forma de vida. Por nobles y ejemplares que hayan sido sus ideales y realizaciones, es imposible reproducir antiguos modelos. La historia no se repite, y no hay escapatoria frente a la inevitable tarea de programar la vida a partir de la situación presente.

Una vez hechas estas salvedades, es innegable que la utopía ha impulsado muchas realizaciones positivas y que la desesperanza o el desaliento no son el mejor incentivo para superar los momentos críticos y avanzar en el establecimiento de un mundo más humano. In-

cluso sería preciso afirmar que una utopía, sabiamente programada, es hoy indispensable para salir del abismo en que parece hundirse cada vez más la sociedad humana⁵. Una cierta forma de utopía ha sido la propuesta por Pablo VI bajo el nombre de «civilización del amor», fundada en las enseñanzas del Evangelio. Otra, no menos inclusiva, es la que se trata de lanzar a la arena de la historia bajo el título de «nuevo orden mundial». En su primer mensaje navideño (2005), el Papa Benedicto XVI pide «un nuevo orden mundial fundado sobre relaciones éticas y económicas justas», para hacer frente a los graves problemas del momento actual y que solo puede llevar a cabo una humanidad unida: «desde la acechanza terrorista hasta las condiciones de pobreza humillante en la que viven millones de seres humanos; desde la proliferación de las armas hasta las pandemias y el deterioro ambiente que amenaza al futuro del planeta». Es verdad, sigue diciendo el Pontífice, que en los últimos siglos se han logrado enormes progresos en el campo científico y técnico. Pero el hombre de la era técnica «corre el riesgo de ser víctima de los mismos éxitos de su inteligencia y de los resultados de sus capacidades operativas». También se afirma con frecuencia que la Edad moderna marca «el inicio del sueño de la razón, como si la humanidad hubiera salido finalmente a la luz, superando un período oscuro». Pero «sin Cristo, la luz de la razón no basta para iluminar al mundo y a la humanidad».

Frente a esta concepción del «nuevo orden mundial», se propone otra, más secularizada y pragmática. Pero en estos casos la expresión adolece de una notoria ambigüedad, según sean el origen de donde procede y los métodos que se promueven para lograr que el proyecto ideal deje de ser una mera utopía. Porque esta ya no procede de la libre voluntad de los pueblos, sino todo lo contrario: es la decisión unilateral de una potencia hegemónica, que trata de imponerse por la fuerza y se enmascara bajo un aparente altruismo, cuando en realidad está cargada de contradicciones, de soberbia y de violencia. En este contexto, muchos hombres y mujeres se repliegan dentro de sí mismos, desencantados de un presente que con frecuencia se presenta oscuro, y temerosos de un futuro todavía más incierto.

Dos utopías proféticas

Los escritos proféticos se caracterizan por su enorme insistencia en la creación y el mantenimiento de una sociedad justa. Pero este ideal no se proclamaba de un modo general, sino que las críticas iban dirigidas contra objetivos concretos. Los profetas condenaron la expropiación de tierras cuya posesión era esencial para la supervivencia de las familias

de agricultores (cf. Is 5,8). También denunciaron los abusos de la realeza (1 Sm 8,1-22; 2 Sm 12,1-15; Jr 22,13-19), la corrupción de los sistemas judiciales (Is 1,17; Am 5,7.10-15) y la aparición de una especie de un capitalismo rentista, que subsistía gracias a los impuestos abusivos y a las tasas de interés de naturaleza usuraria (Am 2,8).

El profeta Ezequiel. Tampoco falta en los escritos proféticos cierta referencia a la *utopía*, como factor destinado a mantener viva la esperanza y a provocar la salida de situaciones aparentemente insuperables. Tal es el caso del profeta Ezequiel, llamado a ejercer su misión entre sus compatriotas deportados a Babilonia.

Hasta la desaparición del reino de Judá, Ezequiel se empeñó en destruir las ilusiones y las falsas esperanzas de los exiliados. Muchos de ellos vivían aferrados a la idea de que Jerusalén, *la ciudad de Dios y la más alta Morada del Altísimo* (Sal 46,5), era una fortaleza inexpugnable que nunca podría sucumbir ante el ataque de sus enemigos. El profeta, por el contrario, les repitió incansablemente, con sus acciones simbólicas y sus palabras, que esa esperanza era ilusoria: Jerusalén había colmado la medida de sus pecados (16,5) y su ruina ya estaba decidida (7,1-14).

Otros israelitas, al verse desterrados en aquel mundo extraño, lejos de la tierra de Yahvé y en un suelo impuro, pensaban que para ellos todo había terminado: les había sucedido lo mismo que un siglo y medio antes a la diez tribus del Norte, después de la destrucción de Samaría. Yahvé los había arrojado lejos de su presencia (2 Re 16,20) y en el extremo de la desesperanza exclamaban: *Se han secado nuestros huesos y se ha desvanecido nuestra esperanza. ¡Estamos perdidos!* (Ez 37,11).

El profeta experimentó en carne viva la gravedad de esta situación, pero no se dejó abrumar por la desalentadora condición presente. Ante todo, llamó al pueblo a la conversión personal, presentándola como el único camino para no caer bajo el juicio de Dios como habían caído sus antepasados (Ez 18). Luego dirigió la mirada hacia el futuro y esbozó la imagen de un mundo nuevo.

Yahvé, que había abandonado su antiguo templo, irá por todas partes en busca de su rebaño disperso y lo reunirá otra vez en su montaña santa, limpia ya de toda abominación. Las ciudades serán reconstruidas, resurgirán las ruinas (Ez 36,8-15) y comenzará la era de paz y de armonía cantada por los salmistas y soñada por los profetas: *Yo estableceré para ellos una alianza de paz y haré desaparecer del país a las bestias feroces. Ellos habitarán seguros en el desierto... y haré caer la lluvia a su debido tiempo, una lluvia de bendición* (Ez 34,25-26).

Ezequiel y sus discípulos presentaron además un plan meticulosamente preparado de la reconstrucción política y religiosa de Israel.

Imaginaban a un Israel victorioso, instalado en una Palestina por completo renovada, dividida en zonas trazadas con absoluto rigor y regada por el agua maravillosa que brotaría del templo y fecundaría incluso las tierras más áridas y desiertas del mar Muerto (47,1-12). Una vez delimitado el terreno y al abrigo de toda impureza, Yahvé haría su entrada en el santuario por la puerta de Oriente, y el Templo restaurado sería el lugar privilegiado donde se debía practicar el culto perfecto, para celebrar la Gloria de Dios. El Templo iba a ser entonces el centro de la vida del pueblo, el lugar de una presencia que daría a Jerusalén un nombre nuevo: *En adelante, el nombre de la ciudad será: «Yahvé está allí»* (Ez 48,35).

El Deuterocanónico. Un poco más tarde, cuando las conquistas de Ciro, el rey de Persia, hacían prever un cambio radical de situación, muchos entre los desterrados a Babilonia aún se debatían en una angustiada incertidumbre. La historia pasada había terminado en un rotundo fracaso y el futuro se presentaba lleno de incógnitas. La fuerza de la tradición y la religiosidad familiar habían favorecido el mantenimiento de una vaga esperanza en la continuidad de la historia de Israel, pero esa esperanza no bastaba para asegurar un nuevo comienzo. Lo que se necesitaba, en realidad, era una completa transformación de la política internacional y una extraordinaria capacidad, por parte de los exiliados, para interpretar los signos de los tiempos en los acontecimientos de la historia.

Estos sentimientos se encuentran magníficamente expresados en la conmovedora poesía del Sal 137. Por una parte, la nostalgia de estar lejos de Jerusalén y el miedo a que la lejanía y el paso del tiempo hicieran que todo se hundiera en el olvido (vv. 1-6); por la otra, la impotencia para producir un cambio de situación y los deseos de venganza que se descargaban en salvajes imprecaciones contra Babilonia y contra sus vecinos de Edom, que se habían alegrado al ver a Jerusalén arrasada hasta sus cimientos: *Recuerda Señor, contra los edomitas, el día de Jerusalén... ¡Ciudad de Babilonia, la devastadora, feliz el que te devuelva el mal que nos hiciste!* (vv. 7-8).

Mientras tanto, en la comunidad del destierro la esperanza de un regreso inminente se iba esfumando poco a poco. Ya había pasado más de una generación y Yahvé no intervenía en favor de Israel. Como un esposo que repudia a su esposa (50,1), él daba la impresión de haber dejado a Sión completamente abandonada (49,14), olvidándose de su pueblo y de su derecho a seguir viviendo (Is 40,27). Las imágenes y símbolos de los dioses de Babilonia se llevaban en procesión por las calles, entre las aclamaciones de la gente, como si fueran ellos los que dirigían el movimiento de la historia y aun el destino de Israel. Yahvé, por el contra-

rio, se resistía a cambiar el curso de los acontecimientos o quizá su mano se había vuelto demasiado corta para liberar a los cautivos (50,2). Al parecer, había dejado de comprometerse con la suerte de su pueblo y ya no cabía esperar que él humillara a los poderosos y rescatara a los humildes.

En estas condiciones, entre la incertidumbre y la resignación, es comprensible que la mayoría de los exiliados no llegara a ver todo el alcance de las transformaciones políticas que se producían en los alrededores de Babilonia, desde mediados del s. VI a.C. En el reino de Media, al Oriente, dos dinastías rivales se disputaban el poder, y en el 550, con la conquista de Ecbátana, subió al trono un príncipe persa llamado Ciro, que en una impresionante campaña, en el 546, se apoderó de toda Asia Menor.

Al enterarse de estos sucesos, es comprensible que la mayoría de los exiliados, entre la incertidumbre y la resignación, no llegara a percibir el alcance de las transformaciones políticas que se estaban produciendo, o que los contemplara con la mayor indiferencia. Sin duda eran acontecimientos históricos notables, ¿pero tendrían algo que ver con Yahvé y con el destino de los desterrados?

A pesar de todo, un pequeño grupo logró vislumbrar la extraordinaria importancia que podían tener aquellas transformaciones del panorama político para asegurar al pueblo de Israel un nuevo comienzo. Era un reducido núcleo profético, que supo interpretar los hechos a la luz de una reflexión teológica original y que tuvo el valor de enfrentarse con la viva oposición de muchos de sus contemporáneos (cf. 46,8). Hoy la exégesis bíblica suele designar a ese grupo con el nombre genérico de Deuterocisaias.

Es difícil precisar, desde el punto de vista histórico-sociológico, las características de aquel grupo profético. Su expresión literaria se encuentra ahora en los caps. 40-55 del libro de Isaías y se presenta sin ningún preámbulo, como continuación de las palabras del llamado Isaías de Jerusalén, el gran profeta del s. VIII a.C. Sin embargo, está fuera de duda que el contexto de esta novedosa y vibrante predicación fueron las campañas triunfales de Ciro, el rey de Persia, en el período que precedió inmediatamente a la caída del imperio babilónico (es decir, entre los años 550-539 a.C.). En cuanto al propósito esencial del mensaje profético, no era otro que ofrecer una perspectiva de esperanza a la comunidad del exilio.

De acuerdo con este mensaje, la catástrofe nacional no se había abatido sobre Israel como un destino inexorable, sino que había sido consecuencia de sus pecados (42,24; 43,26-28). Si el pueblo y sus jefes hubieran escuchado la palabra de los profetas, el reino no se habría precipitado en la desgracia. Pero desde

tiempos antiguos se habían mostrado ciegos a la realidad y sordos a las palabras (42,20-22), y el fracaso histórico de Israel era la prueba más contundente de la actuación de Yahvé en la historia. Dios no actúa arbitrariamente, sino que anuncia el porvenir y hace que todo suceda según lo anunciado (46,9-10; 48,3.5-6). Si se habían cumplido los terribles anuncios de los profetas antiguos, también habría de cumplirse el mensaje que el grupo del Deuterocisaias proclamaba en nombre del Dios de Israel.

De los himnos que se cantaban antiguamente en el Templo de Jerusalén habían aprendido que Yahvé es el poderoso Creador del universo y el Señor de la historia, en la que interviene humillando a los soberbios y exaltando a los humildes (1 Sm 2,4-8; Is 40,22-24.29). Los escritos del profeta Isaías les habían enseñado asimismo que Yahvé organiza el curso de los acontecimientos de acuerdo con un designio misterioso (Is 5,19; 14,24.26.27), que hace fracasar los proyectos de los hombres (29,15-16; 30,1-5) y que se sirve incluso de los grandes imperios para la realización de sus planes (10,5-7).

Un punto clave en la predicación del Deuterocisaias es la interpretación teológica de las hazañas político-militares de Ciro. De hecho, el mismo Yahvé lo ha suscitado (44,28), lo ha constituido su «ungido» (45,1) y le asegura su asistencia constante en las campañas militares, con el único fin de llevar a cabo su plan de salvación (45,2-7). El momento decisivo en la realización del designio de Yahvé para la liberación de su pueblo es el derrumbe del imperio babilónico. Pero la liberación no realizará con la fuerza de las armas, sino que los desterrados volverán a su tierra en una especie de marcha triunfal a través del desierto. En este nuevo éxodo, el mismo Yahvé será el único guía. Él conducirá a su pueblo con el amor y la dedicación de un pastor guía a su rebaño (40,11) y volverá a reinar soberanamente en la montaña de Sión (46,13).

Esta vibrante predicación logró en parte su objetivo. Despertó el espíritu abatido de muchos exiliados, y un decreto de Ciro, el rey de Persia, los animó a retornar a Jerusalén para reconstruir el Templo y la ciudad (cf. Esd 1,1-4). El desierto no se convirtió en un vergel, y la reconstrucción exigió denodados esfuerzos para hacerse realidad. Pero la utopía profética sirvió de estímulo para que el pueblo de Israel se rehiciera a sí mismo y reiniciara desde nuevas bases su dramática historia.

NOTAS

1. Es una opinión bastante generalizada entre los analistas políticos que el terrorismo antinorteamericano es una represalia contra la política exterior de los EE.UU., especialmente contra sus inter-

venciones abiertas o clandestinas en más de cincuenta países del mundo desde mediados del s. XX. El escritor independiente William Blum, por ejemplo, declara estar en contra de todo acto terrorista. Pero a continuación añade que «no podemos verlo solamente como actos de una pandilla de locos. Si lo hacemos, continuaremos cometiendo los mismos errores y la llamada “guerra contra el terrorismo” estará condenada a fracasar como la guerra contra las drogas» (citado en el *diario La Nación* de Buenos Aires el 29 de enero de 2006, p. 3).

2. Hoy las feministas pueden protestar por el lenguaje utilizado en esta declaración, pero en aquella época aún no se había impuesto el empleo del «lenguaje inclusivo». De todas maneras, es obvio que en este caso la expresión «todos los hombres» no tiene un sentido excluyente, sino que equivale a «todos los seres humanos», varones y mujeres. Cf. A. J. Levoratti, *La Biblia para el ciudadano*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1983, p. 13.

3. Cf. A. J. Levoratti, *Lectura Política de la Biblia*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1990, p. 75 («La dimensión política del amor»).

4. Cf. *Comentario Bíblico Latinoamericano* (Nuevo Testamento), pp. 121-124.

5. En cuanto foco ideal que polariza pensamientos y acciones, actitudes y conductas, la utopía fundamenta y justifica una «conciencia disidente», que cumple básicamente una doble función: la primera, de carácter crítico y disolvente, implica un juicio moral en disidencia activa frente a una realidad social considerada indeseable; la otra, de carácter ejemplar, incita a un comportamiento ético como alternativa a esa realidad. Ejemplos emblemáticos de toda noble utopía son los santos, los místicos, los profetas y las personas que de distintas formas comprometen en la lucha por una sociedad más justa y solidaria. En todo caso, la utopía nace de la disonancia entre lo que el mundo es y lo que anhelamos que sea.

ARTÍCULOS GENERALES

Exégesis patristica

Aspectos de la hermenéutica patristica

Introducción

El estudio de la hermenéutica patristica (del griego *hermeneuein*, «explicar», «interpretar») investiga el desarrollo de los principios y reglas empleados en la primitiva iglesia cristiana para una adecuada comprensión de la Biblia. Los *principios* reflejan el trabajo teológico de los Padres en su esfuerzo por interpretar los escritos bíblicos a partir de una convicción fundamental: la revelación de Dios en Jesucristo es el acontecimiento central en el plan divino de salvación (*oikonomia*). Sobre esta base se practicaban diferentes lecturas sobre temas importantes, como las relaciones entre Israel y la Iglesia, la escatología, la ética, la cristología, la antropología y la soteriología. Las *reglas* reflejan los métodos utilizados para descubrir en el lenguaje de la revelación las características y etapas de la *oikonomia* y sus implicaciones prácticas para la vida de la comunidad.

Con frecuencia, los Padres se inspiraban en la cultura literaria de su medio ambiente griego o latino, pero también desarrollaron paradigmas creativos de análisis literario. Las reglas y los principios están íntimamente relacionados, pero el estudio de las reglas proyecta nueva luz sobre los principios fundamentales. Así se pone de manifiesto cómo el lenguaje bíblico determinó la formación y el desarrollo de la teología patristica y cómo los presupuestos teológicos influyeron en la lectura de la Biblia. En este círculo hermenéutico, la interpretación de los textos, la teología y la tradición constituyen un todo coherente y armónico, del que nació y fue adquiriendo forma la visión cristiana de Dios, del hombre y del mundo.

El canon judío

Desde el principio, los cristianos compartieron con los judíos las Sagradas Escrituras del judaísmo. La Escritura era para los judíos, como para el mismo Jesús, primero y princi-

palmente la Torá, mientras que los Profetas (*nebi'yim*) y los Escritos (*ketubim*), especialmente el Salterio, gozaban de diferentes grados de autoridad, conforme al criterio de los distintos grupos judíos.

Aunque el núcleo del canon judío se había establecido desde hacia mucho tiempo, a principios de la era cristiana aún no estaba cerrado ni enteramente definido. De todas maneras, los eventos de la revuelta contra Roma en los años 66/73 d.C. y las subsiguiente pérdida del centro de la vida judía en Jerusalén, hicieron sentir a los rabinos la necesidad de fijar autoritativamente el número de los libros inspirados. En primer lugar, porque a partir del tiempo de los Macabeos empezaron a aparecer en número creciente y alcanzaron amplia difusión nuevos escritos apocalípticos, que en general suscitaban la desconfianza de los círculos farisaicos. Y en segundo lugar, porque la comunidad de Qumrán tenía sus propios escritos además de la Torá, los Profetas y algunos de los Escritos, y porque la versión griega de los Setenta (LXX) incluía varios escritos (algunos de ellos, como la «Sabiduría de Salomón», redactados originariamente en griego), que el judaísmo palestino no reconocía como canónicos.

Tenemos conocimiento de las reuniones celebradas por los rabinos hacia fines del primer siglo, alrededor del 95/100 d.C., en Jabne o Yamnia, sobre la costa del Mediterráneo al sur de Palestina. En esas reuniones se discutió la autoridad de algunos libros que luego fueron introducidos en el canon; pero hoy casi nadie admite que una de las decisiones del llamado «concilio de Yamnia» haya sido la fijación definitiva del canon hebreo.

Hermenéuticas judías

La interpretación de la Biblia en el judaísmo tiene una historia larga y variada. Una de sus principales preocupaciones consistía en ordenar la conducta de acuerdo con las pres-

cripciones de la Torá, pero igualmente importante era iluminar las situaciones presentes con las enseñanzas de los libros sagrados. En lo que respecta al influjo de la exégesis judía sobre la hermenéutica del cristianismo primitivo, merecen especial atención tres corrientes: los rabinos, la secta de Qumrán y distintas ramas del judaísmo de la diáspora.

Los rabinos

La hermenéutica rabínica, dominante en el judaísmo tardío, se proponía principalmente descubrir en la Escritura la historia la revelación de Dios para la conducción de la vida individual y social del pueblo judío. Este interés produjo una rica tradición oral, que concluyó al cabo de los años en la gran colección escrita de la Mishná, la Guemará y el Talmud. Al principio, la tradición de la ley oral se desarrolló paralelamente con la transmisión de la Torá escrita. Pero con el paso del tiempo los saduceos pusieron en duda la autoridad de la ley oral, y estas dudas obligaron a demostrar la unidad esencial de la Torá y la tradición, de ley escrita y la oral. Los fariseos afirmaban que una y otra habían sido reveladas por Dios a Moisés en el monte Sinaí. Pero esta afirmación no era suficiente, y se sintió la necesidad de ser probada desde los mismos textos bíblicos. Así se elaboraron métodos para coordinar los textos bíblicos, la tradición y la aplicación a las situaciones contemporáneas. Hoy esos métodos resultan extraños a los ojos modernos, pero los rabinos afrontaron el desafío con toda seriedad.

Un resumen y probablemente antiguo juego de siete *middot* fue atribuida al famoso Rabino Hillel, un anciano contemporáneo de Jesús (20 a.C. hasta el 15 d.C.). La leyenda dice que Hillel llegó a la fama cuando el resolvió la cuestión de si la Pascua podía ser sacrificada en Shabbat, apelando a varias de aquellas reglas ante los miembros del Sanedrín. D. Daube ha argumentado convincentemente que todas estas reglas reflejan la lógica y los métodos de la gramática helenística y la retórica del foro. Sin embargo, la enseñanza legal (*halaká*, del hebreo *halk*, «caminar») no fue el único sentido derivado de los textos sagrados. Una expansión tardía de las reglas del Rabí Ismael, en treinta y dos *middot* puestas bajo el nombre de Rabí Eliézer ben José, muestra que los textos también fueron estudiados para obtener aplicaciones edificantes más generales (*haggadá*). La inclusión de técnicas como la paronomasia, la gematría (o atribución de un valor numérico a las letras) y el *notrikón* (o división de una palabra en dos o más partes) indica la convicción de que en incluso en las palabras de la Escrituras se ocultan misterios más profundos. Sobre estas bases se fundan los casos (no demasiado frecuentes) de alegorismo rabínico.

La comunidad de Qumrán

La segunda forma de la teoría interpretativa judía nos es conocida por los rollos del Mar Muerto, la biblioteca de la comunidad de los esenios, que floreció en el período posmacabeo y terminó en tiempos de las guerras romanas. La comunidad de Qumrán se caracterizaba por su fuerte conciencia del fin de los tiempos. Al mismo tiempo que rechazaba el culto del Templo de Jerusalén y de sus familias sacerdotales, se comprendió a sí misma como el «resto» de Israel que esperaban ansiosamente la revelación final de Dios en la era por venir.

Para los miembros de la comunidad, la interpretación bíblica tenía como propósito principal leer los signos de los tiempos y servir de guía para vivir en conformidad con ellos. Su método exegético más característico era el *pésher* (del arameo *pshr*, «interpretar»), una forma de comentario que refería los textos bíblicos, especialmente los de los libros proféticos, a la situación inmediata y a las luchas de la secta. La clave del misterio (*raz*) escondido en el texto estaba en manos de su líder, el «Maestro de Justicia», a quien sus seguidores consideraban uno de los mediadores inspirados de la revelación de Dios, como Moisés y Esdras. Así, mientras la aplicación práctica de la Torá era aún la meta del esfuerzo hermenéutico, lo que el grupo buscaba era la Torá del fin de los tiempos. Con esta preocupación escatológica, el centro de la Escritura se desviaba de la Torá a los profetas y a la autoridad revelatoria del «Maestro de Justicia».

El judaísmo de la diáspora

Una tercera forma de la hermenéutica fue la practicada entre los judíos de la Diáspora, especialmente en la comunidad judía de Alejandría de Egipto, cuyo máximo representante ha sido Filón (ca. 20 a.C. a 50 d.C.), un contemporáneo más antiguo de Jesús. En la atmósfera cultural de la capital helenística, con su Biblioteca, sus escuelas y su interés en los textos antiguos, los judíos no solo se sintieron estimulados a vivir según sus normas tradicionales, sino a lograr que la Ley resultara atractiva a la mente religiosa de los griegos. Por eso, fue precisamente en Egipto donde audaces apologistas de la causa judía sostuvieron nada menos que la dependencia de los sabios griegos respecto de la sabiduría más antigua de Moisés y los Profetas.

La Biblia de los judíos alejandrinos fue principalmente la Septuaginta (LXX), que comprendía como el canon hebreo posterior la Torá, los Profetas y los Salmos, pero que también incluía otros libros hagiográficos, tales como Judit, Tobías y la Sabiduría de Ben Sirac. A estos últimos libros los católicos los consideran inspirados y los llaman «deuterocanónicos», mientras que los protestantes los denominan «apócrifos».

Una visión patrística del plan salvífico de Dios (*Vetus in Novo Patet*)

Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos (Lc 24,44).

Les he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura. Fue sepultado y resucitó al tercer día, de acuerdo con la Escritura (1 Cor 15,3-4).

Todo lo que ha sido escrito en el pasado ha sido escrito para nuestra instrucción, para que por la constancia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza (Rom 15,4).

Después de haber hablado antiguamente por medio de los profetas, en muchas ocasiones y de diversas maneras, ahora, en este tiempo final, Dios nos habló por medio de su Hijo (Heb 1,1-2).

Estos textos, y muchos otros que sería fácil añadir, atestiguan claramente que para los escritores del NT «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» es el mismo «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», que se reveló a los Patriarcas, libró a Israel de Egipto e inspiró a los profetas para que anunciaran anticipadamente «los sufrimientos reservados a Cristo y la gloria que les seguiría» (1 Pe 1,11).

De manera constante, la Iglesia se mantuvo fiel a esta enseñanza recibida de los apóstoles. Por eso siempre se negó a desprenderse del AT, oponiéndose de ese modo a los que veían en él un residuo del orden de cosas ya superado por el advenimiento de Cristo. Esta decisión, obviamente, no le impidió reconocer desde el principio la existencia de cosas imperfectas y transitorias en los escritos veterotestamentarios¹. Pero los intentos de explicar tales imperfecciones nunca llegaron hasta el extremo de afirmar que aquellos libros no estaban inspirados por Dios.

Como consecuencia de esta convicción, la persona y la obra de Jesús fueron siempre puestas en relación con el AT, manifestando de ese modo que el plan divino de salvación había sido preparado y anunciado proféticamente antes de ser llevado a su plenitud. Y esta

puesta en relación no se realizó solamente a través de las citas explícitas repartidas por todo el NT, sino también en las innumerables referencias y alusiones, a veces casi imperceptibles, que se fueron como sedimentando en el vocabulario, en las formas de discurso, en las imágenes, en las fórmulas de bendición y en los himnos litúrgicos².

Oikonomía

Como lógica consecuencia, siempre se experimentó la necesidad de reafirmar de algún modo la unidad de la Biblia, si bien la unidad de los dos testamentos se interpretó de diferentes maneras en las distintas épocas. Clemente de Alejandría³ recurrió a la noción de *oikonomía*⁴, que lo llevó a leer la Biblia como el relato de las sucesivas «condescendencias» de Dios a través de la historia.

Es indudable que no fue Clemente el que inventó este principio. El germen ya estaba en los evangelios y en Pablo, porque la verdad que las Escrituras proclaman no consiste simplemente en un sistema de ideas: es una verdad manifestada en la vida de personajes históricos, en acontecimientos fechados y localizados, y en un lenguaje estrechamente ligado a un medio humano concreto. El desarrollo sucesivo y multiforme de la revelación divina a través del tiempo (es decir, su firme arraigo en la historia) pertenece entonces a la esencia misma de la fe cristiana. Así lo comprendió Clemente, y el hecho de haber expuesto esta doctrina con más claridad que sus predecesores constituye uno de sus méritos más notables. Solo que no siempre explotó este principio como hubiera podido hacerlo⁵.

Esta *oikonomía* divina acontece en el tiempo. La Escritura, que es la guía primera y principal de Clemente, refiere ante todo una *historia* que se desarrolla y progresa hasta llegar a su punto culminante. En el drama que allí se representa intervienen dos personajes: *Dios*,

presente bajo distintos nombres y distintas personas (el Padre, el Logos o Hijo, el Espíritu Santo) y la *humanidad*. Pero no la humanidad como un ente abstracto, sino como grupos humanos concretos: judíos y paganos, griegos y bárbaros, cristianos y gnósticos. Y todo gravita en torno al descenso del Hijo a la humanidad que se llama *Encarnación*.

Para el pueblo antiguo se estableció la antigua alianza, y la ley, como un pedagogo, lo iba educando en el temor. Para el pueblo nuevo se instituyó la nueva alianza, que ha sustituido la Ley del temor por el mandamiento nuevo del amor. Sin embargo, es siempre el mismo y único Logos el que dijo antiguamente «Temerás al Señor tu Dios» y el que ahora recomienda «Amarás al Señor tu Dios».

La idea del Logos domina por completo el pensamiento teológico y religioso de Clemente. Solo a través de él podemos conocer a Dios, porque el Padre es inefable. El Logos es el creador del universo y el que revela a Dios en la Ley del AT, en la filosofía de los griegos y, finalmente, al llegar la plenitud de los tiempos, en su propia encarnación. Él es el «Pedagogo divino de la humanidad», encarnado primero en la letra de la Escritura y luego en un cuerpo humano (*kai grámmati kai sômati*); es también el «buen Pedagogo» que enseña a los creyentes cómo han de ordenar su propia vida. Dos leyes sirvieron al Logos para la educación del género humano: una dada por medio de Moisés y otra anunciada por los apóstoles. Según Clemente, la acción «pedagógica» del Logos brota de esa «filantropía» que los Padres griegos consideraron siempre como una prerrogativa divina (cf., v. gr., *Pedag.* I 2,6,2; 7,55,2; 9,88,3; 11,96,1; III 12,94,1).

Es fácil reconocer en esta doctrina un eco de la tradición anterior. Justino había opuesto el Logos total, manifestado en Jesucristo, al Logos parcial, cuyas «semillas» están dispersas en la humanidad entera, tanto en Israel como entre los griegos. También Ireneo atribuye al Logos toda la revelación. Pero en la teología de Ireneo la encarnación del Logos tiene un relieve mucho mayor que en la enseñanza de Clemente. Al establecer una correspondencia estrecha entre la historia de la salvación y la «historia del alma», Clemente sugiere que el Hijo de Dios es el único Pedagogo, más que por haberse encarnado, por ser el Logos divino. Él señala con más insistencia la acción interior de Cristo en nosotros que la transmisión de la verdad través del Evangelio y de la Iglesia.

La «voz» del Logos divino

En virtud de esta sabia *oikonomía*, la revelación de la verdad no se dio toda de una vez, sino en etapas sucesivas. La Ley es la gracia an-

tigua que debía enseñar al pueblo a rechazar el pecado, a obrar con rectitud y, llegado el momento, a obedecer con docilidad al verdadero Pedagogo. Era una Ley de temor, dada por intermedio de Moisés para ablandar la dureza de los corazones. Clemente afirma con insistencia que no fue Moisés el que la dio, sino el Logos: Moisés, su servidor, hacía de intermediario, y por eso la Ley se mantuvo vigente solo por un tiempo. Así el mismo y único Logos, a lo largo de todo el AT, fue preparando su propia encarnación, que es la corona y el culmen de la revelación inaugurada por medio de Moisés y los profetas. Al llegar la plenitud de los tiempos, la gracia eterna y la verdad se hicieron presentes en Jesucristo, y Moisés cedió su puesto al Logos, que es el Pedagogo perfecto⁶.

El Logos es el «rostro» radiante de Dios⁷. Dios supera infinitamente lo que el entendimiento humano es capaz de comprender: la absoluta trascendencia divina está por completo fuera de su alcance, y no hay nada más difícil que hablar de Él. «¿Cómo puede expresarse, pregunta Clemente, lo que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número; más aún, que no es ni accidente ni puede ser sujeto del mismo?». De Él tampoco se puede decir que tenga partes, porque el Uno es indivisible, y por eso mismo infinito, sin dimensiones ni límites. Cuando impropriamente lo llamamos Uno, Bien, Ser, Padre, Dios, Creador, Señor, no lo hacemos como quien le da un nombre, sino que nuestra impotencia recurre a esos hermosos nombres a fin de tenerlos como puntos de referencia. Tampoco puede ser aprehendido por una ciencia deductiva, porque esta parte de nociones y principios mejor conocidos, y no hay nada que sea anterior al Ingénito. Solo por la gracia divina y por el Logos que procede de Él podemos conocer al Desconocido (cf. *Strom.* V 12,81,4-82,4).

Por lo tanto, para poder conocerlo hace falta un intermediario, y ese intermediario es el Logos, que vino al mundo a revelar lo que se puede concebir del Desconocido. Por el Logos, Dios resplandece (*foúzetai*) y se da a conocer (*gnôrizetai*, *Pedag.* I 7,57,2). Como dice la Escritura: «Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único que está en el seno del Padre» (Jn 1,18).

Las Escrituras son «la voz del Logos divino», que habla en todas ellas y se manifestó en etapas sucesivas, en virtud de «un sabio ordenamiento acorde con el crecimiento y el progreso de la humanidad» (*Strom.* II 6,29,2). Primero, «por medio del muy sabio Moisés, de Isaías, el amigo de la verdad, y de todo el coro de los profetas»; luego, por medio de Cristo. Y aunque podría parecer que en la ley antigua el Logos legislabo desde lejos, ha sido él, y no otro, el que preparó a través de todo el AT esa encarnación en la carne que es la corona y el perfeccionamiento de la revelación inaugura-

da por los profetas. De ahí la perfecta armonía que se manifiesta en toda la Escritura y que constituye para Clemente un motivo de credibilidad: solo en el Libro sagrado está la fuente del verdadero conocimiento.

Sin embargo, Clemente va más lejos todavía: en el AT, en cuanto etapa preparatoria, él ve una especie de *primera encarnación del Logos en la letra*, anterior a su manifestación en la carne. De este modo, la revelación en la Escritura y el hecho de la encarnación se identifican en cierto sentido, ya que son las dos fases complementarias de una misma condescendencia divina. Esta unidad de autor confiere a todos los escritos su perfecta unidad interior: «Si uno es el legislador y el evangelista, no puede estar en desacuerdo consigo mismo» (*Strom.* 12,83,3-4).

Pero no solo es uno el autor; también es uno el objeto del Libro sagrado, ya que él habla desde el principio hasta el fin del Cristo que anunciaron los profetas. Según Clemente, esta prefiguración se realizó de distintas maneras. Ante todo, la venida del Señor tuvo «innumerable» anunciadores, mensajeros, preparadores, enviados de lo alto desde el comienzo del mundo; ellos precedían con acciones y palabras; profetizaban lo que iba a venir e [indicaban] dónde, cómo y cuáles serían los signos. Así la Ley y los Profetas le preparaban [los caminos] desde lejos. Luego es el Precursor quien manifiesta su presencia, y después de él, sus heraldos lo revelan dando a conocer el poder de su epifanía» (*Strom.* VI,18,166,5-167,2)⁸.

En este contexto, es digno de mención el significado que atribuye Clemente a Juan el Bautista. En la encrucijada de los tiempos antiguos y del nuevo comienzo, Juan es la voz del Logos que exhorta gritando en el desierto. Él era el precursor (*pródromos*), y su voz, la precursora de la voz del Logos. Pero era asimismo algo más: al proclamar la llegada de aquel que «desde el comienzo había sido anunciado simbólicamente», Juan puso de manifiesto que el Logos *encarnado* revela «el sentido profundo de los símbolos» y permitió comprender lo que estaba oculto «en los enigmas de la profecía».

«La economía inaugurada por el Salvador, dice Clemente, ha producido una suerte de movimiento y de cambio universales» (*Strom.* VI 6,47,1). La encarnación es el centro de la historia universal, el término de la Escritura, la meta hacia la que tendían la Ley y los Profetas, la realización de las figuras y las profecías, marcando así un progreso que es, a su vez, un nuevo y magnífico punto de partida para la sociedad de los fieles (la Iglesia) y para cada alma iluminada por la fe y la gnosis. La humanidad salvada por Cristo recibe una nueva juventud, que no envejecerá jamás. De ahí se sigue que solo la fe en Cristo permite acceder al verdadero sentido de la Escritura. Esta es inteligible porque es una, y la unidad le viene de la encarnación.

En la encarnación, el Logos se revela personalmente. Ya no le prestan su voz los profetas y Juan, sino que es posible escucharlo a él mismo. De un golpe se descubre el secreto de los símbolos proféticos y se manifiesta claramente la verdad, esa verdad de la que el Logos es el «rostro» resplandeciente. Así él se manifiesta como la «puerta» que conduce a Dios.

Lo antiguo y lo nuevo

El AT no puede ser comprendido sin el NT, porque uno y otro son dones del único Dios y forman una unidad. La unidad de los dos testamentos es afirmada por Clemente con especial insistencia. Frente a las distintas herejías, marcadas todas ellas por su origen diverso y por la heterogeneidad de sus doctrinas, él sostiene que el designio salvador de Dios comprende *una* sola revelación, dada en forma fragmentaria y progresiva antes de llegar a su expresión final. De la unidad de Dios, inseparable de la unidad de la verdad, deriva la unidad de la revelación bajo sus distintas formas. Esta única acción divina, que ha fundado una sociedad única –la Iglesia–, es también la que constituye el principio interior de la unidad de los dos testamentos. Y la unidad de la revelación implica la unidad de la fe: «Nosotros tenemos como principio de nuestra doctrina al Señor; quien, a través de los profetas, del evangelio y de los bienaventurados apóstoles, nos conduce “de diversas maneras y en distintas ocasiones” (Heb 1,1) desde el comienzo hasta el fin de la gnosis» (*Strom.* VII, 16,95,3).

Pero no por eso hay que confundir lo antiguo y lo nuevo: cada uno fue dado a su debido tiempo, a medida que iba progresando la economía divina, y son muy diferentes uno del otro. El NT marca un progreso desde todo punto de vista, porque el Logos, antes de hacerse más accesible en su encarnación, se manifestó de manera oculta, como un ángel. Al principio practicó una pedagogía de temor y exigió temer al Señor; para luego exhortarlo a amar de todo corazón y establecer en su pueblo la ley del amor. En cuanto Pedagogo del pueblo antiguo, él actuaba por intermedio de Moisés; pero al pueblo nuevo lo guía él mismo en persona, cara a cara (*Pedag.* I, 7,58,1).

Aunque el AT y el NT se suceden en el tiempo, no están unidos simplemente como dos etapas de la historia que se relacionan entre sí por los lazos ordinarios de la sucesión temporal. Cristo, en efecto, no viene únicamente después de la Ley. Él hace que la Ley llegue a su pleno cumplimiento, no solo por haberla observado de una manera ejemplar, o porque su enseñanza lleva a su punto más alto lo exigido por los preceptos, sino, sobre todo, porque «la economía inaugurada por el Salvador ha producido una especie de movimiento y de cam-

bio universales» (*Strom.* VI 6,47,1) y «realiza por su propio advenimiento la perfección de las profecías hechas bajo la Ley» (*Strom.* III 5,46,2).

Creación, pecado y redención

La historia que relata la Escritura se desarrolla y progresa hasta alcanzar su punto culminante en la encarnación. Clemente presenta a veces amplias visiones de historia humana, donde la *creación* y la *redención* forman un solo proceso. En contra del doteísmo gnóstico y marcionita, él afirma que el único Dios domina el mundo como Creador, y su Logos eterno es a la vez el ordenador, la medida y la armonía del cosmos. El ser humano es un microcosmos, la obra más bella del Creador y el objeto de un acto especial de creación. En el paraíso, el primer hombre era todavía el hijo pequeño de Dios, amado y favorecido con una verdadera amistad con él; pero al dejarse arrastrar por sus malos deseos (la serpiente, que reptaba sobre su vientre, simboliza la pasión desordenada), sucumbió a la tentación, y el niño, hecho ya hombre por su rebeldía, sintió vergüenza delante de Dios. Tal fue el poder de su desobediencia: la humanidad cayó en la esclavitud del pecado, se hundió en el desorden y en el error, y atrajo sobre sí toda suerte de males.

Una vez sumergida en las tinieblas del pecado, y convertida en juguete del demonio, la humanidad tenía necesidad de ser iluminada y salvada. Esta fue la obra que el Logos realizó a través de toda la *oikonomía*. Después de manifestarse de muchas maneras (especialmente al pueblo de Israel, por los profetas) el Logos, palabra de Dios, se reveló personalmente; es el Logos que los hombres pueden escuchar⁹.

La encarnación es *el centro de la historia*. Pero la historia no se detuvo allí, sino que se puso de nuevo en marcha sin sustraerse ya más a la influencia de aquel núcleo central. Ahora todo gravita en torno al descenso del Logos a la humanidad. Así la historia permanece abierta en un doble sentido: primero, porque el curso de los acontecimientos históricos no se ha terminado sino que aún continúa; segundo, porque el espacio en que se desarrolla comporta siempre, si así se puede hablar, una dimensión sobrehumana de lo divino.

Verdad helénica y revelación cristiana

De este modo la Encarnación se pone en relación con la historia del mundo entero. De particular que era, y como reservada solo al pueblo judío, la revelación divina se hace universal. Por eso en la visión que tiene Clemente de la *oikonomía* no solo entran Israel y el cristianismo. Como Justino Mártir, y contraria-

mente a su contemporáneo Tertuliano, él estima que el Logos divino habló también a los sabios paganos, aunque con menos claridad que a los profetas. La verdad es única, como también es única la virtud. Pero unas veces la virtud se llama prudencia, otras temperancia y otras fortaleza o justicia, según sus objetivos. De manera semejante, en lo que respecta a la verdad, la geometría enseña la verdad geométrica, la música la verdad musical y la filosofía la verdad filosófica, que es la «verdad helénica». Esta verdad filosófica fue una especie de tercer «testamento», dado a los griegos como la Ley a los judíos. Así la filosofía y la mitología paganas, como la antigua Ley de los hebreos, fueron un prefacio del Evangelio, ya que aquellos pensadores y poetas, iluminados por el Logos, expresaron muchas veces pensamientos más altos que los suyos propios. Esto quiere decir que hubo una economía divina para los hebreos, y también, en cierto sentido, para los paganos. La Ley y la filosofía fueron etapas hacia una revelación más perfecta y un camino hacia el Evangelio, porque en el fondo estaban emparentadas con él y participaban ya, en alguna medida, de la verdad total que habría de manifestarse a su debido tiempo¹⁰.

Hacer de la filosofía un tercer «testamento» puede parecer excesivo, porque cabría pensar que así queda eliminada la trascendencia de la revelación dada primero a Israel y luego a la Iglesia. Si todo se pone en un mismo plano, ya no se podría afirmar el carácter único de la verdad cristiana, que es trascendente no solo por la extensión del conocimiento, sino también, y sobre todo, por su origen divino. Por eso Clemente, advirtiendo sin duda el peligro, atenúa el alcance de su afirmación: en realidad –aclara– la filosofía helénica «es como una vereda por la que se accede a la filosofía según Cristo»¹¹.

Clemente estaba igualmente convencido de que todos los conocimientos humanos podían contribuir a una mejor comprensión del texto sagrado; por tal motivo, como antes lo había hecho Filón de Alejandría, trató de poner la ciencia helenística de su tiempo al servicio de la inteligencia de las Escrituras.

Si la verdad, esté donde esté, procede de la fuente única que es el Logos, con solo prestar atención a la existencia de la «verdad helénica» se pone en evidencia que el Logos divino, ya antes de la encarnación, fue iluminando al género humano con destellos parciales. De ahí que toda la historia del conocimiento humano pueda compararse al curso de dos ríos en cuya confluencia brota una corriente nueva: la ley fue dada a los judíos y la filosofía a los griegos, para que sus oídos se fueran acostumbrando al Evangelio; ambos ríos conducían a Cristo por diversos cauces, hasta que al fin confluyeron allí donde brota una nueva gran fuente –el cristianismo– que arrastra en su curso todas las aguas.

Por lo tanto, la fe y la filosofía no se excluyen. Sin duda, Dios no habló a los filósofos en forma directa, como lo hizo con los profetas. Pero el mismo Logos revelador de los dos testamentos es el que ha dado las intuiciones parciales de la filosofía. Interpretar los hechos de manera distinta sería negar la Providencia divina y la bondad inefable, que conducen «la naturaleza de los seres hacia su fin mejor, según las posibilidades de cada una» (cf. *Strom.* VI 17,154,1-3)¹². Si Dios iluminó a los filósofos con los destellos del Logos fue porque él, como Buen Pastor, quiso elegir a las mejores ovejas para ponerlas al frente de su rebaño. Si los griegos han percibido con más claridad que otros algunos destellos del Logos, y han hecho oír algunas verdades, ellos atestiguan que el poder de la verdad no estaba oculto. Todos ven ahora con evidencia que hacer o decir algo sin el Logos de verdad es como estar obligado a caminar sin pies.

Es verdad que los profetas y los apóstoles no conocieron esas ciencias; pero sus palabras inspiradas, como las del mismo Señor, están revestidas muchas veces de expresiones misteriosas que no podrían ser entendidas rectamente sin el auxilio de la ciencia. Entre tales disciplinas ocupa un puesto especial la *dialéctica*, definida por Clemente como una suerte de reflexión que analiza los objetos espirituales (*ta noetá*) y es capaz de discernir, en cada ser, los elementos fundamentales, la génesis y los caracteres particulares. La dialéctica ayuda a no caer en las trampas de la herejía, y con los auxilios que ella proporciona se pueden analizar más a fondo los textos bíblicos y formular metódicamente su doctrina. Como en la Escritura no todo se expresa de manera uniforme, el buen uso de la dialéctica puede prestar un servicio nada desdeñable al que quiera captar en toda su extensión la enseñanza divina (cf. *Strom.* I 28,179,3-4).

Sin embargo, mucho más importante que las otras ciencias es la *filosofía*. Según Clemente, todas las personas de sentido recto experimentan de algún modo una «manifestación natural del único Dios todopoderoso» (*Strom.* V 13,87,2), y todos «han recibido algunas gotas que emanan de la fuente divina» (*Protr.* VI 68,2). Pero la filosofía helénica (que para Clemente es «la» filosofía, porque no se le ocurre que pueda haber otra) tiene el privilegio de haber adquirido, ya antes de la revelación cristiana, un conjunto de verdades religiosas y morales que por ser un don de Dios y proceder de la Providencia divina son buenas en sí. La filosofía, dice Clemente, fue dada a los seres humanos para enseñarles la justicia. Más aún, ella sería por sí misma un principio de justificación. Una vez más, esta afirmación sorprende por su audacia. Pero también aquí Clemente atenúa su afirmación.

En su valoración de la filosofía, Clemente va más allá de Justino Mártir. Este hablaba de las

semillas del Logos en la filosofía de los griegos. Clemente, en cambio, la compara con el AT en lo que respecta a la venida de Cristo. Según él, no hay más que una historia de salvación, única a través del tiempo y del espacio: la historia de las relaciones de Dios con la humanidad.

Es indudable, sin embargo, que la filosofía pagana no estaba exenta de errores. De hecho, Clemente denuncia la «ignorancia» de los filósofos que creyeron evitar los errores de la gente común, pero incurrieron en otra ilusión. Algunos de ellos, por ejemplo, no adoraron como imágenes de los dioses a un trozo de madera o una piedra; pero divinizaron la tierra, que es la madre de todas esas cosas, o rindieron honores divinos al agua y al fuego. Otros, como los filósofos del Pórtico, aseguraban que lo divino se extiende a través de toda la materia, incluso la más vil, deshonrando de ese modo a la verdadera filosofía. Es decir que no todos los que se llaman filósofos merecen llevar ese nombre. Pitágoras, Sócrates y Platón honraron ese título con su vida y su doctrina. Pero los sofistas y especialmente los epicúreos son indignos de él. Particularmente Epicúreo, un ateo que hacía del placer el bien supremo.

A pesar de estas limitaciones, también hay que subrayar todo lo que la filosofía pagana tiene de aceptable para la fe cristiana, es decir, los elementos de verdad que los pensadores, sabios y poetas antiguos, antes de la encarnación del Logos, pudieron descubrir con sus investigaciones y reflexiones. Clemente no oculta su aprecio por esta filosofía, en la que se había formado y a la que nunca dejó de estar agradecido. Y aunque la verdad que manifiesta sea solo parcial, ella cumple importantes funciones. En primer lugar, una función propedéutica, porque ejercita el espíritu, despierta la inteligencia y le da la penetración necesaria para discernir lo que hay que aceptar y lo que hay que rechazar. Como el sol ilumina los colores y permite reconocerlos, así la verdadera filosofía ayuda a confundir los falsos razonamientos de los sofistas.

Además de esta función propedéutica, la filosofía puede prestar otro servicio, ya que desarrolla y aclara la fe. Lo mismo que decimos que es posible ser creyente siendo iletrado, así reconocemos que es imposible sin la ciencia comprender todo el contenido de la fe.

En lo que respecta al contenido de la verdadera filosofía, Clemente profesa un eclecticismo que era bastante común en su tiempo: «Llamo filosofía no a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a todo lo que en cada secta ha sido bien dicho, toda ciencia piadosa, que enseña la justicia; a todo ese conjunto ecléctico llamo yo filosofía» (*Strom.* I 7,37,6). La fe cristiana, por su parte, opera como un criterio de selección, que permite retener lo que cada doctrina contiene de útil y verdadero.

Biblia y literatura

La Biblia como obra literaria

La competencia lingüística

Cuando la persona que habla una lengua escucha una frase o una serie de frases, puede captar su significado porque lleva al acto de la comunicación lingüística un repertorio notable de conocimientos previos, conscientes e inconscientes. Aunque oiga esas frases por primera vez, su conocimiento de los sistemas que constituyen la lengua (fonológico, sintáctico, semántico) le permite convertir los sonidos en unidades discretas, reconocerlos como palabras e interpretar las estructuras oracionales más o menos complejas. La práctica del lenguaje en una determinada comunidad idiomática ha hecho que se deposite y exista virtualmente en su cerebro un sistema gramatical, y esa competencia lingüística lo habilita para emitir e interpretar un número virtualmente ilimitado de nuevas construcciones verbales.

Este simple hecho de experiencia muestra que el uso del lenguaje, aun en la conversación más trivial, es un proceso de constante creación, cuya principal característica consiste en producir e interpretar nuevos enunciados en distintas circunstancias y con los fines más diversos.

Es preciso aclarar, sin embargo, que la creatividad puesta en acción por la persona que habla o escucha una lengua no es una creación a partir de la nada. Cuando alguien habla o escribe, algo *nuevo* acontece, pero la novedad de ese acontecimiento se inscribe en la intersección de varias realidades complejas y heterogéneas: la historia, el lenguaje, la cultura, el emisor del mensaje y el entorno en el que se establece la comunicación. En consecuencia, no tiene sentido concebir al escritor o al hablante como el origen absoluto de su propio discurso. Tampoco se puede apelar sin más al acto *creador* de un sujeto plenamente *consciente* de todas sus intenciones y de todos sus medios expresivos, que produce con entera libertad y en todas sus piezas una obra concebida de antemano al margen del lenguaje. La

mejor prueba de esta imposibilidad es la insatisfacción que suelen experimentar los poetas cuando comparan la obra realizada con la que habían soñado producir.

Hablar es expresarse en una lengua, y toda lengua es un hecho social, un código compartido socialmente y una actividad gobernada por las reglas de una gramática. Por la misma condición esencial del lenguaje –que es la comunicación–, cada acto lingüístico se estructura sobre la base de modelos preexistentes, de manera que sin el conocimiento de la lengua resultaría imposible la comunicación verbal.

Esta lengua común es un sistema de posibilidades, de coordenadas que señalan caminos abiertos y cerrados. Cerrados, porque la lengua impone una serie de reglas que obligan a verter dentro de sus cauces lo que se quiere expresar. Pero también abiertos, porque ella ofrece un cúmulo de libertades y admite infinitas realizaciones, siempre y cuando no se afecten las condiciones funcionales del instrumento lingüístico. Podría decirse, por tanto, que la lengua se impone al hablante como la tela y los colores se ofrecen al pintor: el pintor no tiene libertad para salirse de la tela ni para emplear colores que no posee; pero goza de absoluta libertad de expresión dentro de los límites de la tela y en el uso de los colores disponibles.

Un ofrecimiento análogo, pero aún más rico en posibilidades, es el que hace la lengua. El hablante encuentra en ella un medio para emitir mensajes *inéditos*, que al mismo tiempo son *inteligibles* para las personas que hablan su mismo idioma. La lengua, en cuanto código compartido, es el vehículo que hace posible la comunicación.

Los grandes creadores –Dante, Cervantes, Shakespeare, Góngora, Dostoievski– erosionan con frecuencia los cánones lingüísticos e imprimen de ese modo en sus escritos el sello particular de su *estilo*. Pero, sobre todo, utilizan en el grado más alto las posibilidades ex-

presivas del idioma. En tal sentido se puede repetir con Humboldt y Croce que en realidad no se aprende una lengua, sino que se aprende a crear en una lengua; es decir, las palabras y las reglas lingüísticas son los elementos que nos proporciona el lenguaje para decir lo que nadie había dicho antes¹.

La competencia literaria

Algo semejante es lo que sucede cuando leemos una obra literaria. La obra tiene su existencia propia, pero revela su sentido únicamente al lector que la lee desde una cierta perspectiva y que es capaz de actualizar, mediante la lectura, las virtualidades significativas del objeto literario. Nadie llegará jamás a comprender y gustar un poema, ni siquiera el más sencillo, si desconoce por completo las convenciones del lenguaje poético². El conocimiento de la lengua capacitará al lector para comprender palabras y frases, pero la misteriosa concatenación de sonidos y significados que configuran el poema será para él poco menos que letra muerta. La obra literaria es mucho más que la suma de las frases que la integran, y para convertir la secuencia lingüística en estructuras y significados literarios es indispensable haber internalizado previamente una «gramática» de la literatura. Sin esa competencia literaria resultaría imposible leer una obra *como literatura*³.

Por lo tanto, la obra literaria no es un objeto sobre el cual bastaría fijar la vista. No solo porque su ser se revela en el tiempo, sino porque nuestra decisión de leer a Cervantes o a Rubén Darío presupone ya todo un mundo: un mínimo de información y de formación, una orientación hacia ciertos valores, y hasta una especie de complicidad: prometemos entregarnos a la acción del texto. La lectura comporta la exigencia de una entrega. Leer, en sentido estricto, es sumergirse en un mundo ajeno, a condición de haber abandonado en cierta medida el propio.

Hay buenos y malos lectores. Esta caracterización no depende exclusivamente de la competencia adquirida en la práctica de la lectura, sino también del talento personal, de las experiencias vividas y de todo aquello que tiene que ver con la formación y el cultivo de la personalidad. Cuanto más inteligente y cultivado sea el lector, cuanto más amplio sea el ámbito de sus conocimientos y vivencias, tanto mayor será su capacidad de comprender, valorar y «gustar» un texto, y, eventualmente, de emitir un juicio crítico sobre la verdad o falsedad de lo que el texto dice.

De estas observaciones se desprende que el acceso a la literatura presupone en el lector la existencia de una cierta «competencia literaria», entendida como la capacidad, siempre en

expansión, de recibir y reconocer como literarios ciertos textos. Sin embargo, la analogía entre la competencia lingüística y la competencia literaria no es del todo consecuente, porque si es obvio que el uso del lenguaje presupone siempre el conocimiento (al menos implícito) del sistema lingüístico, y si no es menos cierto que resulta imposible acercarse a la obra poética sin una *precomprensión* (es decir, sin algún conocimiento previo de los factores que intervienen en la constitución del discurso literario), el hecho es que aún no se ha logrado elaborar algo así como una «gramática de la literatura».

Poseemos, en efecto, una «historia» de la literatura, pero no una «ciencia» de la literatura, sin duda porque aún no se ha llegado a reconocer plenamente la naturaleza del objeto literario. Tal limitación nos obliga muchas veces, en el análisis de las obras, a proceder casi a tientas; pero esto no impide anticipar que la crítica literaria, si alguna vez llega a constituirse como ciencia, su objeto no podría ser otro que el discurso. O dicho más precisamente, su objeto no deberían ser los contenidos temáticos (que son virtualmente infinitos), sino las *condiciones* en que los contenidos se manifiestan, es decir, las formas lingüísticas que hacen de un determinado discurso una obra poética.

Dentro de una novela, por ejemplo, caben materias de casi todas las especies: filosofía, ciencia, política, religión, psicología, sociología, concepciones estéticas y muchas cosas más. Pero todos esos elementos son para el novelista materiales en bruto, y se convierten en un verdadero farrago si él no encuentra los medios expresivos aptos para transfigurar los contenidos y devolverlos plasmados en una forma artística. Toda buena novela requiere asimismo un agudo conocimiento de la realidad social y de las pasiones humanas. Pero el «universo» de la novela, desde el punto de vista formal, no tiene nada que ver con las generalizaciones filosóficas, psicológicas o científicas ni con los datos estadísticos: es un universo que existe solamente gracias al lenguaje, y este lenguaje necesita ser trabajado y configurado laboriosamente a fin de producir la estructura verbal que ese mundo necesita para existir.

Desde el momento en que se admite que la obra literaria está hecha con la escritura, cierta ciencia de la literatura es posible. Su modelo será evidentemente lingüístico, pero la «gramática del discurso literario» no se identificará con la del idioma en que la obra está escrita, sino que tendrá que ser una «segunda gramática», susceptible de analizar los textos en el *nivel transfrásico* (es decir, más allá de la oración). Esta gramática será sin duda menos rigurosa y más abierta que la primera, pero no por eso estará desprovista de objetividad.

Los textos poéticos ofrecen un ejemplo sencillo. En manos del poeta, las palabras que están en la boca de todos han sido objeto de una torsión secreta, de la que ha surgido el poema. La cuestión está en determinar cómo ha podido producirse un salto tan misterioso de la gramática puramente lingüística a la gramática literaria. Pero queda sin duda por recorrer un largo camino antes de lograr que la lingüística del discurso llegue a ser una verdadera ciencia de la literatura, conforme a la naturaleza verbal de su objeto.

La especificidad del hecho literario

De la literatura puede decirse lo que san Agustín dice del tiempo: «Cuando no me lo preguntan lo sé; cuando me lo preguntan no lo sé». La diferencia entre un texto literario y el lenguaje usado con fines puramente prácticos se percibe intuitivamente. Pero cuando se pasa de una apreciación más o menos espontánea a la determinación precisa de los elementos diferenciales, se está muy lejos de haber dado con una explicación que satisfaga a todas las escuelas de crítica literaria. Como sucede con tantos otros problemas, una cuestión prácticamente fácil se torna teóricamente difícil⁴.

Leer una obra literaria es *leer*, y todo lo que pueda decirse de la lectura en general vale también para la lectura de esta particular clase de textos. Sin embargo, es obvio que un texto literario –y, de un modo especial, el texto poético– no es por completo igual a los demás, y esa diferencia suscita el problema de explicar la especificidad de los textos que de una manera o de otra configuran el ámbito de la literatura.

La obra literaria, en efecto, utiliza el lenguaje como su medio material de expresión, y el lenguaje poético coincide con el funcional en que ambos son parte de un sistema único. No se trata, por lo tanto, de dos estructuras o sistemas distintos en relaciones de coordinación, ni de un dialecto dentro de una lengua general en relaciones de subordinación. Es decir, literatura y no literatura forman un *continuum*, aunque el lenguaje adopta formas distintas cuando se utiliza como simple medio de comunicación social (lenguaje funcional) y cuando sirve de medio para la creación estética (lenguaje literario o poético).

De ahí surge el problema: si la lengua de la literatura no es distinta de la que se emplea en la comunicación social, ¿qué es lo que hace de una estructura verbal una obra de arte? ¿Qué rasgos son los que dan a un texto la categoría de literario, mientras que otros escritos no alcanzan ese nivel? En una palabra, ¿cuáles son los elementos constitutivos de la *literariedad*?

Para responder a estas preguntas, la crítica literaria contemporánea aventura distintas

respuestas: una peculiar utilización del lenguaje, un desvío de la norma cotidiana, una construcción particular del texto, el empleo acertado de imágenes y metáforas, un determinado efecto sobre el lector (estupor, emoción, compasión, etc.).

Ninguna de estas respuestas es incorrecta. Todas contribuyen a delimitar y a enriquecer el campo de investigación. Pero ninguna da cuenta del hecho literario en su totalidad, porque siempre que el lenguaje se pone en acción se producen desvíos y aun la palabra cotidiana transgrede con frecuencia las normas gramaticales con fines estéticos. Tampoco basta con poner el acento en los tropos y otros recursos retóricos, porque estos no significan aisladamente, sino que contribuyen a la conformación de textos que son mucho más que la suma de sus partes y forman un entramado de signos donde cada elemento significa en función del todo. En cuanto a los temas, no existe ninguno que pueda considerarse privativo de la literatura.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, la temporalidad de los textos escritos. Lo que hoy se aprecia como literatura no lo fue en otro tiempo, y formas que antes eran reconocidas como tales hoy han perdido ese carácter. Por eso la literatura no se define en sí misma aislada de todo contexto, sino que lo hace siempre en un determinado medio sociocultural. Son las convenciones de ciertas clases o grupos sociales, a través de sus instituciones, las que establecen en cada cultura, y aun en cada período histórico, lo que cuenta como texto literario. El objeto de arte es un producto social e histórico tanto en el circuito de la producción como en el de la recepción, y la sanción social decide qué se entiende por literatura en cada momento. Por lo tanto, para acceder al conocimiento de la obra literaria son tan importantes los elementos textuales como los contextuales (es decir, el momento histórico-social en que se producen y se leen los textos).

Un ejemplo de esto lo ofrecen las culturas que ignoran la distinción entre lo sagrado y lo profano, donde es prácticamente imposible reconocer la existencia de una literatura como fenómeno autónomo, independiente de la religión, la tradición, el folclore, el mito y el rito. Solo en las culturas secularizadas la literatura constituye un ámbito cultural diferenciado, aunque las fronteras que lo delimitan son por lo general más bien vagas e imprecisas. En consecuencia, no se puede dar una definición universal del fenómeno literario. La literatura es una tradición viva, que no se limita a imitar o reproducir formas fijas, sino que evoluciona constantemente en el curso del tiempo.

Por otra parte, la *lectura* es el único espacio posible en que la obra literaria se afirma y se comunica. En sí mismo, el libro es un objeto

Los géneros literarios

Los lectores, por lo general, no escogen los libros al azar. Acuden a ellos a partir de ciertas preferencias o de un interés particular, y eligen, según sus gustos o necesidades, obras en prosa o en verso, historia o ficción, novela, ensayos, cuentos, tratados científicos o piezas dramáticas. Cada una de estas obras tiene una determinada forma literaria, y el lector aborda los libros con distintas expectativas según la índole de cada texto. Si se dispone a leer un libro de *historia*, lo que espera es una fiel presentación y un análisis objetivo de hechos realmente acaecidos; pero si el objeto de sus preferencias es una *novela*, sabe de antemano que no encontrará en ella la crónica de episodios reales, sino un relato forjado por la imaginación del novelista. También puede suceder que el lector tenga en sus manos una *novela histórica*, y entonces tendrá que deslindar dos planos narrativos distintos: el plano anecdótico, que desarrolla una trama ficticia pero verosímil, y el histórico real, en el que se inserta la acción; y si el narrador acierta a evocar con exactitud y realismo las condiciones de vida imperantes en una época determinada, la novela le hará conocer esa época con tanta o mayor eficacia que una obra rigurosamente científica. Otras son, en cambio, las expectativas que crea la *autobiografía*: aquí el lector espera que los hechos consignados concuerden con la realidad; pero tanto o más que eso le interesan el punto de vista del autor, su forma de ser, las experiencias vividas y los recuerdos e impresiones personales. En escritos como las autobiografías y las memorias los lectores se muestran dispuestos a justificar, e incluso a valorar, toda una serie de apreciaciones subjetivas que estarían fuera de lugar en la obra de un historiador.

Ejemplos como los anteriores muestran que hasta el lector menos experimentado realiza en forma espontánea una clasificación de las obras literarias de acuerdo con determinadas características de forma o de contenido. En el lector común, estas clasificaciones tienen por lo general un carácter empírico, pre-

científico y más o menos vago. La ciencia de la literatura, por el contrario, se empeña en establecer una clasificación basada en criterios objetivos y trata, por lo general, de fundamentar estos criterios en una teoría.

El punto de vista genético

A la noción de género literario se puede llegar también desde otra vertiente, que puede llamarse «genética», en cuanto contrapuesta a la anterior, que es más bien descriptiva o clasificatoria de textos ya constituidos. Como lo indica el adjetivo «genético», el análisis sigue ahora un camino inverso al precedente: no parte de la obra terminada, sino que se remonta retrospectivamente hasta el momento de su primera gestación y trata de recorrer el camino transitado por el autor hasta dar por concluida su obra.

Por regla general, la *composición* de un texto parte del deseo o de la necesidad de comunicar algo. Cuando alguien se dispone a escribir, sabe que va a redactar un texto con determinadas características. Si es novelista escribirá una novela; si es filósofo expondrá sus ideas en un tratado o ensayo filosófico; si es un simple enamorado expresará sus sentimientos en un poema o en una carta de amor. En cada caso hay una *intención comunicativa*, que requiere la elección de la forma y del lenguaje adecuados para transmitir el mensaje de la manera más eficaz posible.

Si este proyecto ha de ser algo más que una simple veleidad, será necesario que el escritor ponga en acción su intención comunicativa, llevando al lenguaje el mensaje que quiere expresar. De lo contrario no habría novela ni ensayo ni poema, porque ninguna de estas obras está hecha *antes* o *fuera* del lenguaje, en la idea preconcebida o en el pensamiento puro. *La obra reside únicamente en el texto*, y para llevar la idea a su expresión textual se requiere un trabajo de composición, que resultará tanto más arduo

cuanto mayor sea el deseo de exponer con claridad un pensamiento difícil o el de producir una obra literaria perfectamente lograda.

Muchos escritores han dado cuenta del trabajo que les ha exigido la composición de su obra. Uno de los testimonios más dramáticos es sin duda el de Stéphane Mallarmé, esa especie de artesano divino que percibió cierta conformidad entre la creación cósmica y la creación poética, y que persiguió con denodado esfuerzo el intento de encerrar el Absoluto en una red de palabras rimadas, aun sabiendo de antemano que su proyecto era irrealizable. Pero cualquiera sea la facilidad o la intensidad del esfuerzo, lo que siempre está en juego es este hecho ineludible: en el proceso de la escritura, la «idea» no dirige al lenguaje *desde fuera* para engendrar la palabra que la traduce y expresa. Todo lo contrario: no hay un *pre-texto* (entendiendo el prefijo en sentido temporal), como si el texto estuviera ya hecho en el pensamiento *antes* de ser expresado lingüísticamente. Fondo y forma no son la misma cosa, pero resultan inseparables e interaccionan en forma constante. La forma, decía Flaubert, fluye del fondo como el calor del fuego. Pero en el trabajo del escritor el flujo no se produce espontáneamente, sino que el pensamiento pugna con el lenguaje para aclararse y formarse a sí mismo, en un juego permanente de interdependencias recíprocas.

En la composición de un texto narrativo, por ejemplo, el escritor imagina ciertos momentos esenciales de la trama, esboza algunas características de los personajes que pondrá en acción y define en alguna medida su modo de narrar (empleando la primera persona del singular, que lo convierte en un narrador ficticio, o hablando en tercera persona como observador omnisciente o como testigo respetuoso de la oscuridad e inescrutabilidad de las conciencias). Pero a medida que avanza el relato, ya no es el novelista quien hace la novela a la manera de un creador puro, sino que en cierto sentido la novela se hace a sí sola y el narrador no es más que el instrumento de su venida. Los personajes pasan a tener vida propia, y sería incoherente atribuirles actitudes o comportamientos contrarios a su modo de ser y de actuar. Por tanto, es inexacto decir que la novela es un género sin reglas. Al contrario, de unas pocas reglas que rigen su composición y de una larga tradición narrativa jalonada por una multitud de modelos ilustres, nacen la originalidad y la rica variedad de las obras ya escritas o posibles.

La gran obra literaria no reside exclusivamente en los recursos técnicos, pero tampoco existe por completo fuera de ellos. Entre la intención comunicativa y el texto escrito se da la misma diferencia que entre una dirección y un camino: tomar una dirección no es lo mismo que haber caminado hasta la meta propuesta.

La función de los géneros consiste en marcar ciertas direcciones y en proporcionar determinados modelos, de manera que la tendencia y el proyecto esbozados por el autor queden manifiestos y articulados en la expresión literaria.

La complementariedad de los dos puntos de vista

De lo dicho hasta aquí se desprende que para comprender qué es un género literario no resulta superfluo distinguir estos dos puntos de vista: el *descriptivo* o *clasificador* y el *genético*. El primero está ligado especialmente a la recepción de la obra por parte del lector y se ocupa, sobre todo, de inventariar los géneros como *clases* de textos, es decir, como categorías que permiten agrupar los textos por sus semejanzas de forma y de contenido, o, como decía Wittgenstein, porque tienen en común cierto «aire de familia» (*Familienähnlichkeiten*). El segundo concentra toda la atención en el trabajo del autor, haciendo ver en cada caso que la elección del género es un elemento indispensable en la *producción* de las obras literarias. El autor, en efecto, es también un lector, y su trabajo de escritor no es una creación *ex nihilo*, sino que se inscribe en una tradición cultural y literaria que le proporciona una serie de modelos y le propone ciertas reglas para dar una forma determinada a los temas que trata. Así se producen obras que presentan ciertos parecidos, sobre todo formales, y en razón de esa «intertextualidad» el análisis de los discursos poéticos o en prosa estará en condiciones de poner al descubierto, a un mismo tiempo, la originalidad individual de cada texto y su pertenencia a una categoría genérica.

El poema no existe para quien no ve en él más que un conjunto de palabras. Las obras literarias son, efectivamente, realizaciones estéticas hechas con los recursos que proporciona el lenguaje, y por eso su ejecución requiere, además de las convenciones gramaticales y sintácticas propias de cada idioma, una *segunda convención*, característica del respectivo género literario. O dicho con otras palabras: en cuanto sistema semiótico de segundo orden, la literatura tiene la lengua como base; pero no basta con hablar una lengua para componer un buen poema o apreciar los textos literarios escritos en ese idioma. Sin duda, nuestra lectura no hace surgir la obra de la nada. Pero la materialidad inerte del libro la mantiene como un «puro posible», en espera del lector capacitado para hacerla revivir.

La posesión del código lingüístico es solo el primer requisito para la escritura y la lectura, porque el texto literario está constituido por la intersección de códigos distintos. Escribir un texto literario, lo mismo que saber leerlo, implica por lo tanto un cierto conocimiento de

estos códigos: pautas y convenciones culturales, cánones estéticos, recursos retóricos y estilísticos, procedimientos de composición. El texto, a su vez, es un «intertexto», es decir, un producto de otros textos con los que puede formar un sistema o establecer una ruptura. Así toda escritura, por innovadora que parezca, supone la memoria y la huella de otras obras anteriores o contemporáneas.

Estas dos aproximaciones presuponen (o descubren) la existencia de estructuras o «matrices» comunes a un conjunto de textos y analizan, desde distintos puntos de vista, las combinaciones textuales como realizaciones concretas de una determinada matriz cultural. En este procedimiento, el análisis trasciende (sin desconocerlos) los rasgos diferenciales de cada obra concreta, sin perder de vista la originalidad personal ni despersonalizar al autor, dispersándolo en el anonimato literario. Lo que sí hace, en cambio, es relativizarlos parcialmente, haciendo ver que cada obra vive por sus innumerables relaciones con otras obras y mostrando la continuidad subterránea y la unidad secreta del arte y del pensamiento.

O dicho con otras palabras: el género es un modelo estructural abstracto, que nunca llega a convertirse en una especie de «corsé». Para el escritor, es un *corpus* de obras literarias más o menos afines, que le sirven de modelo. Para el lector, es un patrón que le ayuda a discernir lo que una obra literaria tiene de original y lo que comparte con otras obras estructuralmente semejantes (p. ej., los cuentos de Borges y Cortázar y los más antiguos de Bocaccio o Guy de Maupassant). Por tanto, la referencia al género cumple al menos esta doble función: por una parte, permite evaluar la originalidad de una obra, descubriendo los elementos del modelo que el narrador pone de relieve en detrimento de otros (v. gr., el suspenso, la perfección del lenguaje, o el acertado despliegue de la imaginación); por la otra, ayuda a percibir cuándo el narrador trata de producir un efecto sorprendente, desbaratando las previsiones que el relato había sugerido al lector.

En lo que respecta a la clasificación en géneros, es importante notar que hasta el objeto más simple presenta una infinidad de características, algunas de las cuales pueden encontrarse también en otros objetos. Las rosas y los claveles rojos son flores distintas, pero ambas tienen en común el mismo color. Esto quiere decir que toda actividad de categorización o clasificatoria pasa por la selección de ciertos rasgos comunes a los objetos que han de ser clasificados e incluidos en una misma categoría. De ahí la cuestión que se plantea a la teoría de los géneros literarios y que será abordada más adelante: ¿En qué nivel de abstracción se sitúa la relación entre los textos que pueden ser considerados como pertenecientes a un mismo género?

Los géneros literarios en la antigua Grecia

Toda obra literaria lleva la impronta de su propio contexto cultural. Surge en determinadas circunstancias de tiempo y lugar, se expresa en una lengua determinada, y todos esos factores se inscriben de una u otra manera en la forma y el contenido del texto. En las llamadas culturas «preliterarias» la poesía se transmite oralmente, muchas veces en forma de cantos asociados a las experiencias de la vida: nacimientos, ritos de iniciación, matrimonios, muerte y guerras que inspiran cantos de victoria, sátiras contra el enemigo y gritos de venganza.

Los poetas y escritores griegos crearon numerosos géneros literarios. Algunos perduran todavía hoy; otros, como la epopeya homérica y las tragedias clásicas, no se han vuelto a dar con las mismas características, pero su carácter irrepetible no ha impedido que sirvieran de modelos y de inspiración a innumerables generaciones de poetas antiguos y modernos. Las obras literarias, en efecto, no son la permanencia muerta de un objeto que dice siempre lo mismo, sino que encierran una pluralidad de sentidos y se transmiten como modelos a través del tiempo.

El genio clasificador de los griegos realizó además los primeros intentos de diferenciar los géneros, estableciendo, ya en el s. IV a.C., las grandes divisiones de la poesía y las principales modalidades de la prosa literaria. Para Aristóteles, la esencia de lo estético radica en la *mimesis* (palabra griega precariamente traducida por «imitación»). Esta *mimesis* se realiza por distintos medios: la poesía se vale de las palabras, la música de los sonidos, la pintura de los colores y las formas. Así la obra de arte es la transposición a un nuevo modo de ser de algo que de alguna manera estaba ya en la realidad, sobre todo, en la realidad humana. Este nuevo modo de ser presupone la recreación estética de lo imitado, ya que hace intervenir la actividad del artista que revive, interpreta y asume estéticamente lo que expresa luego en la obra. No se trata, por lo tanto, de una copia literal o de un simple remedo de lo real (como podría sugerirlo a primera vista la palabra «imitación»), sino de lo que hoy llamaríamos una «representación». Por otra parte, la representación estética no imita todos los rasgos de la cosa representada, sino sus aspectos más destacados o significativos. Así, según Aristóteles, la obra de arte libera la realidad de algunos de sus accidentes concretos y expresa lo universal en lo particular; no lo universal abstraído de lo individual y fenoménico, sino la forma universal particularizada.

La *tragedia* es sin duda para Aristóteles el género literario más noble. De hecho, la tipología le sirve para introducir una teoría de la tragedia y para fundamentar una escala de va-

lores que sitúa a esta forma literaria en el punto más alto. La tragedia es más completa que la epopeya, porque los elementos que constituyen a esta última se encuentran en la tragedia, pero no todos los elementos de la tragedia están en los poemas épicos. Por eso se ha podido decir que Aristóteles se interesa en el sistema de los géneros para definir la tragedia.

En la tragedia, «la imitación (*mimesis*) se efectúa por medio de personajes en acción y no narrativamente», como sucede en la epopeya. Los actores representan una acción seria, porque la felicidad y la desgracia son imposibles de concebir sin acción y lo trágico se manifiesta siempre en un acontecimiento dramático. Otro elemento constitutivo de la tragedia es la dignidad del lenguaje poético, que debe poseer ritmo, armonía y métrica. Pero el aspecto más característico de la concepción aristotélica está relacionado con el efecto que la contemplación del espectáculo trágico provoca en el espectador. Una reacción particular que el filósofo designa con el nombre de *kátharsis*.

Mucho se ha discutido sobre el significado del término *kátharsis* en la *Poética* de Aristóteles. En la antigua civilización griega, ese término tenía una acepción medicinal y otra religiosa. En medicina significaba algo así como «expurgación», y se refería a la expulsión de las materias orgánicas nocivas para el cuerpo (o, según la terminología de la época, de los humores dañinos, como la bilis y la flema). Ciertamente, Aristóteles no ignoraba esta acepción, pero emplea el término *kátharsis* en sentido analógico, para referirse al efecto que el espectáculo trágico provoca en los espectadores. La representación de acontecimientos pavorosos o desdichados es característica de la tragedia; por lo tanto, el miedo y la piedad son esenciales en el espectáculo trágico, y son estos sentimientos los que están sujetos a la *kátharsis*. En la tragedia de Sófocles, por ejemplo, el destino de Edipo provoca en el espectador una serie de excitaciones corporales y de experiencias espirituales, similares a las producidas en ciertos ritos religiosos. Así la tragedia, como las ceremonias del rito dionisíaco de donde había emanado, removía oscuros sedimentos de la naturaleza humana y enfrentaba al espectador con un gran enigma. Al penetrarse con el destino de Edipo, tan abismal y misterioso, y, sin embargo, inherente a la propia condición humana, la tragedia operaba en el espectador la purificación de las pasiones que el espectáculo suscitaba en él. El miedo y la piedad que se experimenta ante el espectáculo trágico, precisamente porque provienen de una representación artística, no son emociones violentas como las de la vida real, sino emociones estéticas que producen un goce sereno. Excitando esas pasiones, la tragedia las descargaba de su violencia nociva, y así producía un efecto expurgador, favorable a la ar-

monía interior. La teoría aristotélica de la *kátharsis* lleva implícita una crítica a los ataques de los moralistas como Platón.

Escasas son las indicaciones de Aristóteles relativas a la *comedia*, quizá porque el filósofo se ocupó de ella en los libros perdidos de su *Poética*. La comedia presenta caracteres inferiores, menos universales que los de la tragedia, aunque no falta por completo la tendencia tipificadora. Aquí los personajes exhiben una cierta fealdad; pero como lo feo de la comedia no causa dolor ni perjuicio, lo que hace, en realidad, es provocar la risa del espectador.

Respecto de la imitación narrativa o *epopeya*, Aristóteles considera que Homero es más inspirado que los demás poetas, porque no intentó hacer un poema con todo el asunto de la guerra de Troya, sino con solo una parte de ella. Así redujo la acción a su medida adecuada. De lo contrario, la narración habría resultado confusa, dada la multitud de los acontecimientos que estaban en juego. La epopeya difiere de la tragedia en cuanto a la extensión, porque la acción trágica queda confinada dentro de los límites de una revolución solar, o los excede apenas un poco (es decir, dura un solo día), mientras que la epopeya no tiene límites de tiempo definidos.

Curiosamente, Aristóteles no trata de los géneros líricos. Sin embargo, no faltan observaciones interesantes sobre la naturaleza de la poesía. La poesía, dice Aristóteles, supone una actividad métrica. Por eso el común de la gente asocia sin más la poesía con el metro, y considera a Empédocles tan poeta como Homero, ya que ambos utilizan el metro heroico. Sin embargo, el único elemento común entre uno y otro no es más que el metro, ya que la obra de Empédocles no es «representativa» sino «didáctica». De ahí concluye el filósofo que no basta la presencia del metro para que se pueda hablar de poesía, y por eso Homero debe ser llamado poeta, mientras que a Empédocles le corresponde el nombre de «naturalista» (*fysiólogon*).

Tampoco faltan en la *Poética* las comparaciones entre los distintos géneros. Una de las más célebres es la que establece entre el género poético y el histórico: «La poesía, dice Aristóteles, es más filosófica y elevada que la historia, porque la poesía aspira a expresar lo universal, mientras que la historia se ocupa de lo particular» (*Poética* IX). Esto significa que el poeta no se limita a imitar las cosas de la naturaleza, sino que propende a la Idea, sin romper los contornos que caracterizaban al objeto imitado.

El enfoque aristotélico puede caracterizarse como el de un filósofo que analiza, describe y juzga obras literarias largamente leídas. Estos juicios presuponen una atenta lectura de Homero y de los trágicos griegos (en especial de los que llevaron ese género literario a su máximo esplendor: Esquilo, Sófocles y Eurípi-

des). Los principios de su filosofía no están ausentes, pero la base filosófica no deforma el juicio que procede de la lectura directa.

Una clasificación moderna de la literatura griega

Los tratadistas modernos, desde un punto de vista diverso, han tratado de clasificar por géneros el conjunto de la literatura griega. Aunque son muchos los materiales que se han perdido, este conjunto imponente se presenta todavía hoy como un modelo de perfección y belleza. Una clasificación sumaria debería incluir, al menos, los géneros siguientes:

Entre los géneros narrativos, la *epopeya* es probablemente el más antiguo. De hecho, la literatura griega se inicia con dos formidables poemas épicos (la *Iliada* y la *Odisea*), divididos cada uno en 24 rapsodias o cantos. La leyenda pinta a su autor como un vate errante y ciego, conocido con el nombre de Homero. En la aurora de la historia griega, estos poemas homéricos aparecen ante nosotros con toda su admirable perfección. En el género épico se incluyen también los poemas de Hesíodo (la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, s. VIII a.C.), de carácter más bien didáctico.

La *poesía lírica*, que expresa por lo general una emoción o un sentimiento individual o colectivo, se vertía en complejas y variadas estructuras, unas veces graves y sentenciosas, otras triviales y burlonas. El gran lírico griego es Píndaro, cuyos magníficos *epinicios* u odas triunfales celebran las victorias de los atletas en los juegos olímpicos. En otras ocasiones la poesía se ponía al servicio de la lucha política (como en las sátiras y arengas de Arquíloco y de Tirteo), o bien expresaba sentimientos más íntimos y personales (los placeres de la vida en Anacreonte y la pasión amorosa en Safo de Lesbos). También son dignos de mención los *himnos* destinados a honrar a los comensales en los banquetes (*encomios*), o los que se entonaban ante la cámara nupcial (*epitalamios*) y en los funerales (*trenos* y *epicedios*).

En la *poesía dramática* se destacan dos grandes géneros: la *tragedia* (del gr. *tragos*, «macho cabrío») y la *comedia* (del gr. *komos*, «festín»), desprendidas ambas de la lírica coral de los cultos dionisíacos. Las primeras obras de teatro griegas se remontan al s. V a.C. Característico de la tragedia es el tema del destino que pesa sobre los seres humanos de manera inexorable. La comedia comprende dos períodos: en la *comedia antigua*, cuyo máximo representante es Aristófanes (s. V a.C.), el aspecto predominante es la sátira política. En el segundo período, una vez prohibida esta sátira, la *comedia nueva* ridiculiza los tipos y costumbres de la sociedad. Aquí el representante típico es Menandro (s. IV a.C.).

La prosa que podríamos llamar *literaria* incluía también distintos géneros: la *fábula*, importada de Asia en tiempos prehistóricos; la *historia*, que alcanzó en las obras de Tucídides y de Polibio una considerable madurez, y el *diálogo*, utilizado genialmente por Platón para expresar su pensamiento filosófico.

Es bien conocida, finalmente, la importancia de la *oratoria* en la vida pública de los griegos. En los debates de la asamblea y del tribunal, la palabra ya no era una fórmula ritual ni una imposición autoritativa, sino un discurso fundado en la argumentación y en la refutación de los argumentos contrarios. Esta práctica llevó a analizar con cierto rigor las distintas formas del discurso, y así surgieron los primeros esbozos de una *retórica*¹.

Los géneros literarios en la Biblia

También la Biblia contiene una variedad considerable de géneros literarios, pero todo parece indicar que en la lengua hebrea no había categorías para hacer el inventario completo de los distintos géneros.

En la Biblia hay escritos *en prosa* y *textos poéticos*. Entre los textos en prosa se destacan, de un modo especial, los de carácter narrativo; los poéticos, a su vez, presentan una multitud de formas diversas: himnos, dichos proféticos, proverbios, acertijos y bienaventuranzas. También hay relatos cosmogónicos, cartas, leyes, parábolas, fábulas y parenesis o exhortaciones. Algunos tienen paralelos muy claros en la literatura extrabíblica; los Evangelios, en cambio, constituyen un género aparte, sin su correspondiente exacto fuera de la Biblia.

El término hebreo *shîr*, por ejemplo, es genérico y puede significar «canto» o «poema». El canto de victoria de Jue 5 (el «Cántico de Débora») es calificado de *shîr*, pero también se llama *shîr* al Cantar de los Cantares y a varios Salmos (v. gr., 30, 46, 48, 65-68, 108). Este término se combina además con otros vocablos que especifican el carácter de los cantos o poemas: *shîr yedidot*, «canto nupcial» (Sal 45), *shîr mizmôr*, «salmo» (Sal 48,1), *shîr hamma'alôt*, «canto de las subidas» o «de peregrinación» (Sal 120-134). En su forma femenina, *shirâh* se aplica al canto de Moisés (Dt 32), al Sal 18 y a otros textos, sin que se advierta una diferencia de sentido.

Con el término *mizmôr* se designa a 57 salmos, muchos de ellos con el añadido del instrumento musical que debía acompañar el canto. En su mayor parte son lamentaciones individuales atribuidas a David, a Asaf o a los Coreítas (Sal 47,64-65.76-77.87-88). Varios de estos salmos llevan dos designaciones: *shîr* («canto») y *mizmôr* («salmo»), y el Sal 100 es un *mizmôr letodâh* («salmo de acción de gracias»).

Los salmos 32,42,44-45,52-55,78,88-89 –trece en total– reciben el nombre de *maskîl*, tér-

Los textos poéticos de la Biblia

Desde el punto de vista literario, la Biblia presenta una notable variedad de lenguajes o géneros literarios. Hay textos narrativos, códigos legislativos, dichos sapienciales, parábolas, profecías, cartas y escritos apocalípticos. Muchos de esos textos están escritos en prosa, pero otros –bastante numerosos– son *textos poéticos*.

A veces se trata de un himno intercalado en una narración, como los cánticos de Moisés (Éx 15,1-21), Débora (Jue 5,1-31), Ana (1 Sm 2,1-10), David (2 Sm 1,17-27) y Jonás (Jon 2,2-10). Otras veces el lenguaje poético comprende todo un libro (como en el Cantar de los Cantares) o la mayor parte de él (como en el libro de Job). También los profetas fueron grandes poetas, y lo mismo hay que decir de los salmistas, que no encontraron medio más adecuado para dialogar con Dios que el lenguaje de la poesía.

En el NT no hay tantos poemas como en el AT, pero de ningún modo están ausentes. En él se encuentran himnos y cánticos, cuya configuración rítmica y formal se destaca sobre el trasfondo del discurso en prosa que les sirve de contexto. De ello dan testimonio el cántico de María (Lc 1,46-55), el de Zacarías (Lc 1,67-79), el del anciano Simeón (Lc 2,28-32) y los himnos cristológicos que aparecen aquí y allí en las cartas paulinas (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-14). También hay palabras de Jesús que tienen un ritmo muy particular, como el reproche que él dirigió a quienes habían rechazado todas las invitaciones de Dios:

*Tocamos la flauta,
pero ustedes no bailaron;
cantamos canciones tristes,
pero ustedes no lloraron (Mt 11,17).*

Por último, cabe mencionar los himnos y doxologías del Apocalipsis, que nos traen un eco de los cánticos litúrgicos de la Iglesia primitiva (cf., por ejemplo, Ap 5,9-10; 11,17-18; 12,10-12; 15,3-4).

Dada la abundancia de textos poéticos que contiene la Biblia, es muy difícil comprender a fondo su mensaje sin una cierta sensibilidad

para apreciar el lenguaje de la poesía. De ahí la conveniencia (o mejor dicho, la necesidad) de que los lectores de la Biblia tengan algún conocimiento de la poética hebrea. Esta necesidad es aún mayor cuando se trata de traducir las Escrituras, porque al traductor le compete la difícil misión de traducir poéticamente los textos poéticos.

Biblia y poesía

Un poema es un conjunto estructurado de frases que son, a su vez, portadoras de significados. Dada la índole semántica del lenguaje, las palabras y las frases significan algo. Pero la significación de una frase o de un texto queda notablemente reforzada cuando se emplea con acierto el lenguaje poético. Los poetas se permiten construcciones gramaticales muchas veces audaces; alteran el orden de las palabras, las unen de manera inesperada o sorprendente, y utilizan figuras literarias que resultarían extrañas o chocantes en el habla de todos los días. Así, mediante la asociación armónica del sonido, el ritmo y la idea, la poesía logra expresar significados que otras formas de discurso no alcanzan a transmitir.

Un poema no existe para quien no ve en él más que un conjunto de palabras. El gusto por la literatura poética requiere un verdadero aprendizaje, y es bien sabido cuánto tiempo y esfuerzo hacen falta para aprender a leer comprensivamente textos poéticos.

Dado que la literatura es un sistema semiótico de segundo orden, que tiene a la lengua como base, no basta con hablar un idioma para apreciar los textos literarios escritos en ese idioma. Sin duda, nuestra lectura no hace surgir la obra de la nada. Pero la materialidad inerte del libro la mantiene como un «puro posible», en espera del lector que la haga revivir. De hecho, la obra poética no existe más que en el acto del lector que es capaz de recrearla mediante la lectura.

La posesión del código lingüístico es solo el primer requisito para la lectura, porque el poema está hecho de palabras. Pero la «poeticidad» del texto requiere del lector algo más, ya que todo auténtico poema está constituido por una intersección de códigos distintos. Leer implica entonces un cierto conocimiento de estos códigos, como las pautas y convenciones culturales, los recursos retóricos y estilísticos, los cánones estéticos y los procedimientos de composición. El texto es a su vez un «intertexto», un producto vinculado a otros textos con los que puede formar un sistema o establecer una ruptura. Así toda escritura, por innovadora que parezca, supone la memoria y la huella de otras obras, anteriores o contemporáneas.

Los poetas se complacen en afirmar que la poesía constituye un mundo aparte, que se basta a sí mismo. En tal sentido, la declaración de Charles Baudelaire es categórica: «La poesía, por poco que quiera descender sobre sí misma, interrogar su alma, recordar sus entusiasmos, *no tiene otra finalidad que ella misma, ni puede tenerla...* La poesía no puede, bajo pena de muerte o de pérdida de sí misma, asimilarse a la ciencia o a la moral; ella no tiene por objeto la Verdad, sino solo a sí misma».

De esta singularidad se ha concluido, entre otras cosas, que la poesía es intraducible. Si en la poesía la materia y la forma se unen indisolublemente, nunca se podrán recrear en otra lengua el mismo ritmo, la misma sonoridad o las mismas rimas. El discurso en prosa, cuando trata simplemente de comunicar un mensaje, cuenta con la posibilidad de expresar la misma idea de muchas maneras distintas. La poesía, en cambio, aspira a llevar hasta el extremo los recursos del propio idioma para expresar con palabras lo que nunca podría decirse en prosa.

Este ideal de poesía pura tiene sin duda un gran poder de sugestión, pero la historia muestra que se trata casi exclusivamente de una concepción reciente, propia de un reducido número de poetas. Más aún, si hubiera que considerar verdadera poesía únicamente a los poemas que se presentan a sí mismos como obras de arte puro, escritos, como dice Baudelaire, «únicamente por el placer de escribir un poema», habría que excluir del mundo poético a casi todas las poesías del pasado y a muchas contemporáneas, desde las fábulas de Esopo, la *Eneida* de Virgilio, el *Carmen saeculare* de Horacio y el *De rerum natura* de Lucrecio, hasta los poemas de Bertolt Brecht, Vladimir Mayakovski, César Vallejo y Pablo Neruda, sin olvidar a toda la lírica religiosa del Medioevo y de muchas otras literaturas¹.

De todas maneras, es preciso no perder de vista que la poesía en la Biblia *no es un fin sino un medio*. Los poetas de la Biblia no cultivaron el arte por el arte. Es verdad que los profetas se expresaron poéticamente y que los

salmistas oraban poéticamente. Pero el lenguaje poético cumple aquí una función instrumental. Lo esencial es el mensaje que el profeta anuncia, la plegaria que el salmista dirige al Señor o la enseñanza que el sabio quiere comunicar a sus discípulos.

El discurso poético

Al leer un poema, percibimos de inmediato que su lenguaje no es el que solemos usar en la conversación corriente. Las palabras son las mismas que empleamos todos los días para hablar con los demás. Pero esas palabras están dispuestas de modo inusitado: no se emplean con la finalidad puramente práctica de comunicar una idea, un sentimiento o un deseo, sino que el poeta ha hecho mucho más: ha compuesto un poema, es decir, ha dispuesto las palabras de tal manera que el mensaje poético resulta inseparable del lenguaje que lo expresa. El intento de expresar esto mismo de otra manera, y hasta un simple cambio en las palabras, harían que el mensaje poético pierda en todo o en parte su poder de sugestión. O dicho más brevemente: *El mensaje poético no puede comunicarse por un medio distinto del poema mismo*.

Esta forma de discurso suele caracterizarse como *discurso poético*.

Obviamente, lo dicho en el mensaje poético constituye la sustancia de lo que el poeta quiere comunicar. Pero la importancia de la forma en que se expresa el mensaje salta a la vista de inmediato cuando se intenta decir lo mismo en prosa. La historia que se cuenta puede ser la misma, pero la narración en prosa no comunica las mismas emociones ni produce en el lector los mismos efectos. La misma Biblia da testimonio de esta realidad en el libro del Éxodo. El relato en prosa del cap. 14 no tiene la misma fuerza expresiva que el cántico de Moisés que sigue a continuación (Éx 15,1-18), y lo mismo sucede en Jue 4-5: el relato en prosa de la victoria de Israel sobre los cananeos (cap. 4) apenas refleja el estallido de entusiasmo patriótico y religioso que se expresa poéticamente en el cántico de Débora (cap. 5)

Lo ideal sería proponer una definición que nos revelara desde el comienzo la esencia de la poesía. Pero una de las paradojas del fenómeno poético es que no se deja encerrar en una fórmula definitiva, aceptable para todos. En realidad, cada generación, y mucho más cada cultura, modifican hasta cierto punto el concepto de poesía y le confieren un matiz particular. Hay en el hecho poético algo de misterio, y aunque no podemos definirlo con exactitud, lo sentimos y gozamos como una especie de milagro en algunos poemas.

De todos modos, lo cierto es que el discurso poético no está sujeto únicamente a las reglas

generales de la gramática, sino que presenta, además, una serie de rasgos particulares. Lo importante es adquirir una cierta familiaridad con esa forma de lenguaje. Y en lo que respecta a la lectura de la Biblia, especialmente de sus textos poéticos, es preciso volver una y otra vez sobre los mismos textos, a fin de encontrar en ellos una riqueza de sentido que se irá revelando paulatinamente, en cada nueva relectura.

Algunas características del lenguaje poético

Las estadísticas muestran que en la civilización occidental no abundan los lectores de textos poéticos². Sin embargo, ella no está del todo ausente, porque se hace oír sobre todo en los cantos populares, en los que no siempre predomina el de más gusto y que a veces musicalizan expresiones de notable belleza poética. De todas maneras, el hecho es que en las distintas culturas la poesía suele cumplir funciones diversas. En las sociedades de tradición literaria, la poesía se escribe, se lee y se relea. En las sociedades de tradición oral, lo normal es que la poesía se memorice y se transmita verbalmente de una generación a otra. De este modo, muchas culturas preservan la memoria de sus orígenes, de su historia, de sus creencias sagradas y de sus tradiciones más significativas.

En todo caso, es indudable que el discurso poético no está sujeto únicamente a las reglas de la gramática, sino que presenta, además, una serie de rasgos particulares. Lo importante es adquirir cierta familiaridad con esa forma de lenguaje, y para ello es conveniente identificar los *elementos formales* característicos de distintas tradiciones poéticas, como los que se indican a continuación sin pretender ser exhaustivos:

1. *Los márgenes*: Al fijar los ojos en el texto escrito de un poema, lo primero que salta a la vista son los amplios márgenes que se extienden a derecha e izquierda. Esto permite distinguir a simple vista un texto *poético* de un discurso *en prosa*. Los escritos en prosa tienen márgenes estrechos; los espacios en blanco son más bien reducidos, y la escritura ocupa prácticamente toda la página. Los textos poéticos, en cambio, están distribuidos en *versos*. Por lo tanto, los amplios márgenes son una referencia básica para circunscribir el proceso de lectura y enfrentarnos con lo que el texto nos ofrece. Como dice J. Culler, por su sola disposición en la página un poema declara: «Soy poesía, no me leas como leerías otro lenguaje»³.

2. *Los versos*: Son unidades métricas y rítmicas que se organizan en series. Cuando esas unidades son todas iguales (es decir, cuando tienen el mismo número de sílabas), la versifi-

cación se llama *regular*; cuando no son iguales, la versificación es *irregular, fluctuante o libre*.

Fónicamente, los versos se distinguen porque van entre dos pausas; gráficamente, porque cada uno ocupa una línea distinta. Los versos dividen el discurso en intervalos simétricos, un poco como el músico lo hace con los compases. Además, en ellos se distribuyen determinados elementos fónicos (acentos, pausas, rimas, etc.), que suelen distribuirse en un orden determinado, formando las agrupaciones llamadas *estrofas*. Así, el efecto poético no depende exclusivamente de las ideas expresadas en el poema, sino también, y a veces en forma preponderante, de la capacidad de sugestión propia del lenguaje.

Como se verá más adelante, los textos poéticos de la Biblia no se articulan en versos, sino en «esticos» o líneas que constan a su vez de dos (y a veces de tres) miembros, llamados «hemistiquios».

3. *El metro*: En la tradición occidental, desde sus orígenes en Grecia y Roma, predomina la tendencia a construir todos los versos con la misma cantidad de sílabas. Esto quiere decir que los poetas se han impuesto una restricción particular. En vez de expresarse como lo hacemos en la conversación ordinaria, han escrito sus poemas con versos simétricos, y si uno de los versos tuviera una sílaba de más o de menos, el hecho sería interpretado de inmediato como un error o como una violación intencional de la regla.

4. *La rima* no pertenece esencialmente al lenguaje poético. Era desconocida en la poesía antigua (hebrea, griega y latina), aunque los poetas latinos se servían ocasionalmente de las rimas con determinados propósitos expresivos. Numerosos testimonios muestran además la existencia de rimas en las canciones populares latinas. La rima adquirió un desarrollo mayor en los cantos profanos y religiosos del latín medieval, y las lenguas romances adoptaron y generalizaron este procedimiento retórico. En el arte de los trovadores, la rima consonante fue motivo de lucimiento por la maestría con que los poetas construían sus versos. La asonancia, menos estimada, quedó reducida la mayoría de las veces a la versificación popular, aunque en el romancero y en otros géneros de la antigua poesía popular española se encuentran versos de notable calidad poética.

Los poemas rimados se caracterizan por la igualdad o semejanza de sonidos en que acaban dos o más versos a partir de la última vocal acentuada, de manera que *corazón* rima con *ilusión* y *abejas* con *rejas*. En estos casos, se trata de rimas *consonantes*, porque todos los sonidos son iguales a partir del último acento. Si la coincidencia de los sonidos es parcial, porque solamente las vocales son iguales, se habla de rimas *asonantes* (por ejemplo, *clara-mañana*). La rima cumple a veces una función

La interpretación de las parábolas a través del tiempo

A través del tiempo

La exégesis de las parábolas evangélicas ha pasado por distintas etapas fácilmente reconocibles. A lo largo de estas etapas se las ha interpretado de distintas maneras: unas veces como alegorías y símbolos, otras como metáforas o relatos con una moraleja. En épocas más recientes se han incorporado al estudio de las parábolas los métodos de la moderna crítica literaria, y de esta aplicación han surgido nuevas lecturas e interpretaciones. En esta última línea se inscribe el enfoque hermenéutico que insiste en afirmar el valor estético de las parábolas y la autonomía de las obras literarias. Un enfoque tal no pretende negar que existe una cierta vinculación entre la obra de arte y su autor. Lo que sí se considera dudoso es que un objeto estético pueda explicarse a partir de un conjunto de datos biográficos o de las circunstancias en que vivió el artista. De ahí que algunos exégetas, bajo el influjo de los métodos modernos de análisis literario, se inclinen a considerar de escaso interés, e incluso irrelevante, la preocupación por situar las parábolas en el contexto concreto de la vida de Jesús.

La pluralidad y el conflicto de estas interpretaciones a veces contradictorias no deben llamar la atención. Una gran obra literaria vive más allá de los confines de su propia contemporaneidad. Los fenómenos semánticos pueden existir en forma oculta y potencial, y revelarse progresivamente en contextos culturales diversos, favorables a esa revelación. El nuevo contexto en que la obra es leída y valorada permite descubrir sentidos más o menos latentes, ya que el distanciamiento temporal y axiológico modifica a través del tiempo la perspectiva del lector. Estos nuevos sentidos no se añaden a la obra desde fuera, sino que se manifiestan naturalmente debido a las relaciones de alteridad y extraneidad que instaura la obra en las distintas épocas.

Las parábolas en la predicación de Jesús

La *primera etapa* corresponde obviamente al momento en que las parábolas fueron pronunciadas por primera vez. Jesús, excelente narrador, hablaba a un auditorio constituido en su mayoría por judíos palestinos, y los que oían sus palabras las entendieron o no, de acuerdo con sus expectativas y con sus predisposiciones intelectuales y afectivas. Como él se dirigía a personas cuya atención era necesario captar antes de transmitirles un mensaje, las parábolas y los relatos parabólicos eran el medio más apto para comunicarse con su auditorio.

Algunas de sus parábolas expresan una moral de sentido común. Tal es el caso del dicho sobre la necesidad de entenderse con el adversario antes de comparecer ante el juez (Lc 12,58-59), que parece ser, como lo supone Bultmann, una parábola simplificada. Otros buenos ejemplos de moral de buen sentido son la parábola de la casa construida sobre roca y la edificada sobre arena (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49), la de los dos deudores (Lc 7,41-43) y la de los dos hijos (Mt,21,28-31). De hecho, algunos dichos sapienciales de Jesús contienen enseñanzas más o menos semejantes (cf. Mc 3,24; Mt 6,22-23; Lc 6,43-45).

Las parábolas del amigo importuno (Lc 11,5-8), del rico insensato (Lc 12,16-21), del administrador infiel (Lc 16,1-8), del rico y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31), del juez inicuo (Lc 18,1-8) y de los talentos (Mt 25,14-30) son pintorescos cuadros de costumbres en los que resplandece el talento narrativo de Jesús. Su mensaje es tan evidente que se impone casi sin necesidad de explicación: no hay nada que pueda preservarnos de la muerte, es necesario orar con perseverancia, es una insensatez poner la confianza en el dinero o malgastarlo en fiestas y placeres, sin atender a las necesidades del prójimo. Todas estas enseñanzas pertenecen a la sabiduría popular. Jesús narra con perspicacia y finura cosas que todo el mundo

sabía, pero que cada uno debía aprender siempre de nuevo.

La moderna exégesis histórica ha tratado de reconstruir las circunstancias precisas en que Jesús pronunció cada una de las parábolas transmitidas por los evangelios, pero tales esfuerzos no han dado resultados satisfactorios. La investigación histórica, en efecto, carece de la información suficiente para determinar con toda la exactitud deseable el contexto social en que se llevó a cabo aquel proceso originario de comunicación.

La alegorización de las parábolas

La *segunda fase*, iniciada ya en los tiempos apostólicos, alcanzó un amplio desarrollo en la exégesis patristica y medieval, y se prolongó hasta fines del s. XIX. Tal método de interpretación se resume en la palabra *alegorismo*. La parábolas eran tratadas como alegorías, y la alegoría es por excelencia el arte de las analogías: opera con conceptos representables, de manera que la alegorización consiste en captar un significado y expresarlo por medio de imágenes y metáforas. Por lo tanto, al intérprete le corresponde seguir el proceso inverso: si cada uno de los términos es el criptograma de una idea, el conjunto del relato parabólico debe ser descifrado palabra por palabra.

Guiados por este principio, los exégetas buscaron durante siglos simbolismos ocultos en la letra de los relatos parabólicos, incluso en los detalles aparentemente más insignificantes. En la parábola del buen samaritano, por ejemplo, el hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó podía ser Adán; Cristo era entonces el extranjero que acudió en ayuda del hombre caído, la cabalgadura simbolizaba la carne en la que el Señor se dignó venir al mundo, y la posada era figura de la Iglesia. En la parábola de las vírgenes necias, los vendedores de aceite resultaban ser los representantes del ministerio eclesiástico; en la de los talentos, la suma confiada a cada servidor representaba simbólicamente la gracia de Dios.

El alegorista busca siempre, detrás y más allá de la letra, un sentido oculto. Cree que en un texto inspirado por Dios nada puede quedar librado al azar, y lee la Biblia como un libro de parábolas sagradas, escrito en un lenguaje simbólico peculiar. De ahí que la tarea primordial de la exégesis sea captar la Palabra eterna que Dios encubrió con distintos velos, descubriendo sus significados ocultos.

Una cierta tendencia a la alegorización aparece ya en los evangelios. Marcos interpreta de acuerdo con este principio la parábola del sembrador (4,14-20); Mateo hace lo mismo con las de la cizaña (13,36-43) y de la red barrera (13,47-50), y ambos atribuyen esta interpretación a Jesús (Mc 4,13; Mt 13,36).

Esta forma de interpretar los textos sagrados, presente en todas las obras de Filón de Alejandría, se abrió camino entre los cristianos desde época muy temprana y aparece como una práctica permanente en los escritos de los místicos.

Adolf Jülicher

El comienzo de la *tercera etapa* coincide con la publicación a fines del s. XIX de una obra en dos volúmenes, mercedamente famosa: *Die Gleichnisreden Jesu*, de Adolf Jülicher (1857-1938)¹.

Esta obra constituye todavía hoy en día un punto de referencia indispensable para el estudio de las parábolas de Jesús. Más aún, las principales ideas de Jülicher se han popularizado tanto que han llegado a constituir un lugar común en la exégesis de las parábolas evangélicas. A causa de esta popularidad, la obra original ya casi no se lee.

Jülicher afirma que el lenguaje de Jesús no es el de un maestro que imparte conocimientos ocultos a un grupo de discípulos selectos, sino el de un predicador popular que dirige a la multitud un mensaje llano y simple. Es un lenguaje vívido, de gran expresividad y fácil de entender. A la complejidad de la alegoresis, él contrapone la pura simplicidad de la parábola, «hija del instante», nacida con toda naturalidad de un encuentro personal. Como se verá más adelante, esta afirmación no se limita a establecer un hecho. Se trata, más bien, del principio hermenéutico en que se funda toda la exégesis de Jülicher.

Para explicar la índole del lenguaje parabólico, este autor recurre a las categorías de la retórica aristotélica. Primero establece la existencia de dos formas embrionarias: la *comparación* y la *metáfora*. La comparación es lenguaje propio; la metáfora, lenguaje figurado o impropio. El desarrollo de la metáfora origina la *alegoría*; en la base del lenguaje parabólico está la *comparación*. En esta distinción se funda la diferencia cualitativa, de capital importancia para la exégesis, entre parábola y alegoría.

El recurso a las parábolas como medio para comunicar una enseñanza se funda en una experiencia casi trivial. La verdad expresada en imágenes es más accesible y atrayente, sobre todo para la gente sencilla, que la formulada en términos abstractos. Por eso Jesús, que ha sido sin lugar a dudas un parabolista genial, compara una realidad determinada (el reino de Dios, por ejemplo) con hechos que pueden considerarse análogos en algunos aspectos, pero que son a la vez mucho más cotidianos y familiares (para los que escuchaban su predicación eran cosas bien conocidas la siembra, la cosecha, el trabajo en las viñas, la pesca, la preparación de la masa para el pan y

la actividad pastoril). La comparación funciona al trasladar una evidencia del plano material al religioso o moral.

En virtud de la comparación que establece, la parábola duplica, por así decirlo, el hilo del discurso. El verdadero propósito del parabolista es hacer que el interlocutor dé su asentimiento a la «cosa» expresada; pero en vez de referirse a la cosa en forma directa, da una especie de rodeo a través de un relato ficticio. De este modo, dice Jülicher, la parábola lleva al interlocutor de algo que puede admitir fácilmente a una verdad no conocida o que no estaría dispuesto a admitir sin una cierta resistencia. Por eso la parábola resultará incomprensible mientras no se perciba el punto donde convergen la imagen y la realidad.

Jülicher excluye del modo más categórico cualquier intento de interpretar las parábolas como alegorías. Las alegorizaciones de que han sido objeto en la historia de la exégesis distorsionan su sentido original (el sentido que tenían en boca de Jesús). Pero si él insiste en la unicidad del *punctum comparationis*, no lo hace simplemente para afirmar el principio de la no total correspondencia entre la imagen y la realidad significada. Lo que busca, más positivamente, es subrayar la unidad interna (la organicidad) de la parábola. El relato parabólico funciona como totalidad. Los elementos singulares tienen un valor, pero nunca se trata de un valor autónomo; los detalles no entran en juego por lo que son en sí mismos, sino únicamente por su posición en el relato y por la relación que mantienen con la cosa significada. En la parábola del grano de mostaza, por ejemplo, lo que cuenta no es el sabor amargo ni el color oscuro o cualquier otra propiedad de esa semilla (aspectos que solía poner de relieve la alegoresis patrística y medieval), sino la extrema pequeñez de la semilla en contraposición con la considerable altura del arbusto; y no la pequeñez inicial y la grandeza final vistas estáticamente, sino el dinamismo de la relación, es decir, el hacerse grande de lo que al comienzo parecía casi insignificante.

En lo que respecta a la forma concreta de entender qué función cumplen las parábolas, la explicación de Jülicher no está del todo exenta de ambigüedad. Él define a veces las parábolas como *comparaciones expandidas*, que aclaran una realidad menos conocida a la luz de otra mejor conocida. Otras veces las entiende como *comparaciones con una determinada intención argumentativa* (es decir, como un medio para probar algo), que tratan de hacer que el oyente emita un juicio sobre el hecho narrado. El carácter argumentativo de las parábolas explica la insistencia de Jülicher en sostener que ellas contienen una única afirmación o una sola «punta», y de esta afirmación se desprende el principio hermenéutico que él considera de la máxima importancia:

cada parábola es una unidad que se debe entender como tal, sin fraccionarla en aplicaciones parciales. Encontrar esa «punta» será entonces la tarea fundamental de la exégesis.

Si las parábolas intentan clarificar la verdad, y no ocultarla, la interpretación que dan los evangelios no corresponde al sentido que ellas tuvieron originariamente en labios de Jesús. Jülicher es consciente de la distancia que se interpone entre Jesús y los evangelios. Estos sitúan las parábolas en diferentes contextos, mostrando así que los evangelistas ya no sabían en qué circunstancias ni ante qué auditorio habían sido pronunciadas. Más aún, los evangelios las presentan de tal modo que se altera el sentido mismo de la enseñanza en parábolas: Jesús las utilizó en su predicación como una forma de discurso clara en sí misma y que se comprende sin mayor dificultad; los evangelistas, en cambio, las interpretaron como discursos oscuros, compañeros del enigma, que no trataban de revelar sino de ocultar. Por tanto, para que las parábolas revelaran su sentido oculto hacía falta una explicación (cf. Mt 13,10-11.13; Mc 4,10-12; Lc 8,9-10).

En resumen: Jülicher afirma la especificidad de las parábolas como forma dialógico-argumentativa. Jesús las utilizó para ilustrar y convencer, de manera que ellas mantienen una relación estrecha con determinadas situaciones de su vida. También admite el valor histórico de las parábolas, sin dejar por eso de reconocer las transformaciones de que fueron objeto al pasar de la predicación de Jesús a su redacción en los evangelios. Sin embargo, su mérito principal consiste en haber mostrado de una vez para siempre que la parábola, como forma literaria, es esencialmente distinta de la alegoría. Al rechazar el alegorismo en cualquiera de sus formas, Jülicher rechaza la comprensión de las parábolas como el intento de ocultar la verdad o de hacerla más difícilmente accesible. La parábola auténtica no tiene nada que ver con el empleo de un lenguaje que solo puede ser comprendido gracias a una explicación ulterior.

Pero una vez aclaradas estas cuestiones, aún queda por ver cuál es el verdadero contenido de las parábolas. Jülicher vio en ellas una pieza clave para entender el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, que era el tema central de su predicación. La cuestión está entonces en saber qué se entiende por reino de Dios. Como exponente típico del protestantismo liberal, cuyo manifiesto fue *La esencia del cristianismo* de Adolfo Harnack, puso lo específico del mensaje cristiano no en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo, sino en un conjunto de valores de carácter religioso y moral. El reino de Dios se identifica con el conjunto de valores religiosos y morales introducidos por Jesús en la historia humana. Sin embargo, debe quedar claro que, según Jüli-

cher, la parábola «no sirve para ilustrar un norma sapiencial o una afirmación doctrinal (*eine Weisheitsregel oder einen ethischen Lehrsatz*), sino para iluminar una situación difícil en la que se encuentra la persona que habla y hacer que obtenga el consenso y el convencimiento deseado» (I,98s).

Charles H. Dodd y Joachim Jeremias

La *cuarta fase* está ligada de un modo especial a la interpretación propuesta por Charles H. Dodd en 1935². Las parábolas de Jesús son «la expresión natural de una mentalidad que ve la verdad en imágenes concretas en vez de concebirla por medio de abstracciones». El fuerte impacto que produjeron en la imaginación de los discípulos hizo que se fijaran en su memoria y les procuró un lugar seguro en la tradición. La parábola no es la ilustración decorativa de una doctrina que se supone aceptada por otros motivos, sino que tiene un carácter de argumento; invita al oyente a emitir un juicio sobre la situación descrita y lo desafía, directa o implícitamente, a aplicar ese juicio a la materia en cuestión. De ahí la definición dada por Dodd, que ya se ha hecho clásica: «En su forma más sencilla la parábola es una metáfora o comparación tomada de la naturaleza o de la vida diaria que atrae al oyente por su viveza o singularidad y deja la mente con cierta duda sobre su aplicación, de modo que la estimula a una reflexión activa».

Dodd insiste en el realismo de las parábolas evangélicas. Cada relato o símil es un cuadro perfecto de algo que puede observarse en el mundo de la experiencia. Todo está de acuerdo con la naturaleza y la vida. Las acciones de los personajes que intervienen en los relatos es adecuada a la situación, y hasta se puede explicar la razón última de ese realismo tan hondo y espontáneo: entre el orden natural y el espiritual no hay mera analogía sino afinidad interna. Por eso Jesús no sintió la necesidad de recurrir a ejemplos artificiosos para ilustrar las verdades que se proponía enseñar. La armonía entre lo natural y lo sobrenatural se le hacía presente con solo mirar los procesos de la naturaleza, como lo muestra con particular elocuencia el pasaje que se inicia con las palabras *Fijense en las aves del cielo...* (Mt 6,20-30; Lc 12,24-28).

Sin embargo, el realismo de las parábolas no excluye la presencia de ciertos detalles insólitos. No deja de sorprender, por ejemplo, la extraña conducta del dueño de la viña que paga a todos los obreros el mismo salario, sin contabilizar el número de horas que había trabajado cada uno. Como a nadie se le ocurriría ver en ese gesto una conducta habitual, es preciso prestar especial atención a ese detalle sorprendente para identificar la «punta» de la parábola. A las protestas de los espíritus lega-

listas, que le reprochaban su acercamiento incondicional a los publicanos y pecadores, Jesús les responde que eso mismo es lo que sucede con el reino de Dios. La conducta del dueño de la viña es una lograda descripción de la generosidad divina, porque Dios concede su gracia sin tener en cuenta las medidas de la justicia estricta. Más aún, como la generosidad divina se manifestaba concretamente en el llamado que él dirigía a publicanos y pecadores (es decir, a los que no tenían mérito alguno delante de Dios), solo hacía falta fijarse en su modo de actuar para comprender el verdadero sentido de la parábola. De ahí que Dodd haya insistido en la necesidad de tener bien presente el *Sitz im Leben* en que Jesús pronunció las parábolas. Por haber perdido de vista aquella situación, los primeros cristianos no percibieron su significado original.

También hay que tomar en cuenta el «más importante principio de interpretación»: de las alegorías se pueden extraer diversas aplicaciones de orden doctrinal o moral; la parábola típica, en cambio, presenta un solo punto de comparación. Los pormenores de la narración no tienen un significado independiente. En este aspecto Dodd coincide con Jülicher, si bien hace notar que al establecer la distinción entre parábola y alegoría no hay que proceder con excesivo rigor. Cuando la parábola tiene una cierta extensión, es probable que se inserten algunos detalles significativos, y si el oyente presta la debida atención descubrirá en ellos un significado adicional. De todas maneras, en la verdadera parábola los detalles permanecen subordinados al realismo dramático del relato, sin desmedro de su unidad.

Si las parábolas han de ser caracterizadas como metáforas o comparaciones, no cabe duda que resulta indispensable determinar la verdad que se pretende ilustrar por medio de imágenes. Para Dodd, el *tertium comparationis* de las parábolas evangélicas no puede ser otro que el tema central en la predicación de Jesús, es decir, el *reino de Dios*. De hecho, Dodd se propone mostrar que Jesús utilizó el lenguaje parabólico para ilustrar lo que Marcos llama «el misterio del reino de Dios» (4,11). A esa realidad se refieren no solo las parábolas que lo hacen notar expresamente, sino también muchas otras. Por eso, también el estudio de estas últimas puede arrojar una luz insospechada sobre lo que Jesús entendía al hablar del Reino.

En lo que respecta al concepto mismo del Reino (o reinado) de Dios, es bien sabido que Dodd ha insistido repetidamente en su defensa de la «escatología realizada». Esta actitud lo sitúa en el extremo opuesto a la posición asumida por J. Wiess y A. Schweitzer, tenaces defensores de la «escatología consecuente». Según estos últimos autores, Jesús vivía inmerso en un clima de fervientes expectativas

Teologías de los pueblos originarios

Teologías indias de hoy

Eleazar López Hernández

La teología india, tema candente

Hablar hoy de teología india o teología de los pueblos originarios de este Continente es traer a la mesa de discusiones un tema que suscita controversias tanto al interior de las mismas comunidades como en los foros de la sociedad envolvente. En primer lugar porque la teología india, al parecer de muchos, se sale de los cánones establecidos en el ámbito académico general y en el ámbito específico de la teología como actividad *científica* bajo control de las iglesias.

En el fondo de la controversia se halla la duda mordaz, por parte de los rigoristas académicos, de si se puede aplicar la expresión *teología* a un pensamiento que no tiene grandes ponentes ni cuenta con producción estrictamente literaria de libros, tesis y elucubraciones teóricas. ¿No estamos vaciando de contenido, cuestionan tales críticos no indígenas, una rama del saber humano cuando la aplicamos, sin más consideraciones, a rudimentos de conocimiento o a aproximaciones empíricas hacia un objeto de conocimiento que ha sido por siglos *el pan nuestro de cada día* en las iglesias? Por otro lado, interrogan los críticos indios, ¿no violentamos a una producción popular cuando la queremos asimilar a moldes o esquemas venidos de fuera del pueblo?

Para intentar responder a estas interrogantes hay que partir de este hecho decisivo: la teología india de hoy forma parte del amplio fenómeno que es la emergencia actual de los pobres en el mundo. Emergencia que se da precisamente cuando los proyectos modernos de sociedad han decretado la desaparición o exclusión de los pobres en su proyecto de futuro. Por eso la teología india aparece como la voz de protesta de los excluidos del sistema, y, al mismo tiempo, como la palabra de propuesta de estos pobres en la construcción de un mundo nuevo.

Nueva presencia indígena hoy

En nuestros días, se han puesto de moda la palabra y las acciones indígenas, tanto por la tenacidad persistente de nuestros pueblos que vienen pugnando desde muy antiguo por sus derechos, como por las cuestiones coyunturales ligadas al *V centenario*, a la *década internacional de los pueblos indígenas*, decretada por la ONU, al premio Nobel de la Paz otorgado en 1992 a una de las más distinguidas luchadoras indígenas de nuestros tiempos, Rigoberta Menchú Tum, y al levantamiento armado de los indígenas zapatistas de Chiapas en 1994.

Lo que antes era impensable, ahora es bastante común: que los indios seamos foco de atención para dirigentes de las sociedades y de las iglesias, para estudiosos de la realidad, y para luchadores sociales. En todos ellos hay un común denominador que tiene que ver ya no con el antiguo desprecio, con la condescendencia o curiosidad que antes suscitaba la sola presencia de los pueblos indígenas, sino con cierta intuición o convencimiento, no siempre explícito, de que nuestros pueblos poseen una riqueza humana que puede ser una luz para las actuales circunstancias, en que se produce una conciencia de las crisis globales del mundo y una crisis de las conciencias.

Las iglesias en esta coyuntura

Las iglesias cristianas no podían estar al margen de este fenómeno. Ellas son parte de quienes causaron a los pueblos indios y afroamericanos el dolor de los 500 años y son parte también de quienes han hecho conciencia sobre las causas estructurales de dicho dolor. Las iglesias son, al mismo tiempo, sujeto y objeto de estos fenómenos. En ellas, gracias al activo papel de muchos de sus miembros, a favor o en contra de la causa india y afroamericana, ha surgido una corriente de pensamien-

to y de acción que ha puesto a los indígenas en el candelero de la pastoral y de la teología recientes. Los resultados de la IV Conferencia de los obispos latinoamericanos en Santo Domingo es una clara muestra de lo que sucede ahora en la Iglesia.

Fracaso de los proyectos integracionistas de los Estados y de las Iglesias

La nueva presencia de los pueblos indígenas en las sociedades nacionales de América Latina muestra, por un lado, la increíble capacidad de lucha de estos pueblos por sobrevivir y sobreponerse a las más variadas formas de agresión que han sufrido durante los 500 años; y, por otro, el fracaso de los programas integracionistas de las iglesias y de los gobiernos, de derecha o de izquierda, que han gobernado nuestros países.

Durante los primeros años de implantación de la sociedad colonial se pusieron en práctica proyectos específicos de integración de los indios a dicha sociedad, que iban desde los infamantes esquemas esclavistas de las *encomiendas* hasta los interesantes planteamientos autonomistas de las *repúblicas de indios* o de la *iglesia indiana*. Pero, a cincuenta años de implantada la sociedad colonial, todos estos proyectos fueron abandonados porque la lógica colonial no admitía componendas con ningún otro esquema y porque la población indígena se redujo drásticamente a su mínima expresión, dando lugar a que otros sectores (negros, mestizos y colonos blancos) ocuparan la atención preponderante.

Prácticamente durante todo el resto de la época colonial el mundo indígena pasó desapercibido, ya que ni los dirigentes civiles ni los religiosos le volvieron a dar importancia alguna. Creyeron que los indios habían desaparecido o debían desaparecer irremediabilmente.

Posteriormente, aun cuando en los proyectos independentistas participaron decisivamente los indios y fuimos quienes mayor cuota de sangre pusimos, en la mentalidad de criollos y mestizos, que construyeron las nuevas sociedades nacionales *latinoamericanas*, no hubo lugar para lo indio. Dichas sociedades nacionales se construyeron sobre el mismo esquema colonial, sin ninguna consideración por las identidades políticas y culturales de nuestros pueblos, que siguieron quedando a merced de intereses ajenos a su vida. Así, familias culturales amplias, antes unidas por la lengua, el territorio y las tradiciones religiosas afines, fueron destrozadas por fronteras caprichosas, que demarcaron feudos o fusiones de feudos de las nuevas clases poderosas.

En México la participación activa de indígenas en las subsecuentes transformaciones sociales, como la llamada *Revolución mexicana*,

na, propició, a regañadientes, ciertas leyes que salvaguardaban algunos derechos de los pueblos indios, siempre y cuando el bien supremo de la nación no quedara afectado. Es decir, nuestros pueblos tenían derecho a existir en *zonas de refugio o áreas de reserva*, en la medida que el progreso de la Nación (identificada con los intereses de la clase dominante) no sufriera detrimento.

En el momento en que el número de la población indígena aumentó y los recursos que estaban en manos de esta población fueron requeridos para el progreso nacional, se reactivó la preocupación de la sociedad por los indígenas. A fines de los años 30 de este siglo México inició un camino de indigenismo que fue después secundado por los demás países latinoamericanos. Se idearon y pusieron en marcha proyectos integracionistas, que tenían como objetivo la desindianización de nuestros pueblos por la vía de la comunicación, la educación, los cambios en la producción y recientemente por el control de la natalidad.

Pero, después de cincuenta años, los indígenas seguimos como si no hubiera habido campañas de integración forzada. No solo no ha disminuido nuestro número, sino que se ha despertado en nosotros y hemos contagiado a los mestizos –con ello– un deseo fuerte de retorno a nuestra identidad ancestral. Hay en marcha entre nosotros un nuevo proceso de reidentificación y reetnificación profundas. De modo que hoy el problema indio es más complejo para las sociedades nacionales y para las iglesias.

Exigencia de nuevas relaciones con los pueblos indios

El tropiezo sufrido por el Estado mexicano en el caso de Chiapas muestra hasta qué punto no es posible postergar indefinidamente la atención de los pueblos indígenas, pretextando prioridades mayores; pues tarde o temprano este sector, que no es tan insignificante en la sociedad, hará valer sus derechos así sea con actos suicidas o heroicos como lo están haciendo los zapatistas.

La nueva presencia beligerante de los pueblos indios exige hoy a los Estados nacionales una redefinición de la relación que dichos Estados deben establecer con nuestros pueblos, en base a los derechos primigenios que nos asisten; derechos que son anteriores a la creación de los actuales Estados nacionales. Es aquí donde se ubica la lucha indígena por la tierra no solo como medio de producción, sino como Madre Tierra, en cuanto territorio o espacio de mantenimiento y reproducción de nuestra identidad colectiva; la lucha por la autodeterminación o autogobierno, con lo que implica de legítima autonomía; la lucha por la cultura y la expresión religiosa propia.

Cambios en la mentalidad de los «compañeros de camino»

Dos han sido los compañeros principales de camino para los pueblos indios: los no indígenas solidarios que han venido de la misma sociedad envolvente y los agentes de pastoral de las iglesias, marcadamente influenciados por la teología de la liberación. Ambos compañeros, partiendo de un concepto negativista de nuestro ser indio, no consideraron de importancia nuestra cultura y experiencia religiosa. Viéndonos únicamente como carentes o imposibilitados, nos definieron como *los más pobres entre los pobres*, por quienes hay que optar preferencialmente o ser voz de los sin voz. En el fondo de esta pretensión, bastante laudable pero imperfecta, se encuentra escondido el deseo de caudillismo de quienes no siendo indios ni pobres querían estar al frente de nuestros procesos. Por eso, aunque buscaban la participación indígena en todos los movimientos organizativos, no reconocían la importancia del aporte indio en la configuración y conducción de los procesos. El indio era siempre el pasajero que era aceptado en el tren que otros conducían. Y, por lo mismo, fácil de bajar en cualquier momento.

Afortunadamente los hechos de la historia le han quitado a estos compañeros de camino la seguridad de sus esquemas de pensamiento, haciéndolos avanzar hacia marcos teóricos referenciales que sí permiten entender mejor al mundo indio.

Cambios de estrategia en la lucha indígena

También en la lucha india se han producido cambios importantes: La antigua etapa de resistencia pasiva, de clandestinización o de enmascaramiento ha llegado a su fin. Las nuevas generaciones indígenas deseamos llevar a plena luz lo que nuestros antecesores encubrían. Ya no queremos vivir situaciones esquizofrénicas, llevando máscaras que esconden nuestra verdadera identidad. Queremos ser indios verdaderos, con rostro y corazón propio dentro de la sociedad y de la Iglesia, aportando para todos lo mejor de nuestra experiencia y recibiendo también lo mejor de los demás. Por eso hemos dejado de lado el recelo y la desconfianza, que nos llevaba al encerramiento miedoso, para ir al encuentro de los demás, participando en sus procesos.

Hay en nuestras comunidades un intento serio de *desclandestinización y desenmascaramiento* que algunos critican como ingenuo y hasta suicida.

Hay también un paso importante en cuanto a superar la actitud anterior de reducir nuestra lucha a protestar por las vejaciones reci-

das del exterior para entrar a una perspectiva nueva de hacer propuestas de solución dentro de un proyecto amplio de sociedad. No hay otro sector que haya hecho tantas proposiciones de cambios a las estructuras de la sociedad mexicana como las comunidades indígenas. Casi para todos los aspectos de la vida tenemos algo que decir y estamos dispuestos a hacerlo. Por eso nuestra gente acude a prácticamente todos los encuentros de búsqueda de caminos, planteados por los demás sectores de la población.

La teología india como parte integrante del proyecto global indio

La teología india no se puede entender al margen de la actual emergencia o insurgencia del mundo indígena en este continente. Por eso la teología india no es un producto de la pastoral ni está ligado exclusivamente a las iglesias. Es resultado del deseo de las comunidades indias de ser lo que ellas mismas quieren, y no lo que los demás determinan que sean. Es por tanto el deseo de autodeterminación a nivel religioso, consecuente con la necesidad de autodeterminación a nivel político y económico.

En consecuencia, la teología india forma parte de la conquista dolorosa de la mayoría de edad, que nos negó por siglos la sociedad colonial. Es la afirmación tajante del derecho que nos asiste de pensar a Dios con nuestra propia cabeza, no con la cabeza de Aristóteles o de la cultura occidental.

Esto no quiere decir un retorno romántico y acrítico a las etapas precolombinas de nuestra historia, como si fuera posible hacer a un lado los 500 años. Más bien es asumir con responsabilidad histórica la posibilidad de reformular constantemente y en libertad nuestra cultura, creando nuevas modalidades de ser o apropiándonos del exterior lo que nuestro pueblo considera positivo para su vida. Si nuestras comunidades ya han incorporado, no sin reformularlos, muchos elementos de Occidente, lo mismo tienen que hacer en adelante, de manera abierta y no subrepticamente y a escondidas, como lo han hecho hasta ahora.

Dificultades para aplicar el término teología al mundo religioso indio

Ante el fenómeno de la teología india, muchos escépticos se preguntan: ¿es válido aplicar, sin reservas, la categoría «teología» a la voz religiosa de los indios, que son iletrados y se expresan en un lenguaje no científico? ¿Qué sentido tiene entonces la palabra *teología*? ¿No es malbaratar los términos cristianos si los aplicamos acríticamente a producciones empíricas, que no tienen como base sólidos mar-

cos teóricos ni son llevados a libros, ni cuentan con verdaderos profesionales del saber teológico?

Según el parecer de esa gente, ese concepto no existía en el pensamiento de nuestros pueblos, dado su atraso cultural. Sin embargo, la historia desmiente lo que ellos piensan. Más aún, es en el cristianismo donde no existía tal concepto.

Sabemos que la aplicación del término *teología* al pensamiento religioso de nuestros pueblos no está exenta de problemas. Ante todo, porque en la Iglesia aún prevalece la idea de que la palabra de los pobres acerca de Dios es tan *imperfecta* y está tan *contaminada* que no merece ser considerada como verdadero conocimiento teológico; además, porque los intelectuales indígenas de hoy tienen serias reservas cuando se trata de aceptar que se apliquen a la producción intelectual de nuestra gente las categorías del pensamiento occidental, de donde surgió la palabra *teología*. En una palabra: de una parte está el prejuicio sobre el valor de las herramientas gnoseológicas populares; de la otra, el miedo a usar categorías de pensamiento, que desde su mismo punto de partida desvalorizan el ser y conocer indígenas.

¿Qué es la teología en el ámbito cristiano?

Ciertamente la palabra *teología*, como categoría intelectual reconocida en el ámbito de los estudiosos, ha sido un préstamo que el mundo occidental cristiano tomó del helenismo, donde tenía una connotación peyorativa como *metafísica*, mitología o fantasías del pueblo ignorante, en contraposición con la *física*, cuyo objeto es perfectamente comprobable por los sentidos y la razón.

En el cristianismo grecolatino, que incorporó el término bautizándolo, la teología ha llegado a significar *la búsqueda creyente de la comprensión de la fe, el empeño en demostrar su racionalidad a aquellos que le piden cuenta de ella* o el esfuerzo *por aclarar la enseñanza de la revelación frente a las instancias de la razón... (con) una forma orgánica y sistemática* (cf. «Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Vocación del Teólogo» 1.5.21).

En otras palabras, la teología es la *comprensión de la fe (Intellectio fidei)* y, por tanto, resulta del esfuerzo de aplicar la razón a los misterios de la fe (*fides quaerens intellectum*, la fe que busca la inteligencia). Por eso se la define como la acción de *dar razón de nuestra esperanza*, según expresión muy antigua de san Pedro (1 Pe 3,15). En lenguaje más técnico se dice que es un discurso reflexivo que trata de explicar la fe que tenemos en Dios; un Dios que experimentamos de una manera vital al entrar en comunión con Él y con su proyecto de vida. Por tanto, la teología es también la palabra que

acompaña y guía el compromiso de vivir ese proyecto venido de Dios. La teología no es la fe, sino la comprensión racional de la fe. Por eso no se centra únicamente en querer entender a Dios, sino que abarca todas las realidades humanas y cósmicas. La teología es un modo de conocernos y de conocer el mundo desde la perspectiva de la fe que tenemos en Dios.

No se hace teología para llegar a creer en Dios. Creer es anterior a razonar la fe. Creer es resultado de un acto teológico, por el que nos lanzamos a la aventura de aceptar con la mente y el corazón la propuesta hecha por Dios. Se hace teología porque se cree en Él. Se hace teología para explicarnos y explicar a los demás en qué y por qué creemos. Quien hace teología (acto segundo) es porque cree (acto primero) y porque quiere entender, con su fe, la globalidad de la existencia humana; porque quiere explicarse a sí mismo y a los demás la racionalidad de su fe y la racionalidad de las cosas, desde la óptica de esta fe. Puede ser que sus interlocutores sean también creyentes como él o gente de otras creencias o simplemente no creyentes. En cada caso la teología se reviste de ropajes adecuados a las circunstancias.

La teología es también la palabra humana que trata de mostrar las razones que tiene la fe venida de Dios. Se parte aquí de la idea de que la fe no contradice la lógica y los requerimientos científicos de la razón. Fe y razón se dan la mano en la teología. Por eso *la tarea, propia de la teología, de comprender el sentido de la revelación, exige, por consiguiente, la utilización de conocimientos filosóficos... ciencias históricas... ciencias humanas, para comprender mejor la verdad revelada sobre el hombre y sobre las normas morales de su obra, poniendo en relación con ella los resultados válidos de estas ciencias (ibíd. 10).*

A diferencia de la fe, que es don de Dios, la teología es un producto humano, que se sirve de las herramientas de conocimiento creadas por las culturas de los pueblos, que son como vasijas multiformes con las que intentamos atrapar algo del océano inmenso de Dios. Sabemos que no existe ningún recipiente capaz de contener a Dios. Por eso, cuando en la teología hablamos de Él, somos conscientes de que no tenemos más que una leve imagen de su presencia, una aproximación o analogía de su persona, a partir de los mejores esquemas de conocimiento tomados de nuestra experiencia humana. Siempre es más lo que ignoramos que lo que sabemos de Dios.

Toda teología es limitada, porque es un camino que hacemos, como humanos, hacia la comprensión de los designios divinos. El camino está profundamente marcado por nuestra historia y cultura particulares. Por eso hay que mantenerse críticos de la herramienta de conocimiento que utilizamos para no caer en la blasfemia de pretender tener a Dios atrapa-

Pueblos de la Biblia y pueblos indios de hoy *

Una reflexión de fe para servidores de los pueblos indígenas

Eleazar López Hernández

Contextualización

Como Lázaro, después de cuatro días de muerto y enterrado, los pueblos indios de México y de todo el continente han emergido recientemente de su tumba centenaria, con la lozanía y pujanza de un resucitado. Quienes los llevaron a la tumba y hubieran querido mantenerlos para siempre en ese estado se han quedado estupefactos ante el hecho y su reacción ahora es no solo devolverlos a la tumba sino incluir también en ella a quienes, en la óptica de estos enterradores de indios, osaron resucitarlos. Los modernos doctores de la ley y los señores de siempre se rasgan hipócritamente las vestiduras ante lo que ellos consideran blasfemia del pobre, que se ha puesto en pie, subvirtiendo el sacrosanto orden establecido por el sistema, y atreviéndose a levantar la voz para condenar a la sociedad injusta y exigir la construcción de un futuro nuevo para todos.

En el pasado colonial, algunos dirigentes de la sociedad y de la iglesia pretendieron formar cuadros directivos indios en el Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco (1535-1575), sin pretender cambiar de fondo los esquemas coloniales, y, evidentemente, llegó el momento en que esos indios formados pusieron en evidencia la falacia del orden colonial y exigieron transformaciones profundas y audaces. Lo que llevó a los dueños del sistema a la conclusión de que había que cerrar la experiencia de Tlatelolco porque no se necesitaban indios crecidos, sino indios infantilizados o sumisos que funcionaran para bien de la sociedad y de la iglesia.

Quienes hoy, desde el poder, perciben la fuerza de la voz indígena al exigir sus dere-

cho, en vez de captar esa voz como signo de los tiempos avalado por el mismo Dios, preguntan más bien por quienes ellos consideran manipuladores ideológicos de tales indios. El prejuicio racial de los poderosos les hace afirmar, sin base probatoria, que los indios no pueden decir, por sí mismos, lo que están diciendo.

A partir de un etnocentrismo discriminatorio, esos poderosos siguen creyendo que los indígenas son incapaces de pensar y actuar por sí mismos. Por eso su explicación de los hechos recientes es que seguramente hay, detrás de los indios, extranjeros profesionales de la ideología, antropólogos y pseudoteólogos que son quienes, por intereses inconfesables, lanzan a los indios al ruedo con exigencias imposibles de cumplir; impidiendo así que se integren a las bondades de la sociedad y de la iglesia. De modo que, en esta perspectiva, no es el sistema el que está mal ni los pobres indígenas; sino los manipuladores de los indios. Y es a estos a quienes habría que llevar a la hoguera y santo remedio, como se dice popularmente.

Con afirmaciones de esta naturaleza, hechas desde la esfera del poder, nos damos cuenta de qué difícil resulta modificar no solo la realidad indígena en su estructura, sino también las actitudes colonialistas con las que abordan los dirigentes esta realidad. Sin embargo, habrá que intentarlo venciendo poco a poco complejos y prejuicios para ir poniendo los cimientos de un mundo nuevo más humano y más acorde con el plan de Dios.

Es lo que quisiera motivar para que colectivamente nos pongamos en camino de descubrir, adorar y escuchar al Dios de la vida presente en nuestra historia de hoy.

* Tomado de *RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)* 26 (1997) 15-23.

Procesos religiosos y reelaboración teológica *

Diego Irarrázaval, CSC

«... volver a ser de repente tan frágil como un segundo, volver a sentir profundo como un niño frente a Dios, eso es lo que siento yo en este instante fecundo.»

Violeta Parra

¿Qué sienten y piensan hoy los pueblos latinoamericanos, con respecto al Misterio, al Dios que amamos? Su revelación suscita muchas respuestas de fe y ricas mediaciones religiosas. Voy a hablar de una gama de nuevas condiciones humanas y vivencias espirituales que caracterizan nuestra época. Voy a presentar una tarea difícil: reelaborar teología tomando en cuenta procesos religiosos e interculturales. En un mundo globalizado, lo indo/afro/mestizo/americano se está reconstruyendo. Con nuestros propios ritmos y matices, encaramos un cambio de época.

Me permito trastocar intuiciones de Violeta Parra (poetisa y cantante citada al inicio). Al transitar por un cambio epocal nos sentimos radicalmente frágiles. Tenemos apasionantes preguntas y retos. Uno desea que la teología vuelva a sentir profundo... como un niño, una niña, frente a Dios... La teología, al reconocerse pequeña y admirar el Misterio, es capaz de ser fecundada por las trayectorias religiosas de nuestros pueblos.

Herencias y trabajos pendientes

En América Latina y el Caribe el pensamiento cristiano ha bebido agua fresca de hondos pozos: solidaridad con el pobre, visión crítica y transformadora de la realidad, espiritualidad bíblica y contemplativa, renovación de la Iglesia. Las teologías de liberación (caricaturizadas como mayormente interesadas en lo ético y político, y hasta declaradas difuntas)

han dado y continuarán dando frutos con calidad histórica y densidad espiritual.

Ciertamente hoy continuamos enraizados en la causa del pobre, la fidelidad a Dios, la reforma eclesial. También hay que reexaminar la modernidad globalizada y las señales de un cambio de época, con los rasgos específicamente latinoamericanos y caribeños. Nos cabe también iniciar diálogos sistemáticos con religiones, con nuevos movimientos creyentes, con diversas mediaciones religiosas existentes al interior del cristianismo, es decir, con el mosaico de vivencias y sabidurías de nuestros pueblos¹. Estas son mis preocupaciones (a lo largo de estas páginas).

Comienzo anotando la paradoja de gran apertura teológica hacia el pobre y la espiritualidad y, simultáneamente, mucha reticencia y rechazo hacia instancias religiosas de la gente común. Sin embargo, uno constata que lo espiritual (con su acento subjetivo) y lo religioso (con sus aspectos estructurales) son facetas de una misma experiencia humana. Entre las diversas dinámicas religiosas latinoamericanas, nos sorprende de modo especial la vitalidad de elementos religiosos no cristianos en la vida de miembros de la Iglesia. Este cristianismo plurirreligioso ¿qué impacto tiene en la labor teológica? Al respecto recuerdo una conversación con Gustavo Gutiérrez sobre la población andina en el Perú. Me preguntaba si existe hoy la «religión andina», o si se trata de personas indígenas y mestizas que son católicas. Respondí: se manifiestan como cristianos, y a la vez tienen sus propias prácticas religiosas. Me parece importantísimo tomar en cuenta los cristianismos concretos vividos por la gente (donde se correlacionan la fe y las mediaciones religiosas).

Además, me pregunto si en América Latina y el Caribe el discurso teológico reconocerá

* Ponencia presentada en la octava asamblea general de «Conference of Catholic Theological Institutions», Lovaina, Bélgica, 5-10 de agosto de 1999. Tomada de *Teología y vida* 41/2 (2000).

como interlocutores a cristianos que en su mayoría pueden ser calificados como sincréticos (en el buen sentido del término). Constatamos plurales expresiones de fe en la Vida. Nos impresiona el auge moderno y posmoderno de diferentes tipos de creencias y ritos, y también numerosas formas de sincretismo². Estos se desenvuelven mayormente fuera de estructuras eclesíásticas, y fuera de «la religión». Estos densos procesos humanos, con facetas sincréticas, nos obligan a asumir nuevas preguntas y labores teológicas.

También está pendiente la reflexión cristiana con perspectiva de género. Al acercarnos a la riqueza de mundos religiosos, constatamos que allí la mujer tiene mucho liderazgo y produce gran parte de sus significados. Hay que reemplazar el parámetro androcéntrico al que estamos habituados, por lecturas de género que tienden a ser holísticas.

También constatamos la heterogeneidad existente en la modernidad latinoamericana. Tenemos diversas y cambiantes identidades. Por eso no vale un lenguaje acrítico, como es hablar del «hombre latinoamericano». Más bien estamos atentos a lo indígena, lo afro, lo mestizo, lo ibero-y-norteamericano, todo lo cual corre por nuestra sangre. Dicho más exactamente, sopesamos cómo cada uno de estos factores interactúa con factores globales. Así se superan posturas etnocéntricas y racistas (lamentablemente presentes en las ciencias humanas y en la teología). También tiene que evitarse la exaltación romántica del otro/a, como si no les afectara la modernidad globalizada.

En cuanto a la indiferencia, ocurre poco en el campo de la creencia, pero sí hay creciente indiferencia hacia iglesias y religiones en tanto que universos cerrados y monocromáticos. Desde hace tiempo constatábamos que mucha gente tomaba distancia de la Iglesia, aunque continuara llamándose cristiano y católico, y participara en algunos espacios y celebraciones de la Iglesia. Ahora también vemos que se relativizan las religiones; y que muchas personas tienen un sentido de fe, pero no se inscriben en una religión. En cuanto al mundo católico, los obispos ven que la mayoría de la gente católica no se siente Iglesia³. Tenemos pues asuntos pendientes, en cuanto a entender las formas de indiferencia; y de modo particular hay que examinar lo que ocurre en tanta persona católica desligada de la comunidad concreta y de los servicios de la institución. Todo esto interpela nuestras eclesiologías.

Impasse entre teología y religión

La distinción y correlación entre teología y religión merece un buen debate. Es una problemática vieja, dada la agresión por parte de la cristiandad colonial hacia lo indígena, lo ne-

gro, lo mestizo, con sus repercusiones hasta el presente. A esto se añaden otras problemáticas. Hoy sufrimos el impasse entre la labor teológica, por un lado, y las vivencias religiosas y espirituales modernas, por otro lado.

Al respecto, resaltan dos entrampamientos:

1. Dicotomía entre religión y fe/teología;
2. Sustitución, o bien evolución, de la primera a la segunda.

Luego hablaré de la interacción, que me parece una actitud más acertada.

Una primera tendencia excluye la religión del corazón de la teología. La fe (definida como interlocutora de la Revelación) se divorcia de la religión (juzgada como acción humana en un plano natural, segregado de lo sobrenatural). Habría entonces una disyuntiva entre la fe desde la cual se hace teología, y la ambivalente religión natural que en el mejor de los casos solo puede buscar a Dios. Esta disyuntiva ha sido alimentada por la visión dialéctica desarrollada por la reforma protestante; por la renovación católica volcada hacia la Palabra y el Sacramento (aparte de la religiosidad popular); y también por el actual auge de posturas fundamentalistas al interior de las iglesias.

Otro procedimiento es la sustitución, o bien la evolución. Aunque son actitudes menos drásticas, también manifiestan un impasse. Se trata de pasar, mediante una gradual sustitución, o mejor aún mediante una evolución, de lo humano-religioso a lo revelado-teológico. La fe tiene que reemplazar lo religioso. Este factor religioso es como un prolegómeno, al considerar la condición humana; o bien tiene el carácter de preguntas dirigidas hacia las respuestas teológicas. Son esquemas que no permiten ver tanto diferencias como articulaciones entre la dimensión de fe y las formas religiosas. Estas articulaciones pueden ser apreciadas desde la perspectiva de la Encarnación.

Los impasses se resuelven, a mi juicio, al reconocer la correlación entre religión y fe/teología. Carlos Mesters lo explica así: la religión es como el cable por donde pasa la corriente de la fe. Las mediaciones religiosas están presentes en los lenguajes de la fe. Es cierto que la religión y la fe se mueven en planos distintos; pero entre ellas existen vínculos, amalgamas, antagonismos, cuestionamientos de cada una hacia la otra. Ahora bien, la fe –como don de Dios y como fidelidad eclesial a su Revelación– tiene un carácter normativo con respecto a las mediaciones religiosas. Así, por ejemplo, un rito religioso es cristianamente aceptable en la medida que no contradice el mandamiento evangélico del amor.

En estos debates, la cuestión más de fondo es cómo ocurre la Salvación en pueblos que tienen otras religiones⁴. Sabemos que el amor salvífico de Dios es universal. Me parece que la pregunta no es si la salvación es obtenida a través de otros sistemas religiosos. En la perspec-

Arqueología e historia

Biblia y arqueología

La expresión «arqueología bíblica» se utilizó con frecuencia tanto en publicaciones científicas como en obras destinadas a la divulgación. Hay serios motivos, sin embargo, para considerar que esta expresión es inadecuada. La arqueología, en efecto, es una disciplina independiente, que tiene sus propios métodos y procedimientos y que se practica en una determinada región. Incluso en Palestina se han realizado descubrimientos arqueológicos que nada tienen que ver con la Biblia.

La Biblia, por su parte, incluye un conjunto de textos cuya lectura requiere la aplicación de una hermenéutica apropiada, con sus principios y reglas de interpretación. Esto no quiere decir que la arqueología no pueda aportar nada útil a la lectura de los textos bíblicos. Al contrario, el intercambio de conocimientos ha sido con frecuencia muy enriquecedor, especialmente en todo lo relacionado con los pueblos y lugares mencionados en la Biblia. Sin embargo, no siempre los arqueólogos manifiestan la misma competencia en su propia disciplina y en el análisis crítico de los textos, y algo semejante, aunque en sentido inverso, puede decirse de los escrituristas. De ahí que el intento de relacionar los datos arqueológicos con los hechos narrados en la Biblia esté siempre expuesto al peligro de simplificar la complejidad de los problemas, tanto en un campo como en otro.

También hay que tener presente que la arqueología estudia las culturas del pasado mediante la observación y el estudio de los vestigios que han resistido al paso del tiempo y que el azar ha permitido recuperar. La arqueología desentierra artefactos: una pieza de cerámica, un utensilio, un muro, una tumba, un altar, las ruinas de un templo. Los restos que se consigue exhumar son sus principales datos operativos y el objeto primario de su investigación. Pero el estudio del artefacto, por importante que sea, no es un fin en sí mismo. La gente fabrica instrumentos para servirse de ellos y satisfacer alguna necesidad vital, y los sitios ar-

queológicos no se excavan prioritariamente con el fin de reunir piezas de museo, sino para obtener toda la información que esos objetos puedan proporcionar sobre la gente que vivió, luchó y trabajó en aquel lugar. El objetivo último es el conocimiento de un grupo humano, y el estudio de su cultura material es el medio para adquirir dicho conocimiento.

Este simple hecho nos ayuda a comprender, a un mismo tiempo, la importancia y las limitaciones de la arqueología. Los datos extraídos de los yacimientos arqueológicos no proceden del comportamiento de una sociedad inmediatamente observable, y solo ocasionalmente pueden ser ilustrados por el descubrimiento de documentos escritos que se han encontrado en el lugar de las excavaciones. Es decir, se trata de hallazgos que no sacan a la luz al hombre mismo, sino sus huellas, y es siempre una cuestión delicada pronunciarse sobre la identidad étnica de las personas que han dejado esos restos. Por eso el arqueólogo, aunque tenga que recurrir muchas veces a los conocimientos aportados por la historia y la antropología, se distingue tanto del historiador (que se apoya, sobre todo, en documentos escritos) como del antropólogo social (que estudia e interpreta los modos de vida de una sociedad en la que trata de incorporarse como un miembro más, al menos por un tiempo).

Esta particularidad de la arqueología es de capital importancia cuando se estudian los orígenes de Israel. De ahí que los excavadores puedan considerarse felices cada vez que descubren inscripciones que permiten identificar más concretamente a los habitantes del lugar investigado y que pueden ayudar a precisar la cronología.

A pesar de sus limitaciones, es obvio que la arqueología ha contribuido a descubrir la fuente de inspiración literaria de muchos relatos bíblicos, como los de la creación, el diluvio, el árbol de la vida y la Torre de Babel. Pero no es menos cierto que algunas conclusiones de la moderna arqueología han obligado a buscar

nuevos cauces de interpretación para ciertos pasajes de la Biblia. Las excavaciones de Jericó, de Ay y Gabaón, por ejemplo, han puesto en evidencia que ya no es posible leer el libro de Josué, al menos desde el punto de vista histórico, como se lo leía antes de esos descubrimientos. La arqueología ha planteado aquí múltiples temas de discusión, que la exégesis y la historia de Israel no pueden ignorar.

La arqueología de Palestina

La arqueología de Palestina se constituyó como ciencia en una fecha relativamente tardía, a la par de las excavaciones realizadas en Egipto y Mesopotamia. Las monumentales construcciones llevadas a cabo en estos imperios atrajeron de un modo especial a los arqueólogos, que buscaban en primer lugar enriquecer los museos de Londres, París y Berlín con impresionantes reliquias del pasado. Las excavaciones en Palestina, por el contrario, no ofrecían nada semejante. Su territorio, muy diversificado y fragmentado, no había sido campo propicio para la formación de grandes reinos, ni había creado las condiciones para la edificación de monumentos comparables a los de Egipto y Mesopotamia. De ahí que el notable desarrollo de la arqueología de Palestina se haya debido, sobre todo, a la vinculación del territorio investigado con las Sagradas Escrituras.

El primer estudio sistemático de los lugares bíblicos empezó en el s. XIX con el trabajo del norteamericano E. Robinson, del francés Ch. Clermont-Ganneau y de una institución británica denominada «Palestine Exploration Fund». Pero fue Sir Flinders Petrie quien en 1890 enriqueció el método arqueológico con dos aportes decisivos, que le valieron el título de «padre de la arqueología de Palestina»: 1) Los montículos que los árabes llaman *tells* son colinas artificiales formadas sobre las ruinas de poblados superpuestos unos encima de otros. El estrato más antiguo, edificado sobre la roca o sobre una elevación de tierra, fue más tarde destruido o abandonado. Los adobes se deshicieron, y los pobladores siguientes aplanaron el terreno y construyeron sobre las ruinas antiguas. La altura de los escombros cubiertos de tierra crece con el número de habitantes y la magnitud de las construcciones. Cuando un sitio queda definitivamente deshabitado, el tiempo se encarga de formar el *tell* con la tierra que se va acumulando encima de las ruinas. 2) Las formas de la *cerámica* cambian en los distintos períodos culturales, de manera que los fragmentos de arcilla cocida son un medio importante para establecer la cronología relativa.

Los primeros excavadores de Jericó y Siquem eran biblistas deseosos de encontrar restos de las ciudades mencionadas en la Biblia.

Esta preocupación adquirió especial preponderancia en la actividad de William Foxwell Albright, gran experto en arqueología y excepcional conocedor de las lenguas y la historia de Israel y del Oriente antiguo. En el desarrollo de su actividad, Albright perseguía un objetivo declarado expresamente: la arqueología era el principal instrumento científico para refutar las críticas a la historicidad de los relatos bíblicos, particularmente las provenientes de Julius Wellhausen y su escuela. En contra del marcado escepticismo de la escuela alemana, Albright nunca dudó en afirmar que la Biblia era un documento histórico y que los restos arqueológicos, una vez desenterrados, demostrarían de manera irrefutable la realidad de los episodios narrados.

Sobre la base de esta convicción, el maestro y sus seguidores excavaron sistemáticamente importantes sitios arqueológicos relacionados con la Biblia; entre otros, Meguido, Laquis, Guézer, Siquem, Jericó, Jerusalén, Ay, Gabaón, Beit She'an, Beith Shemes, Jasor y Ta'anac. El objetivo era claro: cada nuevo descubrimiento debía contribuir a trazar un armonioso cuadro del pasado. Los arqueólogos que adoptaron una posición semejante se abocaron con entusiasmo a la tarea de exhumar el «período bíblico»: la época patriarcal, el éxodo de Egipto, las ciudades destruidas por las tribus israelitas que conquistaron el territorio de Canaán, las puertas, los establos y las minas de Salomón.

Sin embargo, el cuadro comenzó a fracturarse poco a poco y las expectativas demasiado optimistas entraron en crisis, sobre todo cuando se conocieron los resultados de las excavaciones de Kathleen Kenyon en la antigua Jericó. Esas excavaciones demostraron, en efecto, que los muros de Jericó fueron derribados hacia el año 1550 a.C., fecha en que los hicsos salieron de Egipto, y no tres siglos más tarde, en los así llamados tiempos de Josué.

«Arqueología bíblica» vs. «Arqueología siro-palestinese»: un tema debatido

Al sostener en los años 1970 que el nombre de la llamada «arqueología bíblica» debería sustituirse por el de «arqueología de Siria y Palestina», William G. Dever, un arqueólogo de reconocida competencia, provocó un debate de considerables proporciones. Muchos exégetas y teólogos se opusieron a esa sustitución, pero la mayor parte de los arqueólogos profesionales encontraron razones más que suficientes para aceptar el cambio. Los arqueólogos, en efecto, usan adjetivos o determinativos relacionados con un período específico (calcolítico, Medio Bronce, Edad del Hierro), con una determinada región (arqueología mesopotámica, micénica, egipcia) y/o con una cultura (hitita, romana). Es totalmente inu-

sual, por el contrario, caracterizar un área de investigación arqueológica por la referencia a un libro (no existe, por ejemplo, una arqueología «iliádica»), debido principalmente a que con esa denominación el área de investigación no queda bien delimitada. De hecho, la arqueología bíblica podría abarcar todas las regiones y culturas del Cercano Oriente antiguo, y hasta podrían ser catalogadas bajo esa rúbrica excavaciones realizadas en Fenicia, España o Túnez (donde estaba situada la Antigua Cartago, una ciudad de origen fenicio). Más aún, también habría que incluir partes de la arqueología griega y romana, si se pasa de la Biblia hebrea al NT.

Al proponer el término «arqueología siropalestinese», William G. Dever declaró expresamente que su intención no era desacreditar la Biblia como fuente históricamente confiable. Se trataba, más bien, de establecer una necesaria delimitación de campos y de impedir que la arqueología quedara subordinada a la exégesis y a la historiografía bíblicas.

Hoy el campo sigue dividido. Aunque la expresión «arqueología bíblica» mantiene todavía cierta vigencia (sobre todo en ciertos grupos fundamentalistas), la gran mayoría de los arqueólogos reconoce que es necesario delimitar los campos en la forma debida.

Canaán en la Edad del Bronce Tardío (1550-1200 a.C.)

Para comprender al Canaán del s. XIII a.C. es preciso prestar atención a las regiones del Mediterráneo como un todo. En las costas orientales se encontraba el grandioso Egipto de Ramsés II, que se enfrentó con el imperio hitita en la batalla de Cades y que terminó firmando el tratado de paz egipcio-hitita.

Luego, hacia el 1130, se produjo la gran migración de los «Pueblos del mar», designación colectiva de varias tribus indoeuropeas que avanzaron por mar y tierra desde Creta y el mar Egeo hacia Siria, Palestina y Egipto. A la invasión de estos pueblos se debió la destrucción de Troya y de los palacios de Creta, como asimismo la caída del imperio hitita y de Ugarit (Ras Shamra, en Siria). Un grupo de ellos estuvo al servicio de los faraones Amenofis III (1410-1372 a.C.) y Ramsés II (1301-1234) en calidad de mercenarios.

Los anales de guerra del faraón Ramsés III (ca. 1198-1166 a.C.) indican que algunos de estos pueblos intentaron invadir Egipto, pero el Faraón los derrotó y permitió que parte de los atacantes (los peleteos o «filisteos») se establecieran en la llanura meridional de Canaán, donde fundaron la célebre Pentápolis filistea (Gaza, Ecrón, Ascalón, Asdod y Gat). Hacia el 1190, otro grupo emparentado con ellos, los zakkalá, se establecieron en Dor, sobre la costa

mediterránea al sur del Carmelo. Según Ramsés III estos pueblos eran invencibles y destruían todo lo que encontraban a su paso. Solo Egipto fue capaz de pararlos. Además, con su instalación en Palestina llegó a su fin la Edad del Bronce y se inauguró la del Hierro.

En lo que respecta a los llamados «canaanos», es importante tener en cuenta cómo se utilizaba el nombre de Canaán en aquellos tiempos. Niels Peter Lemche, en *The Canaanites in their land: The tradition of the Canaanites*, examina las cartas de Tell el-Amarna y concluye que ellas no designan con ese nombre un territorio bien delimitado. En parte, porque los destinatarios de las cartas sabían dónde estaba Canaán; pero más todavía porque los límites no estaban del todo claros. Ugarit, por ejemplo, es a veces tratado como perteneciente a Canaán y otras veces no. El mismo Lemche explica este hecho aduciendo que los pueblos antiguos desconocían nuestras nociones de etnicidad, nacionalidad y territorialidad. El control político de las distintas áreas cambiaba fácilmente, y grupos de pueblos con la misma lengua y las mismas tradiciones culturales y religiosas pudieron no estar bajo el dominio de un único rey. Por tanto, es preferible designar a las poblaciones preisraelitas con el nombre de «pueblos del Oeste asiático» (*Western Asiatic peoples*).

El AT, escrito siglos más tarde, usa el término *cananeo* en contraposición con *israelita*. Pero hoy se está de acuerdo en afirmar que se trata de una distinción artificial, hecha con una finalidad teológica. Es decir, la palabra *cananeo* pasó a designar todos los aspectos de la religión palestinense que los autores del AT consideraban reprobables (en especial, el culto al dios Baal).

Algunos historiadores del antiguo Israel insisten en señalar que las cartas de Tell el-Amarna muestran un Canaán bien diferente del que describe el libro de Josué. En el s. XIV a.C., Canaán estaba gobernado por jefes más bien débiles, sometidos al Faraón egipcio. Más tarde, en el s. XIII, no existe una información comparable a la de las cartas de Tell el-Amarna. Pero el fuerte gobierno de Ramsés II estaba presente en Canaán, como puede verse en la fortaleza egipcia de Bet Shean y en Meguido. Por tal motivo, no cabe pensar que los egipcios se habrían mostrado por completo indiferentes ante una invasión tan devastadora como la que describe el libro de Josué.

Las cartas de Tell el-Amarna (ca. 1386-1321 a.C.)

Estas cartas reciben ese nombre porque fueron halladas en 1888 en Amarna, el lugar de residencia del faraón Amenofis IV (Ejnatón), sobre la ribera oriental del Nilo, casi a

medio camino entre Tebas y Menfis. Están redactadas en acádico y en escritura cuneiforme, y son una fuente importante para la historia, la cultura y la lengua de Canaán en el s. XIV a.C. Se trata, en efecto, de la correspondencia diplomática entre los faraones del período de Amarna y sus contemporáneos en Canaán, Mesopotamia y el mar Egeo. La carta más antigua fue escrita a fines del reinado de Amemhotep III y la última durante el reinado de Ay, pero la mayoría de las cartas proviene del reinado de Efnatón (o Akhenatón), el faraón monoteísta. Abarcan, por lo tanto, un período de unos sesenta y cinco años (ca. 1386-1321 a.C.).

Las cartas de Tell el-Amarna tienen un valor inapreciable para el estudio de la Biblia, porque ilustran en parte las condiciones de Canaán en el s. XIV a.C., es decir, un siglo y medio antes que apareciera Israel. Los reyezuelos de las ciudades-estado cananeas (Biblos, Beirut, Ascalón, Meguido, Laquis y *Urusalim*), gozaban de una cierta autonomía, pero eran vasallos de Egipto y su seguridad dependía en gran medida de la protección del Faraón. Por eso exponen detalladamente los conflictos políticos y económicos que enfrentaban a unos con otros y mencionan con frecuencia a los *hapiru* (o *habiru*), un grupo rebelde de gente marginada cuyo nombre presenta cierta semejanza con el de los *hebreos*.

La información que proporcionan las cartas de Amarna, sumada a los datos arqueológicos, se refiere a la vida en las ciudades fortificadas. Una parte de la población estaba constituida por soldados profesionales; la diversidad en la edificación de las casas habla de una población estratificada, y las clases más altas vivían de lo producido por las clases inferiores. La cerámica y otros objetos eran obra de artesanos competentes, y un clero profesional debió de prestar servicios en los templos de las ciudades.

En conclusión, si en este punto hay que darle la razón al arqueólogo William G. Dever, las cartas de Amarna proporcionan un cierto conocimiento del sistema político al que se opusieron los primeros israelitas: la tierra no pertenece al Faraón sino a Yahvé, y «nosotros» somos sus administradores.

Los «hab/piru»

En el territorio conocido como Canaán habitaba una población bastante diversificada. Unos vivían en ciudades amuralladas; había campesinos que estaban bajo el control de las ciudades, y un número más bien reducido de familias o clanes ocupaba las zonas altas. También había nómadas como los *shasu*, que se desplazaban por las cercanías de Canaán y a veces penetraban en su territorio. Hacia el

1200 a.C. se menciona por primera vez fuera de la Biblia a un grupo llamado «Israel», y hacia esa misma época llegaron a Canaán los «filisteos» junto con otros Pueblos del Mar.

Los *hapiru* también eran parte de la sociedad cananea. No formaban un grupo étnico, sino una clase social de gente desclasada, que incursionaba con frecuencia en los campos de cultivo y en los poblados. No vivían en ciudades, pero mantenían a veces buenas relaciones con los reyes. En algunas cartas de Amarna, unos reyes acusan a otros de establecer alianzas con los *hapiru* y hasta de contratarlos como mercenarios. Una carta los describe como antiguos esclavos y otra expresa una cierta simpatía hacia ellos. Pero la mayoría de las veces suscitaban temor, y hasta se temía que alguna gente del pueblo matara a sus jefes y se uniera a los *hapiru*, extendiendo de ese modo su dominio. Por eso abundan en la correspondencia los pedidos de auxilio, con reiteradas declaraciones de fidelidad al Faraón y acusaciones de traición contra sus vecinos. En cuanto a la vinculación de los *hapiru* con los *hebreos*, los historiadores no han llegado a ponerse de acuerdo, aunque son muchos los que reconocen una cierta vinculación entre ellos.

Entre esta población mixta, hay que mencionar también a los *shasu*. Ellos no formaban parte de Canaán, sino que los textos egipcios los presentan diseminados en distintos lugares, sobre todo alrededor de Edom, al sudeste de Canaán.

La estela de «Israel»

La estela de Merneptáh fue descubierta en 1896, cerca de Tebas, en el templo mortuorio del faraón Merneptáh, hijo de Ramsés II. Es el documento extrabíblico más antiguo que contiene una referencia a Israel (de ahí su nombre de «estela de Israel»). El texto incluye una serie de himnos conmemorativos que describen la victoria del faraón Merneptáh sobre los libios, en el quinto año de su reinado. Pero en la estrofa final, casi como un apéndice (líneas 26 y 27), el texto evoca la sumisión de varios pueblos de Palestina. Según la estimación corriente, el quinto año de Merneptáh oscila entre el 1227 y el 1207 a.C.

A fines del s. XIII a.C., cuando aparece mencionado en la estela de Merneptáh, el nombre «Israel» aún no se refería a un grupo religioso, sino que designaba a una tribu o confederación tribal palestinese que empezó a constituirse durante el período del Nuevo Imperio egipcio. Antes de esta mención no existe ninguna información relativa a Israel. Ese nombre no aparece en las cartas de Tell el-Amarna y nada definido puede decirse de él en aquella época. Sin embargo, no es nada improbable que un Israel tribal haya existido ya

Los orígenes de Israel

¿Es todavía posible escribir una historia de Israel? La pregunta puede parecer sorprendente, pero el hecho es que no pocos exégetas e historiadores se muestran más bien escépticos sobre la posibilidad de reconstruir la historia del antiguo Israel, al menos en las etapas más cercanas a los orígenes del pueblo israelita. La principal razón de este escepticismo es lo precario de la documentación disponible. Salvo muy contadas excepciones (como la «estela» del Faraón Merneptáh, en la que aparece el nombre «Israel»), no existen textos extrabíblicos que contengan referencias al éxodo, a la figura de Moisés o a la «conquista» de Canaán bajo la conducción de Josué. La precariedad de la información vale también para la así llamada «época patriarcal» y aun para la época de David y Salomón, ya que en todos los casos los relatos bíblicos que narran esos hechos, en su redacción final, son varios siglos posteriores a la época en que supuestamente sucedieron los episodios narrados. Por tanto, lo que reflejan los textos en su forma actual son las ideas de redactores y editores bastante alejados de los hechos mismos.

Otra razón no menos decisiva proviene de los cambios producidos en la práctica de la arqueología. Hasta hace algunos años, los descubrimientos arqueológicos solían ser confrontados con los textos bíblicos para «probar» que la Biblia tenía razón. Hoy, por el contrario, todo parece indicar que esa confrontación lleva a resultados más bien negativos. La arqueología ha podido documentar en cierta medida el estilo de vida pastoril durante el segundo milenio a.C., pero no ha sacado a luz ningún testimonio directo sobre la migración de Abraham desde Mesopotamia a Canaán, ni ha encontrado vestigios de un semita llamado José, que fue llevado a Egipto y que allí logró ascender, gracias a su sabiduría, a la cima del poder. En lo que respecta a la historia del éxodo, el silencio de la arqueología es aún mayor. No solo no hay huellas de una presencia israelita en Egipto, sino que tampoco hay esperanza de encontrarlas,

ya que los esclavos y los nómadas suelen dejar pocas huellas en el registro arqueológico¹.

A falta de una documentación ajena a la Biblia, una parte considerable de la moderna historiografía no ha hecho otra cosa que reescribir los relatos bíblicos, tratando de retener lo que parecía históricamente verosímil y dejando de lado los elementos milagrosos y las referencias a las intervenciones extraordinarias de Dios. Con este criterio, de corte netamente racionalista, se reconstruía la historia del éxodo, de la conquista y de la monarquía unida, a la que se anteponía una descripción a grandes rasgos de la «época patriarcal». Obviamente, a casi ningún exégeta se le ocurría pensar que las tradiciones patriarcales eran un reflejo auténtico de hechos realmente acaecidos; pero en esas tradiciones se buscaban rastros de antiguas prácticas sociales, que luego se aducían como pruebas de un trasfondo histórico fidedigno. Sin embargo, no se tenía en cuenta la posibilidad de que esas prácticas hayan seguido vigentes después de su primera mención en la llamada «época promonárquica». Y si algunas prácticas sociales se mantuvieron vigentes en épocas anteriores y posteriores a la institución de la monarquía, no es posible demostrar, a partir de ellas, que las tradiciones patriarcales se formaron antes del s. XIII a.C.

La inadvertencia de esta posibilidad fue claramente percibida por algunos investigadores más recientes, que se apoyaron en ella para criticar todas las historias de Israel basadas en una simple paráfrasis de los relatos bíblicos, con el añadido de supuestas confirmaciones arqueológicas. Los restos arqueológicos, en efecto, son una evidencia confiable para reconstruir lo sucedido en Canaán durante los ss. XIII y XII a.C.; pero la arqueología no puede ofrecer otra cosa que una reconstrucción plausible del medio ambiente en que pudieron haber sucedido los acontecimientos relatados en el Pentateuco o en los libros de Josué y Jueces. De hecho, los restos arqueológicos plantean casi siempre muchas preguntas que los

arqueólogos no alcanzan a responder. Esta incertidumbre es aún mayor cuando no se encuentran inscripciones o documentos escritos como los hallados en Qumrán y en muchos lugares de Siria, Mesopotamia y Egipto.

Los intentos de interpretar a un mismo tiempo los datos arqueológicos y los relatos bíblicos han sido fuente de muchas confusiones. Por eso, hoy se considera indispensable interpretar y evaluar las dos series de datos separadamente, aplicando en cada caso los métodos más apropiados. Solo en un segundo momento se proceder a relacionar y comparar los testimonios literarios y los restos arqueológicos, allí donde se ve la posibilidad de establecer una correlación. En su forma más radicalizada (llamada también «minimalista»), esta comparación no reconoce como histórico ningún relato bíblico que no esté atestiguado arqueológicamente.

En ese proceso de comparación es indispensable tener en cuenta la naturaleza de los textos bíblicos. Como se hizo notar en la «Introducción al Pentateuco», la historia de Israel desde Egipto a Canaán alcanzó su forma final no antes del s. V a.C. La última redacción de sus principales componentes –el Deuteronomio y el escrito sacerdotal (P)– no puede ser fechada antes del s. VI, aunque es indudable que esos textos contienen materiales más antiguos. Los otros relatos, convencionalmente designados como Yahvistas y Elohistas, quizá no son tan antiguos como se pensaba en otro tiempo, y también ellos están muy alejados de los hechos que narran. Si se toman en serio estas fechas, resulta totalmente verosímil que la «conciencia israelita» de haber conquistado el país por la fuerza se desarrolló en tiempos de la monarquía, mucho después de la formación de Israel.

La Biblia habla de las doce tribus como una especie de confederación ya constituida antes de David y Salomón, y las describe como descendientes de un único antepasado epónimo –Jacob/Israel–. Sin embargo, este modelo genealógico ha sido puesto en crisis por numerosos investigadores más recientes, que han visto la posibilidad de enriquecer el estudio de ese período histórico con los aportes de la sociología científica y de la antropología social. Estos especialistas no estudian al Israel premonárquico como una entidad estática, sino que llevan sus investigaciones hacia atrás y hacia delante. Hacia atrás en el tiempo, se preguntan de dónde procede la entidad étnica llamada «Israel» y cómo llegó a constituirse en una fuerza que al fin se expandió por toda Palestina. Hacia delante, tratan de ver si la monarquía, como se ha pensado muchas veces, ha sido una institución por completo ajena a la sociedad del período precedente, o si emergió como un desarrollo natural y continuo del Israel tribal.

Los textos bíblicos como fuentes históricas

En toda investigación histórica, es obvio que el análisis crítico de las fuentes literarias debe preceder a la reconstrucción de los hechos. Este análisis incluye la apreciación de los diversos géneros, tales como los relatos populares, las gestas heroicas, las leyendas, las etiologías, cada uno con su estructura lingüística y su propia intencionalidad. Así, por ejemplo, es opinión común que los textos de la tradición sacerdotal (P) presentan un carácter esquemático, programático y didáctico. Durante la travesía del desierto, Israel está organizado como una nación compuesta de doce tribus, que se desplaza procesionalmente de un lugar a otro detrás del arca de la alianza. Los sacerdotes, los jefes y los laicos tienen sus funciones y sus lugares bien definidos. Pero las muchas improbabilidades que presentan los relatos –un Faraón innominado que negocia directamente con sus esclavos y con unas parteras, la sorprendente expansión demográfica de los israelitas, la apertura milagrosa de las aguas del mar, el terremoto que se tragó a Coré y sus secuaces– deben llamar la atención sobre el carácter literario y teológico de estas tradiciones.

Por otra parte, los grandes textos religiosos y mitológicos del antiguo Oriente (egipcios, mesopotámicos, hititas, ugaríticos, arameos) quedaron enterrados bajo el polvo de los siglos al desaparecer las culturas que les dieron origen, de manera que los arqueólogos los hallaron *in situ*. Con la Biblia, en cambio, sucedió algo muy distinto. Ella es la única reliquia del antiguo Oriente que fue preservada, transmitida e interpretada sin solución de continuidad a través de los siglos.

La historia de la exégesis judía y cristiana da testimonio de la continua reinterpretación a que fueron sometidos los textos bíblicos a través de la historia. Pero estas sucesivas reinterpretaciones no se dieron únicamente después de la constitución de la Biblia como libro canónico. Desde mucho tiempo antes, en su etapa de formación y de transmisión (incluso oral), las tradiciones narrativas fueron releídas y reinterpretadas para hacer frente a nuevos desafíos históricos, y este constante proceso de relecturas y reelaboraciones dificulta la utilización de esos textos como fuentes históricas.

De ahí que en los estudios recientes de la historiografía israelita se haya planteado la pregunta fundamental: «¿Qué es lo que atestiguan los textos narrativos?». Para responder a esta pregunta, es preciso determinar con alguna precisión qué significaba la historia para los escritores antiguos, y cómo, por qué y para quién (es decir, en qué contexto concreto) se escribieron los relatos cuyo contenido, con las debidas reservas y sin caer en anacronismos,

**COMENTARIOS
AL ANTIGUO TESTAMENTO**

**Vol. II
Libros proféticos y sapienciales**

Introducción:

El cumplimiento de las Escrituras en Cristo

En el NT ocupa un lugar de capital importancia el cumplimiento de las Escrituras en Cristo (*katà tàs grafás*). Implícita o explícitamente, los escritores del NT refieren a lo preanunciado en los escritos del AT tanto la figura de Cristo muerto por nuestros pecados y resucitado al tercer día (1 Cor 15,3-4) como la proclamación de la Buena Noticia de Dios *que él había prometido por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, Jesucristo nuestro Señor, nacido de la estirpe de David según la carne...* (Rom 1,1-2).

Esta conformidad entre las acciones y palabras de Jesús con el testimonio anterior de las Escrituras constituye para el NT uno de los signos que acreditan a Jesús como el Enviado de Dios y a su obra salvífica como la realización de la salvación prometida por los antiguos profetas. Basta, para demostrarlo, la abundancia de citas que ponen de manifiesto el cumplimiento de las Escrituras en los hechos de la vida de Jesús, especialmente en su muerte y resurrección (cf. v. gr., Jn 18,24-28; Hch 2,25-29; Heb 1,5-13). Pero este signo se propone a los cristianos y a los judíos de una manera distinta: para los cristianos es una invitación a fundamentar su fe en las palabras de la Escritura; para los judíos, es una demostración del cumplimiento en Cristo de sus expectativas mesiánicas. Él, en efecto, es *el que ha de venir* y ya no hay que esperar a otro (cf. Mt 11,3-6).

Sin embargo, la referencia a la Escritura no cumple solamente una función apologética. Es también un principio de intelección de Jesús y de su obra salvífica. Por eso el cumplimiento no se refiere únicamente a los escritos proféticos: abraza tanto la profecía como la Ley y la historia. Es decir, tanto los anuncios de los profetas como la proclamación de las exigencias divinas (la Ley) y la historia del pueblo de Dios, encuentran en Cristo su sentido más auténtico y profundo (cf. Mt 5,17.21-48).

Promesa y cumplimiento

Aunque no siempre se tiene en cuenta esta necesaria distinción, es preciso evitar la confusión entre «promesa» y «predicción». Mientras que las predicciones son poco frecuentes en la Biblia, la relación «promesa»-«cumplimiento» es una categoría esencial, fundada en la comprensión profética de la relación de Dios con la historia. Dios tiene un plan para su pueblo, y este plan se realiza en los acontecimientos de la historia. Israel vivió la revelación de este plan divino como una promesa para el futuro, y el hecho de contar con una promesa divina no dejaba las cosas como estaban antes. La promesa comprometía la fidelidad de Dios y ya desde el presente empezaba a ejercer su influencia en la historia. Haber recibido con una promesa del Dios fiel era poseer una garantía de la predilección divina e impulsaba a vivir, como Abraham, con la firme expectativa de su cumplimiento futuro.

En su *Teología del Antiguo Testamento* (1957), Gerhard von Rad afirma que toda la historia veterotestamentaria se desarrolla como una sucesión de promesas y cumplimientos. Leído desde esta perspectiva, el Hexateuco es un testimonio dado a la fidelidad de Dios. La promesa de una descendencia numerosa y de una tierra «que mana leche y miel» (Dt 26,9), hecha por Dios a los patriarcas, llega a su cumplimiento cuando los israelitas cruzan el Jordán para tomar posesión de la tierra prometida (Jos 3,14-17). Pero los libros históricos presentan a su vez otra forma de cumplimiento. Cuando Dios anuncia la ruina de Israel a causa de sus infidelidades, la promesa se cumple en los trágicos eventos del 722, el 597 y el 587 a.C. Así toda la historia de Israel estuvo en constante movimiento. Dios cumple lo que promete. Por eso hay en la economía del Primer Testamento un sentido de proyección hacia el futuro y al mismo tiempo un sentimiento de inconclusividad. El cumplimiento de las promesas divinas era siempre

parcial, de manera que siempre quedaba una promesa incumplida, en espera de su plena realización.

Los hechos históricos estaban determinados en parte por el comportamiento de Israel. Pero el elemento decisivo era el plan de Dios en favor del mundo, que él llevaría a su consumación a pesar de las rebeldías de su pueblo y aun por medio de ellas. Dios es fiel a sus promesas; sus designios de salvación se realizan infaliblemente, pero su realización se lleva a cabo casi siempre de una manera inesperada e imprevista.

El libro de Jeremías resulta ejemplar en este último sentido. Las amargas experiencias del profeta lo llevaron a maldecir el día de su nacimiento (20,14), a reconocer el fracaso de su misión profética y a pronunciar sobre Israel un «diagnóstico de incurabilidad»: «El pecado de Israel está escrito con un buril de hierro, está grabado con una punta de diamante sobre la tabla de su corazón...» (Jr 17,1). «¿Puede un etíope cambiar de piel o un leopardo de pelaje? Así ustedes, ¿podrán hacer el bien, habituados como están a hacer el mal?» (13,23).

Pero la denuncia del pecado y su diagnóstico tan pesimista no fueron la última palabra del profeta. Dios había establecido su alianza con Israel y le había impuesto su Ley. La palabra «alianza» (heb. *berít*) sugiere la idea de un fuerte lazo de unión entre los pactantes. Una comida en común o el intercambio de sangre creaban de modo simbólico una nueva relación humana, que implicaban un compromiso de amistad, de mutua fidelidad y hasta de cuasi-parentesco. En la alianza de Dios con Israel, la iniciativa solo podía provenir de parte de Dios. Él es quien otorga la alianza, que se presenta siempre como un don y una gracia. De parte de Dios, el vínculo fundado en la alianza era indisoluble; pero de parte del pueblo podía romperse a causa de los pecados y transgresiones (cf. Éx 19,5-6; Dt 30,15-20). Por eso, Dios decide sanar la incurable debilidad de una Ley grabada en tablas de piedra, apta para iluminar las conciencias, pero incapaz de transformar los corazones para impulsarlos a la práctica del bien. De ahí las características que el oráculo profético de Jeremías atribuye a la nueva alianza: la Ley no estará grabada en un texto escrito sino en lo más íntimo de los corazones; ya no será necesario que se instruyan unos a otros, porque el «conocimiento de Yahvé» será un don compartido por todos; y el perdón divino, concedido gratuitamente, será la condición previa para que esa comunidad pueda vivir en paz y en amistad con Dios (31,31-34).

La interpretación tipológica

La llamada «interpretación tipológica» intenta mostrar la unidad del plan de Dios en los dos testamentos. Esta forma de interpretación

descubre un estrecho paralelismo entre las obras de Dios en el AT y en el NT. Obviamente, no todos los acontecimientos del AT tienen su correspondiente en el NT. Pero algunos hechos de la antigua dispensación tenían, por así decir, un carácter profético, ya que en ellos se preanunciaba de algún modo la revelación de Dios en la plenitud de los tiempos.

En el AT, los *typoi* son anticipaciones, prefiguraciones de un «prototipo» que aún estaba por venir. De ahí esta importante consecuencia: el carácter prefigurativo de los acontecimientos antiguos se puso de manifiesto únicamente cuando las figuras llegaron a su pleno cumplimiento en la nueva dispensación. Una profecía no cumplida es casi siempre oscura (como lo son todavía las profecías del Apocalipsis, que anuncian lo que ha de venir). Pero una vez que llega a su cumplimiento se descubre su significado profundo, que en el contexto primitivo permanecía en la penumbra.

Es indispensable tener presente que en la interpretación tipológica la correspondencia se establece primordialmente entre las acciones de Dios, es decir, en el nivel de las *realidades históricas* y no en el de los *símbolos*, las *palabras* o las *imágenes*. La revelación, en efecto, no solo contiene enseñanzas, mandamientos y palabras, sino también acontecimientos y realidades. Las palabras son imprescindibles; pero su función consiste, ante todo, en proclamar las acciones de Dios en la antigua y en la nueva alianza. Así, cuando Israel proclama su fe, no hace otra cosa que narrar una trayectoria histórica: «Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto...» (Dt 26,5-10). Y también la profesión de fe cristiana es la proclamación de un acontecimiento: Jesús de Nazaret, nacido del linaje de David según la carne, acreditado por Dios con signos y prodigios, crucificado bajo Poncio Pilato y resucitado al tercer día según las Escrituras (cf. Hch 2,22-36; Rom 1,3; 1 Cor 15,1-8).

Esto quiere decir que la tipología presupone y está esencialmente referida a la *historia* en la que se realiza el plan de Dios. Como dice san Agustín: *In ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus* (In ps. 68, sermo 2,6). El pasado, el presente y el futuro aparecen ligados orgánicamente en la unidad del proyecto divino, y hechos como la creación, la liberación de la esclavitud en Egipto y la instalación en el Tierra prometida se vuelven a encontrar en distintos niveles. Así, por ejemplo, Israel tuvo la experiencia de una primera redención en el éxodo de Egipto. La Pascua judía era entonces la *anámnesis* o el recuerdo de aquella liberación. Más tarde, el pueblo vivió un nuevo éxodo a la vuelta del destierro. Pero mucho más gloriosa que las anteriores fue la nueva liberación realizada en la resurrección de Cristo, ya que esta tuvo un carácter definitivo. El mensaje del NT consiste precisamente

en proclamar que esta liberación se ha cumplido ya.

Al poner de relieve estos paralelismos y simetrías en las distintas etapas de la historia salvífica, la tipología hace ver que no solo «profetizaron» los profetas. También los acontecimientos podían ser «profecías»¹. Más aún, toda la historia del AT era una señal profética que apuntaba hacia su consumación final. No hay en esto nada sorprendente, si es verdad que Dios actúa en la historia a fin de llevar a cabo su designio de salvación. Con la llegada de Cristo, en efecto, la época de la expectación ha pasado. El tiempo se ha cumplido (Mc 1,15), el Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros (Jn 1,14). Lo antiguo ha sido superado, y Dios hizo nuevas todas las cosas (2 Cor 5,17; Ap 21,5).

Pero el cumplimiento de las profecías en Cristo fue una *consumación*, no una *destrucción*. De ahí que la unidad de las Escrituras se haya podido afirmar en frases como esta de Hugo de san Víctor: *Omnis Scriptura divina unus liber est, et ille unus liber Christus est, quia omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur*². O según otra célebre frase, tantas veces citada: *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*³.

Patet significa precisamente esto: se ha hecho patente, se ha des-cubierto, revelado, realizado. Ahora bien, para que algo se vuelva patente, tiene que haber estado oculto antes. Y oculto (al menos en parte) era el sentido de las antiguas profecías y prefiguraciones antes que Cristo pusiera de manifiesto su verdadero significado. De esto da cuenta el mismo AT, al presentarse a sí mismo bajo el signo de lo provisorio.

Israel, en efecto, desde los comienzos mismos de su historia como pueblo, vivió constantemente proyectado hacia el futuro. Y a medida que su esperanza iba adquiriendo un perfil más definido, se alimentaba cada vez más con «representaciones» exaltadoras, que transportaban a una era definitiva los elementos de su gloria actual: nueva alianza, nuevo David, nueva Jerusalén, nuevos cielos y nueva tierra. No se le dio a Israel reposar en un estado de plena posesión. Mediante promesas siempre renovadas, Yahvé lo fue empujando hacia delante a lo largo de su historia. Como dice G. von Rad, aquí todo está en movimiento. Las cosas nunca llegan a su término definitivo. En cada cumplimiento parcial, nacía súbita e implícitamente la promesa de algo nuevo y más grande. Por lo tanto (y este es otro aspecto importante de la exégesis tipológica), la tensión entre lo viejo que pasa y lo nuevo que adviene no es exclusiva del NT.

Sin embargo, la tensión entre el presente y el futuro tiene después de Cristo un sentido diverso del que tuvo en la antigua dispensación. Porque el *typos* era una pre-figuración de la rea-

lidad, y Cristo es la realidad misma. El *ésjaton* (lo final, lo nuevo, lo definitivo) ya ha hecho su entrada en la historia. Cristo no está solo en el futuro (como el Mesías que aún espera el pueblo de Israel), sino que está también en el pasado y en el presente.

La identificación de Jesús con el *ésjaton* es una constante en el NT. Según la carta a los Hebreos, Cristo, «después de realizar la purificación de los pecados» (Heb 1,3), entró «de una vez para siempre» (*efápax*) en el santuario celestial, convirtiéndose así en «causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (5,9). Es decir, con la glorificación de Cristo se ha modificado radicalmente la situación de espera descrita en el AT. La esperanza cristiana ya no lo aguarda todo del futuro, sino que es «como un ancla del alma, sólida y firme», que penetra hasta el lugar donde Cristo entró como «precursor» (*pródromos*) de sus hermanos (Heb 6,19-20). Por eso la vida cristiana puede ser descrita como una participación anticipada en los bienes del mundo venidero. Los cristianos, en efecto, «han sido iluminados una vez, han saboreado el don celestial y participado del Espíritu Santo, han gustado la palabra excelente de Dios y las fuerzas de la edad futura» (6,4-5). Y hacia el final de la carta, el autor presenta la iniciación cristiana como un acercamiento gozoso al «monte Sión, a la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celestial», y a la «reunión festiva» donde Cristo, el mediador de la nueva alianza, celebra su liturgia escatológica (12,22-24).

Obviamente, esta concepción de la tipología confiere un lugar central a la *dimensión escatológica*. Pero al hablar de escatología cristiana es preciso tener en cuenta que la expresión «fin de los tiempos» no debe entender únicamente en sentido temporal, sino también en sentido absoluto. El *ésjaton* no es solamente lo que está al término o al final, sino la persona y la obra salvífica de Cristo, que llevan la historia presente a su consumación y plenitud. De ahí la paradoja que está en el corazón mismo del hecho cristiano: por una parte, el mundo antiguo sometido al pecado y a la muerte aún no ha llegado a su fin; pero el hecho decisivo –la resurrección de Cristo– se ha realizado ya, de manera que en él ya han quedado inaugurados el cielo nuevo y la nueva tierra. Y la humanidad glorificada de Cristo es la fuente de la que procede, durante el tiempo de la Iglesia, toda gracia, toda iluminación, toda santificación y toda bendición. En una palabra, la vida según el Espíritu (Rom 8).

Por eso hay una significativa diferencia entre Abraham, el héroe bíblico, y Ulises, el héroe griego. La característica de Ulises es la nostalgia. Su mirada está vuelta hacia atrás, hacia el pasado, y el suyo es un viaje de regreso, un «retorno». Él emprende un viaje, pero después de haber navegado larga y azarosa-

mente, vuelve al mismo puerto del que había zarpado. Abraham, por el contrario, abandona para siempre su tierra natal, a fin de iniciar un camino «sin retorno», hacia el país que el Señor le iría mostrando día tras día (Gn 12,1-4). De ahí que los hechos del pasado, en el kerygma cristiano, sirvan para fundamentar la esperanza y no para hundirnos en la nostalgia de un paraíso o un hogar irremediablemente perdido o imposible de reencontrar sin una vuelta hacia atrás.

Por otra parte, es de capital importancia tener siempre presente que la interpretación tipológica no elimina la distinción entre los dos testamentos. Al contrario, sin perder nunca de vista la relación que los mantiene orgánicamente unidos, retiene la tensión entre lo «Antiguo» que pasa y lo «Nuevo» que adviene. De ahí que no se pueda establecer una estricta analogía entre los dos Testamentos. Indudablemente, el AT posee una auténtica revelación, porque Dios habló antiguamente por medio de los profetas «en distintas ocasiones y de distintas maneras» (Heb 1,1). Pero las teofanías antiguas no pueden situarse en el mismo nivel de dignidad que la encarnación del Verbo. Si el AT y el NT se relacionan entre sí como la «figura» y la «realidad», el NT es más que una figura del Reino venidero. De no ser así, el acontecimiento crucial de la encarnación no sería nada más que «la sombra de los bienes futuros» (Heb 10,1), como los hechos del AT.

Estos ejemplos muestran que no basta con reconocer la continuidad *externa* (es decir, la sucesión puramente *histórica o cronológica*) de los dos Testamentos. También es necesario afirmar su continuidad *interna*, expresada bíblica y tradicionalmente en términos de *promesa* y *cumplimiento*. Sin el reconocimiento de esta continuidad interna, las evocaciones proféticas resultan oscuras y hasta incomprendibles, porque solo a la luz de su cumplimiento en Cristo se pueden unificar de un modo coherente todos los elementos contenidos en las promesas.

Una breve consideración sobre la historia de Israel permite aclarar un poco más la naturaleza de esta continuidad interna. La historia de Israel, en efecto, se compone de varias fases en las que se alternan momentos de crisis con otros de profundización y desarrollo de la herencia recibida. En cada etapa de su historia, el pueblo fue adquiriendo una conciencia cada vez más viva de ser una realidad inconclusa, de vivir en una etapa transitoria, que esperaba su cumplimiento definitivo. Israel, es verdad, era el pueblo de Dios. Pero todavía no lo era en sentido pleno. Las promesas a los patriarcas y los oráculos de los profetas aún esperaban su realización en el futuro. Hacia ese «fin de los tiempos», que polarizaba todas las expectativas, marchaba la historia de Israel. La escatología, tanto en su forma mesiánica como apo-

calíptica, adquiriría de ese modo una importancia cada vez más preponderante.

Como lo ha señalado von Rad, el AT está dotado de una expectación que a pesar de sus cumplimientos parciales se mantiene siempre a la espera de un cumplimiento más pleno y aun definitivo. Él nos muestra a un pueblo que a partir de promesas siempre renovadas se sintió siempre en movimiento hacia cumplimientos aún más universales. En particular, el mensaje del Deuterocanónico acerca del amor sin límites de Dios y de su voluntad salvífica que abarca toda la creación dio un impulso enorme a este movimiento: el cumplimiento anunciado por el profeta tiene dimensiones universales, pero aún quedan otras promesas pendientes de su cumplimiento (*Teología del AT*, II, Sígueme, Salamanca 1978, 331.397).

Por último, la tipología quedaría incompleta si no se tiene en cuenta la realidad de los *sacramentos*, que son los signos a través de los cuales la gracia de Dios alcanza a los creyentes durante el tiempo de la Iglesia, que es también el tiempo del Espíritu. De este modo, la referencia a los acontecimientos salvíficos que van jalando la historia de la salvación se enriquece con el simbolismo de los signos sacramentales. A modo de ejemplo se puede señalar la relación simbólica entre el paso del mar Rojo, la resurrección de Cristo y el bautismo, tres casos referidos a una misma realidad. Esta realidad, comparable a un sonido que se prolonga en ecos cada vez más profundos a medida que se avanza en el tiempo, es una *liberación efectuada bajo el signo del agua*.

Frente a las aguas del mar Rojo, es la liberación de Israel esclavizado primero y perseguido luego por el ejército del Faraón (Ex 12-15); a orillas de las aguas profundas de la muerte (cf. Sal 18,5-6), es la liberación de Cristo cautivo del «último enemigo», cuyo aguijón se había hecho sentir en su carne mortal (cf. 1 Cor 15,55); a orillas de la fuente bautismal es liberación de la esclavitud del pecado, incorporación al pueblo de Dios, edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Y esta serie prepara a su vez la consumación escatológica descrita en el Apocalipsis, cuando presenta a «los que habían vencido a la Bestia» puestos de pie sobre «el mar de cristal mezclado de fuego» y cantando el cántico de Moisés (Ap 15,1-4).

En todos estos casos hay una homología que la interpretación tipológica pone de relieve. Siempre se trata de una esclavitud, de una liberación y del pueblo de los rescatados que entona un canto triunfal.

Si nos atenemos a los escritos del NT, Pablo interpreta en sentido tipológico varios pasajes del Primer Testamento. Los acontecimientos del éxodo (la nube en el desierto, el paso del mar, el agua brotada de la roca) eran *typoi*, «para ejemplo nuestro», de lo que iba a suceder después (1 Cor 10,1-11); Adán «es *typos* del

que debía venir» (Rom 5,14). Y en Gál 4,21-31 Pablo elabora un complicado simbolismo en el que contrapone a Sara y Agar como representantes de las dos alianzas. De esta contraposición concluye que los «hijos de la promesa», como Isaac, «no somos hijos de una esclava sino de la mujer libre» (vv. 28.31), y, en cuanto tales, estamos llamados a la libertad (cf. 5,1).

También Jesús, en el Evangelio, revela algunos aspectos de su misión con ayuda de símbolos tomados de la historia del antiguo Israel: «Así como Moisés levantó en alto la serpiente en el desierto, también es necesario que el Hijo del hombre sea levantado en alto» (Jn 3,14).

En una palabra: si Israel esperaba del Dios del éxodo su futura liberación, el NT también está abierto hacia delante, hacia el futuro de Dios, que libraré la creación entera de la miseria en la que ahora gime como con dolores de parto (Rom 8). Las primicias de los bienes escatológicos ya se han hecho presentes, ya poseemos las «arras» del Espíritu, pero la acción redentora de Cristo aún no ha dado todos sus frutos. En esperanza hemos sido salvados, y por tanto la referencia al pasado es tan importante como la referencia al futuro escatológico. En el NT también hay profecía, como lo muestra la existencia en el canon de las Escrituras del Apocalipsis, un libro profético.

Los profetas

Los profetas que la Biblia presenta como inspirados por Dios no eran simples adivinos, semejantes a los que pululaban en el mundo religioso desde Canaán, Mesopotamia y Egipto hasta Grecia y Roma. Los grandes profetas de Israel eran, en primer lugar, portadores de una revelación divina, y su misión consistía en comunicar esa revelación al pueblo de Dios en momentos bien determinados de su historia. *Mira*, dice el Señor a Jeremías, *yo pongo mis palabras en tu boca... Tú irás adonde yo te envíe y dirás todo lo que yo te ordene* (Jr 1,9.7).

Una experiencia aún más llamativa es la vida por el profeta Ezequiel, cuando el Señor le comunica su palabra bajo la forma de un «rollo escrito» y le da la orden de comerlo: *Hijo de hombre, alimenta tu vientre y llena tus entrañas con este libro que yo te doy. Yo lo comí y era en mi boca dulce como la miel* (Ez 3,3). El gesto de comer el rollo expresa simbólicamente la asimilación del mensaje divino de manera tal que todo su ser quede compenetrado de él. Así, lo que en otros profetas había sido una experiencia puramente interior (Is 6,6-7; Jr 1,9; 15,16), Ezequiel lo revive mediante una acción simbólica que refleja ciertos rasgos característicos de su personalidad.

Por lo tanto, los profetas hablan en nombre de Dios. Su carisma propio es la palabra de

Yahvé. Cuando escuchan esa palabra, tienen que proclamarla oportuna o inoportunamente, como lo indica el profeta Amós: *El león ha rugido: ¿quién no temerá? Yahvé ha hablado: ¿quién no profetizará?* (Am 3,8).

Iluminados por el conocimiento recibido de la revelación divina, y de acuerdo con las distintas circunstancias que les toca vivir, los profetas hablaban del *pasado*, del *presente* y del *futuro*.

Para el profeta, el *pasado* aparece como una lucha constante entre la bondad de Dios y el pecado humano. La historia queda así reducida a dos protagonistas principales –Dios y su pueblo–, pero las acciones de Dios (incluso las punitivas) son interpretadas como beneficios: no pretenden el castigo por sí mismo sino que son un llamado a la conversión. Esta es la perspectiva predominante en los textos narrativos, especialmente en los relatos de los «profetas anteriores» (es decir, en la serie de escritos que hoy suele denominarse «historia deuteronomista»).

En cierta medida, el *presente* ofrece las mismas características que el pasado. En él también combaten la bondad divina y el pecado, pero ahora las denuncias son más explícitas y el tono más contundente. Los poderosos imperios de Asiria, Egipto y Babilonia salen constantemente a la palestra con sus generales y sus reyes, y frente a ellos se describen las coaliciones de los pequeños reinos vecinos y sus vanos intentos de rebelión. Así, mientras el rey Sedecías y sus oficiales eran partidarios de la resistencia a ultranza y demolian no pocas casas para levantar terraplenes y empalizadas a fin de combatir a los caldeos (33,4-5), Jeremías veía la otra cara de los acontecimientos y anunciaba que el Señor había entregado al rey de Babilonia el dominio de naciones y reyes, de manera que era una locura suicida oponerle resistencia (27,6-11). Pero la mirada del profeta iba más allá de la coyuntura presente y afirmaba que el sometimiento a esta decisión divina tendría como contrapartida un desenlace liberador: esa entrega era un hecho transitorio, porque «cuando hayan pasado los setenta años, yo castigaré por su iniquidad al rey de Babilonia... como así también al país de los caldeos, hasta convertirlos en una desolación» (25,12; cf. Is 10,5-19).

La toma de posición frente a los acontecimientos de la política exterior es también un tema capital en la predicación de Isaías. Durante el primer período de su actividad profética él se compromete en la guerra siro-efraimita (cap. 7) y proclama a Asiria como el poder que por orden de Yahvé ejecuta el castigo. La gran potencia extranjera es fuerte y poderosa. Pero su autosuficiencia la lleva a olvidar que ella no es más que un instrumento de castigo y a mostrarse arrogante y soberbia. Por eso, «una vez que el Señor termine de realizar su

obra en el monte Sión y en Jerusalén, castigará al rey de Asiria por el fruto de su corazón arrogante y por la orgullosa altivez de su mirada» (Is 10,12).

A pesar de estar bien inmersos en la corriente viva de los acontecimientos, los profetas nunca dejan de interpretarlos a la luz de Dios. La visión que tenían de la historia era estrictamente *teológica*. Para ellos, lo único que en realidad importa es la relación entre el presente y el plan de Dios: él conduce los acontecimientos del mundo y los imperios humanos son sus instrumentos. Yahvé les silba como si fueran tábanos o abejas, para que invadan a Judá (Is 7,18); los imperios son «vara», «bastón», «hacha», «sierra» en las manos de Dios (Is 10,5.15).

Pero no por eso se cae en el determinismo. En realidad, el curso de la historia es el escenario donde entran en juego la libertad de Dios y las libres decisiones humanas. Si los poderes de este mundo tratan de quebrantar el plan divino, Yahvé quebranta los planes de los hombres y hasta los suyos propios. De ahí que en la perspectiva profética el presente sea el momento de la decisión. En las horas de grandes conflictos no se puede perder ni un instante. La neutralidad es imposible: abstenerse de tomar partido y aun la simple pretensión de permanecer al margen de los acontecimientos son ya una forma de contradecir los planes de Dios.

En algunas ocasiones, el fracaso forma parte de la misión profética como algo querido por Dios. En el relato de la vocación de Isaías (cap. 6), la visión del Dios Santo de Israel incluye una acción purificadora que libera al profeta de la culpa y lo capacita para su misión. Pero a continuación él recibe del Señor una orden aparentemente desconcertante, ya que apunta al endurecimiento del pueblo y al fracaso de su misión posterior: «Escuchen, sí, pero sin entender; miren bien, pero sin comprender. Embota el corazón de este pueblo, endurece sus oídos y cierra sus ojos, no sea que vea con sus ojos y oiga con sus oídos, que su corazón comprenda y que se convierta y sane» (6,9-10).

Isaías se queja de la ingratitud y desobediencia de Israel, en flagrante contradicción con la solicitud paternal de Dios (1,2-3). Los israelitas no quieren ni ver ni oír (5,12; 28,12; 30,9.12). Son hijos de Yahvé y su viña elegida, pero con su mala conducta frustran las expectativas de Dios (5,1-7) y «no se fijan en la obra de su mano» (5,12.19; 22,11; cf. 14,26). Es decir, lo que en el relato de la vocación se describe como obra de Dios (*embota el corazón... endurece sus oídos...*), aparece luego como conducta culpable del pueblo. No solo son culpables el rey, los funcionarios de la corte (cf. 22,15-16) y algunos grupos aislados (3,16; 5,8.11.18.20), sino que todo el pueblo se ha hundido en el pecado (6,5; 9,12; 10,6; 29,13-14; 30,9) y sus culpas lo exponen al castigo de parte de Dios (5,13.25; 28,17-22).

Sin embargo, la destrucción y el castigo no son la última palabra ni el fin de todo. Según el primer Isaías, Dios realiza su «plan» y su «obra» en la historia, y al fin una gran luz brillará para «el pueblo que caminaba en las tinieblas» y «habitaba en el país de la oscuridad» (9,1). El segundo Isaías invita a levantar los ojos hacia el cielo y mirar abajo, a la tierra, porque «el cielo se disipará como el humo y la tierra se gastará como un vestido... pero mi salvación permanecerá para siempre y mi justicia no sucumbirá» (Is 51,6). Al fin de los tiempos, los pueblos subirán a la Montaña del Señor para instruirse en sus caminos y caminar en sus sendas. «Con las espadas forjarán arados y podaderas con sus lanzas», y «cada uno se sentará bajo su parra y bajo su higuera sin que nadie los perturbe» (Miq 4,3.4; i. e. 2,2-5). Todos conocerán a Yahvé, porque llevarán su Ley grabada en el corazón (Jr 31,31-34) y el mismo Señor transformará los corazones de piedra en corazones de carne (Ez 36,26).

De ahí que para comprender la verdadera significación de los anuncios proféticos sea indispensable tener en cuenta la ya mencionada distinción entre realización de una *predicción* y cumplimiento de un *designio divino*. Ocasionalmente, en efecto, los profetas se refieren a hechos precisos que tendrían lugar en un futuro inmediato. Estos *vaticinios* sirven de credenciales que acreditan su condición de enviados por Dios (cf. Dt 18,21; Is 48,3-8) y como tales tienen el carácter de signos (Is 7,10-14). Ya sean felices, como la liberación de Jerusalén (Is 37,1-7.21-38), o desastrosos, como la ruina de Jerusalén y del templo (Jr 7,12-15; 21,1-10; 34,1-6), lo esencial es que tales vaticinios garantizan la veracidad del profeta y la autoridad divina de su misión.

Pero el contenido central del testimonio profético no son las predicciones a corto plazo, sino las promesas divinas cuya plena realización tendrá lugar en el futuro. Estas promesas de salvación escatológica, reveladoras de un designio de salvación que abarca la totalidad de la historia, constituyen el objetivo fundamental de la predicación de los profetas. Los hechos pasados proporcionan los símbolos que se utilizan para expresar de manera comprensible las promesas divinas: la salvación será un nuevo éxodo, una nueva alianza, una nueva Jerusalén, un cielo nuevo y una nueva tierra. Pero la realidad significada sobrepasa todo lo humanamente imaginable, y esas prefiguraciones no son más que «sombras de los bienes futuros» (Heb 10,1).

Las referencias al éxodo o al reinado de David muestran que los intentos proféticos de describir el *ésjaton* son solamente aproximativos y siguen caminos diversos. Por lo tanto, si se tratara de armonizar el conjunto de las representaciones simbólicas y de organizarlas en una síntesis, se encontrarán en ellas sorpren-

dentes contradicciones e incoherencias. Pero esa diversidad no hace más que confirmar la verdadera índole de los anuncios proféticos relativos al futuro, cuyo interés primordial es evocar la implantación definitiva de la soberanía divina en «los últimos tiempos». La afirmación de esta soberanía, designada en los evangelios como el Reino y el reinado de Dios, tendrá repercusiones en el orden cósmico (cf. la descripción de la paz universal en Is 11,6-9) y se presenta a veces como la plenitud de una felicidad terrena (cf. Zac 8,1-16). Pero la manifestación suprema de la soberanía de Dios será una «nueva economía» en que la voluntad de Dios ya no estará expresada en una ley escrita, incapaz de transformar al hombre por dentro. Esa ley será reemplazada por la fuente interior de luz y de energía espiritual prometida en Jr 31,34: *Y ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo «Conozcan al Señor», porque todos me conocerán, desde el más pequeño al más grande.*

Sin duda, hay concordancias reales entre el acontecimiento tal como lo sugiere su realización en el NT y su evocación anticipada –realista y simbólica a la vez– en el AT. Pero los elementos simbólicos que incluye el lenguaje profético prohíben buscar predicciones exactas de todo lo que Cristo hizo y enseñó, como si él no hubiera hecho otra cosa que ejecutar el libreto que el AT le había fijado de antemano. En realidad, *el cumplimiento de las profecías reside en la totalidad del misterio de Cristo.* Es decir, en la vida terrena de Jesús (cf. Mt 11,2-6; Lc 4,16-21), en su muerte y glorificación (1 Cor 15,1-8), de la que proviene la vida en el Espíritu y la experiencia de la gracia en la Iglesia (cf. Hch 2,15-21) y, finalmente, en la consumación escatológica (cf. Mt 27,64).

El Nuevo Testamento

Todo el discurso de la carta a los Hebreos establece una confrontación entre la obra de Cristo y el culto del antiguo Israel. Hay entre ambas realidades ciertas analogías. Pero al mismo tiempo es preciso proclamar la novedad y superioridad de la economía salvífica inaugurada por Cristo: al tabernáculo terreno (hecho por manos humanas) se contraponen el cielo como tabernáculo celestial; a la redención provisoria de la fiesta de *Kippur*, que se repetía cada año, se contraponen la redención eterna que Cristo adquirió de una vez para siempre (*efápax*); a la sangre de toros y machos cabríos se contraponen la sangre de Cristo; a la multitud de sacerdotes de la antigua alianza se sustituye Cristo como único sacerdote «según el orden de Melquisedec».

De este modo, la realización en Cristo del mensaje profético aclara el misterio de Israel y su función en el desarrollo histórico del plan

salvífico de Dios. Por eso, en Ef 3,8 se menciona «la dispensación del misterio que estaba oculto en Dios desde el principio» y que solo Cristo ha develado. Y por su desconocimiento de esta continuidad *interna*, los judíos, según san Pablo, leen las Escrituras con los ojos cubiertos por un velo. Porque si las cosas antiguas preanunciaban las nuevas y las prefiguraban en cierta medida, su verdadero sentido permanecía oculto antes que Cristo las llevara a su pleno cumplimiento (cf. 2 Cor 3,14).

Esta continuidad supone además la *superación* de las estructuras antiguas y la *sustitución* de algunas realidades por otras nuevas. En la carta a los Hebreos, el comparativo *kreiton* («mayor») es una palabra clave, que a veces tiene el significado general de «más grande» o «más valioso» (1,4; 7,7), pero que con más frecuencia establece una comparación entre los dones concedidos a Israel y los bienes aportados por Cristo. La nueva alianza es una «alianza mayor» (7,22; 8,6; cf. 12,24), ya que, al tener a Cristo como mediador y garante, lleva a su cumplimiento esa unión entre Dios y los hombres que la antigua alianza había sido incapaz de instaurar plenamente. Esto quiere decir que el comparativo «mejor» pone de relieve la relación de *continuidad* y *discontinuidad* entre lo antiguo y lo nuevo, o, más precisamente, la *semejanza*, la *diferencia* y la *superioridad* de lo Nuevo con respecto a lo Antiguo.

En razón de esta continuidad, la referencia al AT «contextualiza» la persona y la obra de Jesús. Él no queda aislado de todo contexto, sino que se inserta en el plan de salvación «prometido por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras» (Rom 1,2) y se manifiesta como su cumplimiento, es decir, como el «sí» de Dios a sus promesas (cf. 2 Cor 1,20). Sin esa «preparación», Jesús se habría convertido en un fenómeno aislado e incomprensible, o en un «mito» sin arraigo en la historia.

De esta manera se establece una doble relación: releídos a la luz de la fe pascual, los textos veterotestamentarios adquieren su orientación y su significado últimos. Y viceversa: a la luz del AT, la obra salvífica de Cristo se inserta en la historia de las intervenciones de Dios en favor de su pueblo y está en continuidad con la esperanza y las revelaciones de Dios a Israel. Cristo es la meta hacia la cual tendía la economía antigua. La fe en Cristo permanece fiel al AT en el momento en que supera sus límites.

La obra de Lucas: el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles

De una manera o de otra, la referencia al cumplimiento de las Escrituras en Cristo está presente en todos los evangelios (cf., p. ej., Mc 4,11-12; 12,10; 14,27; Jn 12,38-41; 13,18; 19,24.28.36). La idea de un plan salvífico de

Los escritos proféticos

Isaías

Samuel Pagán

INTRODUCCIÓN

El libro de Isaías

En el canon bíblico, Isaías es el primer libro en la sección de los profetas, que incluye también a Jeremías, Ezequiel y el Libro de los Doce Profetas Menores. Es, además, el texto del AT más citado o aludido en el NT (cerca de 590 referencias en 23 libros).

Esta preferencia por el uso del libro de Isaías se funda, sobre todo, en las características literarias y teológicas de la obra. Una de sus cualidades más notables es el contenido del mensaje: el libro de Isaías expone una teología de la salvación que Dios realiza mediante sus intervenciones en los acontecimientos de la historia humana. Esta peculiaridad teológica se revela en las diferentes secciones del libro y hasta en el nombre mismo del profeta, ya que Isaías significa: «La salvación es de YHWH (el Señor)».

Desde sus comienzos, la Iglesia cristiana leyó el libro de Isaías como el anuncio profético de la obra redentora de Jesús, el Mesías de la estirpe davídica y el Servidor sufriente. Por esta razón, los Padres de la Iglesia suelen considerar a Isaías el primer apóstol y evangelista.

Otro factor que ha contribuido en forma notable a la difusión de la obra es su belleza poética y la universalidad de su mensaje profético. La poesía de este libro es una de las más finas y hermosas de la Biblia, y su calidad literaria se manifiesta, sobre todo, en la actualización de grandes temas tradicionales (como el tema del éxodo) y en la creación de imágenes teológico-poéticas adaptadas a las nuevas necesidades de los creyentes (p. ej., la consolación de Israel, superando los límites del tiempo). A estas cualidades se suman el decidido compromiso a favor de los pobres y marginados de la sociedad (el «oprimido», el «huérfano», la «viuda»; 1,17) y el rechazo de las políticas expansionistas y colonialistas de los imperios, que confieren al mensaje de Isaías una indudable actualidad en

el contexto de las realidades políticas, sociales y espirituales de América Latina.

Tales características han hecho que algunos se refieran a Isaías como al «príncipe de los profetas». Este título honorífico se relaciona tanto con su libertad para moverse en los círculos oficiales del reino como con la belleza y profundidad de su mensaje. Esa gran riqueza temática, teológica y literaria continúa manifestándose en los cuadros y murales que se exhiben en las iglesias y catedrales, como asimismo en himnos, cantatas y poemas de notable calidad artística.

Los textos de Isaías han servido también para fundamentar importantes temas teológicos, como el nacimiento virginal del Mesías (cf. Is 7,14, versión griega de los LXX) y sus sufrimientos vicarios (cf. Is 52,13-53,12).

Problemas de interpretación

La popularidad y la belleza literaria del libro de Isaías no implican que sea fácil comprender e interpretar su mensaje. Al contrario, la considerable extensión del texto (66 capítulos) recoge tradiciones proféticas de varios siglos y hace que la obra presente una notable complejidad histórica, literaria y teológica. De estas dificultades da testimonio ocasionalmente la misma Biblia, p. ej., en un conocido pasaje de los Hechos de los Apóstoles. Según este relato, un funcionario etíope convertido al judaísmo, mientras iba por el camino de Jerusalén a Gaza, leía un pasaje del libro de Isaías sin comprender claramente su significado. Y cuando Felipe se acerca a él y le pregunta: «¿Entiendes lo que lees?», el etíope le responde: «¿Cómo voy a entenderlo si nadie me lo explica?» (Hch 8,30-31).

Con la intención de responder a esta preocupación del etíope, compartida por muchos lectores contemporáneos, numerosos intérpretes consideran que para comprender de manera adecuada el libro de Isaías es preciso

dividirlo en por lo menos tres secciones mayores, relacionadas cada una de ellas con distintos períodos de la historia de Israel.

La primera sección (caps. 1-39) se relaciona principalmente con el profeta Isaías de Jerusalén, que ejerció su misión profética en la segunda parte del s. VIII a.C. La segunda (caps. 40-55) presupone un ambiente histórico diferente: el exilio en Babilonia durante los años 587-538 a.C., y por eso dirige a los exiliados un mensaje de consolación y de esperanza. En la tercera sección (caps. 56-66), el mensaje se dirige nuevamente a la comunidad judía de Jerusalén, pero esta vez se trata de la comunidad postexílica. Los oráculos proféticos incluyen mensajes de juicio condenatorio y de esperanza.

La división del libro en tres secciones casi independientes ayuda a relacionar las palabras del profeta y de sus discípulos con un entorno histórico preciso. En tal sentido, contribuye de manera significativa a una apreciación ordenada del mensaje. Pero también puede tener un efecto negativo en la interpretación del texto, ya que el libro de Isaías se presenta en el canon de la Biblia, no como la unión de tres libros independientes, sino como una sola obra puesta bajo el nombre de un importante profeta de Israel.

De ahí el problema hermenéutico que se plantea: ¿Cómo interpretar esta gran obra, cuya complejidad estructural, teológica e histórica son indudables, sin dar la impresión de que se trata de tres libros independientes, que no mantienen entre sí ninguna relación literaria, teológica y temática?

O dicho con otras palabras: el principal desafío que deben afrontar los intérpretes del libro de Isaías es analizarlo en su integridad tanto literaria como canónica, para descubrir su sentido como un todo. Así, una vez que se saque a la luz el mensaje fundamental del libro, podrán interpretarse las partes que lo integran, sin perder de vista el objetivo central de la obra.

Tal es la finalidad básica de este comentario exegético: descubrir el mensaje profético central de *todo* el libro de Isaías. Para ese fin será necesario examinar la peculiaridad literaria y temática de la obra en cada una de sus partes y también en su conjunto, poniendo de relieve sus principales coordenadas teológicas, espirituales y pastorales. Luego, sobre esta base, se propondrán algunas implicaciones del mensaje profético para los creyentes y las iglesias en Latinoamérica.

Características más notables del libro

El libro de Isaías proclama un mensaje de juicio, de salvación y de esperanza para el pueblo de Israel, que experimentó sucesivamente la opresión política, económica y militar de los

imperios asirio, babilónico y persa. Aunque con características diversas, estos imperios practicaron políticas expansionistas que atentaban contra la independencia y la paz de Israel y de Judá. Ante las amenazas que implicaban la invasión y la dominación de aquellos imperios, el libro afirma la necesidad de mantener la confianza en el Señor, que siempre interviene en el momento oportuno para salvar a su pueblo.

En todas sus partes, el libro de Isaías pone de manifiesto la grandeza del poder de Dios. Desde la visión inaugural (Is 6,1-13) hasta los mensajes de liberación al resto fiel (66,5-9), el Dios de Isaías aparece rodeado de majestad y de gloria. Él es «el Santo de Israel» (1,4; 5,19), cuya gloria divina beneficia, sobre todo, a los pobres y marginados de la sociedad (29,19; 57,15).

Este libro profético está compuesto principalmente por una serie de oráculos que manifiestan la voluntad y el poder del Dios de Israel para liberar a su pueblo en la hora crítica. La historia se presenta como el campo de acción de los actos salvíficos de Dios y como el lugar donde deben hacerse realidad los valores religiosos, políticos, espirituales y morales propios del pueblo de Dios: la fe, la justicia, la paz y la inquebrantable confianza en el Señor.

Primero, Segundo y Tercer Isaías

Una de las dificultades que plantea el deseo de estudiar en profundidad este libro es el enorme caudal de literatura erudita que se ha publicado en torno a la actividad y al mensaje del profeta Isaías, continuados luego por una larga serie de discípulos. Aunque todo el libro está puesto bajo el nombre de Isaías y se presenta en las ediciones de la Biblia como una unidad, los estudiosos modernos, por lo general, distinguen en él tres grandes secciones, provenientes de épocas y autores diversos. A esta conclusión se ha llegado después de más de dos siglos de minuciosos estudios científicos, y en la actualidad es casi un lugar común entre los exégetas reconocer la validez de este análisis.

Una división tal chocó al comienzo con una fuerte resistencia, porque una larga tradición atribuía la totalidad del libro a un solo autor, conocido como el profeta Isaías de Jerusalén o Primer Isaías. Pero como bastaba una simple lectura para advertir la variedad de estilos y de situaciones reflejadas en el texto, había que exagerar hasta el extremo las cualidades del visionario capaz de componer una obra literaria y teológica de tanta envergadura, o apelar a una inspiración divina que trasciende los límites del tiempo y del espacio. De un modo particular, el profeta que desempeñó su actividad a mediados del s. VIII a.C., en Jerusalén, la capital del reino de Judá, era descrito como un prodigio de creatividad teológica, de talento poético y de agudeza intelectual para com-

prender y responder a una considerable variedad de situaciones históricas.

La atribución de todo el libro de Isaías a un único autor se mantuvo incólume hasta fines del s. XVIII y principios del XIX. Pero a partir de entonces varios investigadores europeos cuestionaron la paternidad literaria de la obra y elaboraron diversas teorías para explicar las diferencias teológicas, temáticas, estilísticas e históricas que el libro indudablemente manifiesta. Fue así como se hizo cada vez más frecuente la tendencia a dividir el libro de Isaías en las tres secciones antes mencionadas. Los caps. 1-39 se atribuyen en su mayor parte al profeta Isaías de Jerusalén o Primer Isaías; los caps. 40-55 se consideran escritos por un profeta anónimo, el llamado Déutero o Segundo Isaías, también designado con el nombre de Isaías de Babilonia; y los caps. 56-66 proceden del Trito o Tercer Isaías, o Isaías del Retorno. La atribución de estos tres grandes bloques literarios a una pluralidad de autores implica que han sido redactados en distintas épocas, con sus respectivos entornos históricos.

Los intérpretes que afirman la existencia de esta división tripartita suelen poner de relieve las características más notables de las distintas partes del libro de Isaías. Se analizan los contextos históricos que enmarcan cada mensaje profético y se indican las peculiaridades literarias y teológicas de cada sección, de manera que el énfasis recae por lo general en las diferencias estilísticas y temáticas de las distintas secciones y no en los aspectos que son comunes a todo el conjunto.

Este acercamiento es sin duda legítimo, pero no siempre contribuye de manera efectiva a apreciar la integridad teológica y la unidad temática del libro. Al no tener suficientemente en cuenta la continuidad de las partes ni la posición del libro en el canon, se olvida que el libro de Isaías se presenta en las ediciones de la Biblia como una sola obra, con una finalidad teológica definida. Porque si es indudable que este libro constituye una obra literaria extensa y compleja y que los textos poéticos y en prosa que lo componen presuponen distintos contextos históricos y se caracterizan por una notable variedad de estilos literarios, también se encuentra en ellos un sentido de unidad teológica. Las diversas partes no son secciones independientes que se unieron de manera fortuita con el paso del tiempo para conservar los oráculos del profeta de Jerusalén y añadir la contribución de sus «discípulos» a través de los siglos (cf. Is 8,1). Al contrario, los tres bloques mayores del libro revelan una importante finalidad teológica. El Dios Santo de Israel tiene la voluntad y el poder de manifestarse en la historia de este mundo como salvador de su pueblo oprimido. Y esta afirmación teológica implica un claro mensaje de esperanza: el Señor rechaza categóricamente los programas políticos, militares y económicos

que intentan sojuzgar a los pueblos y les impiden vivir con libertad y dignidad.

El lector encontrará en el libro de Isaías una colección de mensajes que proceden del llamado «Isaías de Jerusalén», el profeta que ejerció su actividad en Jerusalén en la segunda mitad del s. VIII a.C. Luego esos mensajes fueron releídos e interpretados durante el exilio en Babilonia y más tarde en Jerusalén, después del retorno de los deportados. El objetivo de aquel proceso interpretativo era actualizar el mensaje en nuevas circunstancias históricas, de manera que la palabra del profeta jerosolimitano no quedó cautiva de su generación ni se mantuvo encadenada a su contexto histórico, sino que superó los linderos del tiempo para hablar también a las generaciones futuras.

En última instancia, la autoridad del mensaje de Isaías no se funda en la voz del profeta sino en la revelación divina. La verdadera fuente del poder no es Isaías de Jerusalén ni la comunidad de sus discípulos, sino Dios que inspira y revela su voluntad al pueblo a través de los profetas. La lectura continua y la revisión sistemática de los mensajes originales de Isaías también son parte del proceso de revelación, en el cual el Dios que inspiró al profeta del s. VIII a.C. continuó manifestando su voluntad al pueblo a través de la historia. En otras palabras, el proceso de lectura y actualización del mensaje no debe descalificarse como «añadiduras indebidas» al libro, sino como parte de la dinámica de la revelación divina.

La complejidad estructural de este libro manifiesta claramente la complejidad del proceso de composición. En el proceso interpretativo y de redacción final se mantuvieron los temas básicos de Isaías y se eliminaron al mismo tiempo palabras no relevantes al nuevo contexto; se modificaron algunas expresiones, se añadieron oráculos y se trató de reorganizar todo el material de la manera más conveniente posible. El resultado final es una obra profética grandiosa, que responde a los distintos contextos en que se encontraban los receptores del mensaje.

Este método de estudio y de relectura del mensaje profético permite comprender todo el libro de Isaías en su continuidad temática, en su orientación teológica y en su particularidad literaria. De esta forma se hace justicia al fundamento histórico del libro, a los contextos sociales y religiosos en que se escribieron los oráculos y a la realidad literaria y canónica que se le presenta al lector contemporáneo.

Características de las diversas secciones del libro

En los últimos doscientos años, la tendencia generalizada ha sido la de estudiar en forma independiente cada una de las tres grandes secciones, prestando especial atención a sus dife-

rentes entornos históricos. Este reconocimiento de las características teológicas y literarias de las tres secciones es fundamental para la comprensión adecuada de toda la obra, ya que la pluralidad de estilos es un indicador de la multiplicidad de autores. Por otra parte, el libro mismo proporciona una serie de datos que ayudan a identificar con alguna precisión la progresión histórica. Así, p. ej., Is 7 (ca. 734 a.C.); Is 20 (ca. 714-712 a.C.); Is 36-39 (ca. 701 a.C.); Is 45-46 (ca. 540 a.C.); Is 63 (ca. 450 a.C.).

Desde la perspectiva histórica, la primera sección del libro (1-39) menciona varios personajes del s. VIII a.C. La clara referencia a los reyes de Judá, Israel y Siria (1,1), junto con las alusiones a la guerra siro-efraimita (caps. 7-8), la caída de Samaría y la invasión de Senaquerib (caps. 36-39), confirman que la palabra profética estaba dirigida esencialmente a los habitantes de Judá y de Jerusalén durante la hegemonía de Asiria en el antiguo Oriente Medio.

La segunda sección (caps. 40-55) menciona en dos ocasiones a Ciro, el famoso rey persa de mediados del s. VI a.C. (44,28; 54,1). Además, el profeta exhorta al pueblo a salir de Babilonia y a emprender el viaje de retorno a Jerusalén (48,20; 52,11; 55,12), de manera que estos capítulos están relacionados ciertamente con la época del exilio en Babilonia (ca. 587-538). Finalmente, el mensaje de la última sección del libro (caps. 56-66) presupone que el pueblo está de regreso en Jerusalén, pasado ya el exilio, en la época persa (después del 538 a.C.).

El análisis literario del libro revela también algunos cambios en el lenguaje de las diferentes secciones. La poesía de Isaías de Jerusalén es breve, tersa, solemne y concisa. En la segunda sección del libro el mensaje profético se transmite en un estilo más apasionado, intenso y retórico. La sección final, a su vez, manifiesta cierta continuidad estilística con la segunda, aunque no tiene su amplitud temática y su vigoroso lenguaje.

Al estudiar la teología del libro también se descubren diferencias. Tanto la teología del Dios creador como la del Señor de la historia se desarrollan sobre todo en la segunda parte del libro; el concepto del «resto» varía en las diversas secciones, y las diferencias entre la figura mesiánica (9,1-6) y la del Servidor sufriente (52,13-53,12) son ciertamente marcadas. Los capítulos finales del libro revelan un serio interés por el aspecto litúrgico y su visión de la escatología presenta una perspectiva diferente.

A estos argumentos literarios y teológicos se les puede añadir el cambio de la perspectiva histórica, claramente perceptible entre los caps. 1-39 y 40-66. Mientras que en la primera sección se menciona por su nombre a varios reyes de Judá, no es este el caso en las secciones finales de la obra. Otra peculiaridad es que en 1-39 el «resto» se encuentra en Jerusalén, y

en 40-66 entre los exiliados en Babilonia. Finalmente, el estilo poético repetitivo, propio de 40-66, caracteriza únicamente a esta sección de la obra (40,1; 51,9.17; 52,11; 57,14; 62,10).

Tendencia teológica del conjunto del libro

Sin embargo, junto con las diferencias y particularidades de cada sección se manifiestan también vectores de continuidad, relación en los temas tratados y tendencias teológicas y literarias afines. Por tanto, no hace justicia a la integridad y a la finalidad teológica del libro analizar la obra destacando únicamente las diferencias. El libro de Isaías ha llegado a la comunidad de creyentes judíos y cristianos como una sola pieza literaria, que sin duda ha tenido una finalidad específica para sus oyentes y lectores. La lectura de toda la obra manifiesta un sentido de dirección que lleva al lector desde la presentación del profeta (6,1-8) y su mensaje (1,1-31) hasta la afirmación de la gloria de Dios en la misión del Ungido (61,1-3). Esta progresión teológica y temática es una característica fundamental que debe tomarse en consideración para la comprensión adecuada del libro.

La contribución de los caps. 1-12 es presentar el mensaje del profeta cuya palabra se encuentra consignada en el libro. El primer capítulo y los subsiguientes (2-5) introducen aspectos temáticos y teológicos que se desarrollarán posteriormente. A continuación se incluye el relato de la vocación de Isaías (cap. 6) y la sección conocida como «El libro de Emmanuel» (caps. 7-12), que, entre otros temas de importancia, presenta detalles de la vida familiar del profeta (p. ej., su esposa e hijos). En esta sección se incluyen, además, oráculos de gran importancia mesiánica (7,14; 9,1-7).

Esta sección inicial contiene principalmente oráculos dirigidos al pueblo de Dios, con la excepción de 10,5-15, que es un mensaje de juicio contra Asiria. El profeta denuncia la conducta de Israel, que se ha vuelto como las naciones paganas, y en 11-12 se hace una magnífica transición teológica a la siguiente parte del libro (12,3.5), que pone claramente de manifiesto el tema del juicio. Ciertamente secundario es el pasaje de 11,10-16, que contiene una visión del retorno de la diáspora y procede de la época persa. También lo es el salmo del cap. 12, que según parece cerraba el ciclo de las profecías precedentes y se recitaba al finalizar la lectura en el culto.

En los caps. 13-23 se incorpora de forma directa el mensaje de juicio a las naciones vecinas de Judá e Israel. La característica más notable de esta sección es el uso del término hebreo *massá*, traducido al castellano como «oráculo» o «palabra profética» (13,1; 14,28; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1). En esta serie de oráculos se mencionan las siguientes naciones:

Babilonia (13,1-14.23; 21,1-10); Asiria (14,24-27); Filistea (14,28-30); Moab (15-16); Damasco (17,1-11); Etiopía (18); Egipto (19-20); Edom (21,11-12); Dedán y otras tribus árabes (21,13-17); y finalmente, Tiro y Sidón (23,1-18).

El tono predominante en los oráculos es el anuncio del juicio divino, aunque también hay promesas de salvación (p. ej., 18,7; 19,19-25). Esta sección incluye también un mensaje contra Jerusalén (22,1-14) y presenta la única profecía de Isaías a un individuo: el vaticinio contra Sebná, mayordomo del palacio de Judá (22,15-25).

Aunque se refieren a las naciones extranjeras, estos mensajes fueron proclamados para el pueblo de Judá, y más que una palabra de juicio contra aquellos pueblos son una fuente de esperanza para Israel. En ellos se manifiestan la universalidad de la palabra profética y la concepción de Dios como Señor de toda la historia, más allá de la diferencia entre las naciones. Yahvé es el único Señor; que no acepta la altanería ni la arrogancia, sin importar de dónde provengan.

Después del mensaje a las naciones, el juicio de Dios se presenta con dimensiones cósmicas (caps. 24-27). Toda la tierra está bajo el dominio y el juicio del Señor. En los oráculos contra las naciones ya se percibía la universalidad del poder de Dios; ahora se pone de manifiesto de forma radiante el juicio divino definitivo y la transformación escatológica del cosmos. Los textos reafirman la crítica al orgullo humano y a las pretensiones militares.

Entre los temas predominantes se pueden señalar los siguientes: el poder del Señor sobre las naciones y sobre la naturaleza; el juicio contra las naciones y contra el Israel infiel; la salvación del «resto» o remanente. La sección finaliza con dos himnos de alabanzas (26,1-6; 27,1-5), lo mismo que 12,1-6.

El tema de la confianza en los líderes humanos se manifiesta posteriormente en 28-33. Esta sección, que incluye una serie de *ayes* o lamentaciones (28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1; 33,1), se relaciona probablemente con la predicación del profeta durante los años 705-701 a.C., antes de la crisis con Senaquerib. Los textos se caracterizan por la presentación de una serie de denuncias y anuncios del juicio divino contra el pueblo (p. ej., 28,1-4.7-15,17b-22), junto con varias promesas de salvación y restauración (p. ej., 28,5-6.16.17a.23-29).

La sección siguiente (caps. 34-35) da paso a una conclusión teológica fundamental: confiar en las naciones paganas y en sus gobernantes solo trae al pueblo desolación y destrucción. Los caps. 28-33 y 34-35 se complementan y revelan cierta continuidad temática, particularmente en la presentación alternativa de los temas del juicio y la salvación.

En cuanto a los textos narrativos de 36-39, no pueden considerarse, bajo ningún criterio

literario o teológico, como un apéndice histórico secundario del libro. Se trata, más bien, de una sección fundamental en la integración estructural y teológica de la obra, ya que relaciona temática y teológicamente las primeras dos secciones básicas del libro (1-35 y 40-45). Por un lado, destaca la actitud de Ezequías ante la inminente crisis con Senaquerib, poniendo de relieve su humillación y su confianza en el Señor. Por el otro, introduce el tema del exilio, que es fundamental para la próxima sección del libro (40-45).

Esta sección en prosa (36-39) tiene cierta correspondencia con la de los caps. 6-8, puesto que ambas presentan diferentes reacciones de los monarcas judaítas a las palabras del profeta y a la revelación de Dios: uno actúa con soberbia y arrogancia (6-8); el otro con humildad (36-39). Esa temática añade a la obra un contenido teológico importante: la confianza en el Señor, de acuerdo con el mensaje profético, es el comienzo del triunfo y de la restauración nacional.

El exilio, que era una posibilidad distante en los capítulos anteriores (p. ej., 36-39), es una realidad en la nueva sección (40-55). La destrucción de Judá y Jerusalén por parte del ejército babilónico produjo grandes cambios en la realidad social y en las expresiones religiosas de Israel. A los ojos del pueblo, el Dios de Israel había sido derrotado por los dioses de Babilonia, y esta victoria los hacía aparecer como más poderosos. Tal interpretación produjo una profunda crisis religiosa tanto entre los judaítas deportados a Babilonia como entre los que habían quedado en Judá.

La reacción ante esa crisis, tal como aparece reflejada en el libro de Isaías, es doble. En primer lugar, hay una reafirmación de la fe en el Dios Santo de Israel, cuyo poder de creador y redentor es incomparablemente superior al de los dioses de Babilonia. En segundo lugar, aún en el destierro, Israel es el pueblo elegido, precioso a los ojos de Dios (40-48). Y el poeta añade además: la caída de Babilonia no es un acto fortuito del azar, sino la manifestación extraordinaria de la voluntad liberadora de Dios.

En los mensajes siguientes (caps. 49-53) se pone especialmente de relieve la vida y misión del Siervo del Señor, cuya figura ha sido relacionada con el pueblo de Israel, con el profeta y con otros personajes históricos. El énfasis recae probablemente en la idealidad del Siervo sufriente (49,1-6; 50,4-10; 52,13-53,12), aunque se indica claramente que el Israel histórico es también «siervo del Señor» (54,17). Esta sección finaliza con un gran himno de liberación del cautiverio y del pecado (cap. 55).

Los capítulos finales (56-66) establecen un gran contraste teológico: el poder divino se contrapone a la incapacidad humana. La santidad del Dios Santo de Israel debe reflejarse en todas las expresiones de la vida, particular-

mente en las celebraciones litúrgicas y en la administración de la justicia. Pero esto requiere una transformación que será posible únicamente mediante una revelación extraordinaria del Espíritu de Dios (57,14-21; 59,16-21).

El libro concluye con la celebración del deseo divino de glorificar y liberar a su pueblo. El énfasis recae en la gloria divina que ha de manifestarse en el futuro: Dios reivindicará a su pueblo delante de las naciones, particularmente ante sus opresores (65,8-16). La fortaleza y la justicia humanas no son suficientes para lograr este gran acto transformador (63,1-65,7); el pueblo es siervo del Señor, no porque haya crecido hasta alcanzar el nivel de excelencia requerido, sino por una manifiesta demostración del amor de Dios (65,17-25).

Continuidad teológica y temática

Una vez señaladas las características propias de cada parte, es necesario insistir en la continuidad teológica y temática de todo el libro de Isaías. Esta continuidad se pone de manifiesto en la estructura global del libro y en la elaboración de temas específicos.

El tema de la consolación no ha sido confinado a la segunda parte (40-55), sino que aparece en todas sus secciones mayores (p. ej., 12,1; 51,12; 66,13) y revela una preocupación teológica fundamental de toda la obra. Ante las crisis provocadas por las políticas expansionistas de los imperios de turno, Dios dirige a su pueblo una palabra de consuelo y el oráculo de salvación pertinente. Esa consolación divina no invita a la resignación pasiva y acrítica frente a la condición presente, sino que brinda la seguridad de una intervención divina que cambiará la suerte del pueblo: el dolor cesará, y dará paso a la liberación y a la alegría.

Otra palabra clave en el reconocimiento de la continuidad teológica y temática del libro es el término hebreo *kabôd*, que suele traducirse por «gloria». La «gloria del Señor», que se manifestó al profeta en el momento de su vocación (6,3), se convirtió en un tema central de toda la obra. Isaías 35,2 evoca a 40,5 e indica que todo el pueblo verá la «gloria de Dios». En 59,19 se alude directamente al nombre y a la «gloria» del Señor, y ese mismo tema se desarrolla aún más en 60,1, donde se indica que la «gloria» del Señor llegará a Sión. En 66,18 se afirma asimismo que esa misma «gloria» será vista por todas las naciones.

Uno de los temas preferidos del libro es también el de Sión o Jerusalén. Las alusiones a la ciudad –tanto de forma directa como mediante el recurso literario de la personificación– ocupan un lugar muy destacado. Los mensajes de juicio y de salvación están básicamente dirigidos a los habitantes de Judá y de Jerusalén, a los que se alude de forma poética como «Sión»

(1,8; 2,1-5; 3,16-26). Posteriormente se indica que el Señor habita en Sión (18,7; 24,23), desde donde luchará contra sus enemigos (31,4; 34,8), y recibirá la adoración (27,13).

Este importante tema se desarrolla aún más en la segunda y tercera sección del libro, donde se personifica la ciudad: Sión actúa, habla, llora y se regocija (los caps. 49-55 pueden ser identificados como la sección de Sión y Jerusalén). Con una maestría literaria extraordinaria (cf., p. ej., 51,17-23; 57,1-13), estos poemas anuncian la restauración de la ciudad santa. Posteriormente el tema se expande y se anuncia que el Señor llega a Sión como «redentor», pues es la ciudad del Dios Santo de Israel (60,14; cf. 1,26).

Un tema adicional cruza toda la obra: es la importancia del «resto» o «remanente». Con este término se alude a los «sobrevivientes», «los que queden», al «resto» que se salva de los juicios divinos por su fidelidad al Señor. Este concepto teológico fundamental se relaciona con Sión, Jerusalén y con el pueblo fiel (1,8; 4,3; 7,22; 10,20-22; 11,11-16; 46,3).

La expresión «el Santo de Israel» es una fórmula teológica de importancia capital en todo el libro de Isaías (véase, p. ej., 1,4; 5,19; 10,20; 30,11; 37,23; 40,25; 54,5; 60,9). Esta fórmula expresa uno de sus temas teológicos básicos y no es frecuente fuera de la literatura isaiana (p. ej., 2 Re 19,22; Sal 71,22; Jr 51,5). Se originó probablemente en los círculos sacerdotales de Jerusalén y se refiere en primer lugar al ser mismo de Dios en su absoluta trascendencia.

En la primera sección del libro (1-39), la frase el «Santo de Israel» se relaciona por lo general con oráculos de juicio, en particular con los que contienen los «ayes» (p. ej., 1,4; 5,19.24; 30,11; 31,1; 37,23). Por haber rechazado al Santo de Israel, el juicio divino se manifestará a las naciones. El «resto» fiel, en cambio, estará seguro en el día de juicio gracias a su confianza en el Santo de Israel (10,20). En la nueva época de salvación el «resto» adorará al Santo de Israel dignamente y de la forma adecuada (29,19,23).

En la segunda sección (40-55) el «Santo de Israel» se asocia especialmente a un mensaje de consolación y esperanza para los deportados en Babilonia. El Santo de Israel es Redentor (41,14), Salvador (43,3), Creador (43,15), Fiel (49,7), Rey (43,15), Esposo (54,5) y Soberano de toda la tierra (54,5).

La afirmación de Dios como rey es un tema presente en la teología de toda la obra. En la primera sección, Dios es el rey celestial que manifiesta su poder aun por encima del poderoso rey de Asiria (6,5; 10,8). El Deuteroisaias, en su mensaje a Sión, afirma de manera categórica: «Tu Dios es rey» (52,7). A la realza divina también se alude en los poemas escatológicos de 24-27, que anuncian el reinado de Dios desde Jerusalén (24,23).

Más que cualquiera de sus predecesores, el Deuterocanónico presenta el tema del éxodo en una perspectiva escatológica. El anuncio de un nuevo éxodo es, en efecto, el motivo recurrente que utiliza el profeta para describir la epifanía del Dios que viene a inaugurar su reinado escatológico, caracterizado como un hecho aún más glorioso que el vivido por los israelitas que salieron de Egipto.

Aunque en Is 40-55 hay numerosos ecos de aquel acontecimiento, el tema del nuevo éxodo se expone expresamente en varios pasajes:

- 40,3-5: el camino en el desierto;
- 41,17-20: el desierto convertido en un vergel;
- 42,14-16: el Señor guiará a su pueblo por un camino desconocido;
- 43,14-21: un camino a través del mar;
- 48,20-21: el éxodo de Babilonia;
- 49,8-12: nueva entrada en la tierra prometida;
- 51,9-10: nueva victoria sobre el mar;
- 52,11-12: el nuevo éxodo;
- 55,12-13: Israel saldrá gozosamente y en paz.

El sentido de esta interpretación tipológica es claro. El profeta asocia el exilio en Babilonia con la antigua opresión de los israelitas en Egipto. Pero ya Ciro el Persa ha iniciado sus campañas victoriosas, y en esos acontecimientos se percibe la acción del Señor, que está a punto de revelarse a su pueblo en una gloriosa teofanía.

Finalmente, la interdependencia e intertextualidad de las diversas partes del libro se manifiestan en el uso de imágenes literarias que se refieren a distintos temas. La rebeldía de Israel recorre toda la obra bajo la imagen del «niño rebelde» (1,2-3; 30,1; 48,8-11; 57,3-4). Lo mismo sucede con la personificación de las ciudades (particularmente de Jerusalén), expresada con imágenes femeninas (1,8.21-26; 4,4; 10,27b-33; 12,6; 40,1-11; 47,8-9; 49,14; 50,1; 62,1-12). Y la imagen de la mujer a punto de dar a luz aparece de distintas formas en varias partes de la obra (caps. 37,3b; con 26,18 y 66,7-9).

La visión

En Is 1,1 hay una expresión que puede servir de título para toda la obra: «Visión de Isaías» (1,1). Ese título insinúa la amplitud y el tono del mensaje: la palabra y la vida del profeta ponen de manifiesto la reacción de Dios frente a la vida y la conducta del pueblo de Judá. Junto con el título se indica además el contexto histórico en que le tocó a Isaías ejercer su misión profética: los tiempos de Ajaz, Jotam, Ajaz y de Ezequiel, reyes de Judá.

La raíz hebrea de la palabra «visión» (heb. *jāzah*) denota un sentido de intensidad visual, que en el título del libro podría sugerir la idea de percibir algo importante, de tomar conciencia de lo realmente fundamental. El libro, en efecto, incluye el relato de una sola una visión (6,1-8), pero alude a «las obras antiguas y

nuevas» de Dios, es decir, a la capacidad profética de descubrir la acción de Dios en los acontecimientos de la historia. La «visión» es una mirada panorámica, desde la perspectiva profética y divina, que busca entablar un diálogo transformador: el Dios Santo de Israel quiere para sí un pueblo santo, y esa santidad debe manifestarse de forma concreta en el culto, en el comportamiento diario del pueblo, y en las decisiones políticas de los gobernantes.

El profeta Isaías de Jerusalén

El estudio de la vida y obra del profeta Isaías presenta varias dificultades. Mientras que los libros de Jeremías y Ezequiel incluyen alguna información de importancia en torno a la vida y obra de sus protagonistas, no abunda ese tipo de material en el libro de Isaías.

Isaías nació probablemente en Jerusalén hacia el 760 a.C., durante el reinado de Uzías, y su padre fue un tal Amoz, que no debe confundirse con Amós, el profeta de Técoa. Su conocimiento de la política nacional e internacional hace pensar que él recibió su formación cultural y religiosa en Jerusalén, ya que habría sido difícil adquirir este tipo de educación fuera de la capital del reino. Esta vinculación lo familiarizó asimismo con dos de los temas fundamentales de su mensaje: la elección de Jerusalén y las promesas a la Casa de David. Para Isaías, la promesa de Dios a David, expresada en la profecía de Natán (2 Sm 7), es el fundamento de la existencia de Israel como pueblo de Dios. La asistencia de Dios a la dinastía davídica y la necesidad de apoyarse en la promesa divina están en el centro mismo del libro del Emmanuel (Is 7,1-9,6).

Isaías recibió la vocación profética el año en que murió el rey Uzías, hacia el 740 a.C.; es decir, cuando tenía unos veinte años de edad. Esta experiencia en el Templo le dio un profundo sentido de la grandeza y santidad de Dios y le abrió un nuevo horizonte ético, teológico y político. La santidad de Dios se convirtió en el eje central de su mensaje (6,3). Uniendo las acciones simbólicas a las palabras, caminó semidesnudo y descalzo por Jerusalén para dar una señal viviente del rechazo divino a la política oficial del reino y a la conducta pro-egipcia del rey (20,1-6). Isaías fue también testigo de la recuperación milagrosa del rey Ezequías (36-37).

Aunque desconocemos el nombre de su esposa, el texto bíblico alude a ella como «la profetisa» (8,3), posiblemente por su vinculación con la actividad profética de Isaías. Sus hijos tienen nombres simbólicos: *Shear-yashub* (que significa «Un resto volverá») y *Maher-shalhash-baz* («Pronto al saqueo, rápido para la destrucción»).

La primera gran sección del libro (caps. 1-39) muestra que el profeta Isaías participó activamente en los asuntos oficiales del reino. A

lo largo de su prolongada actividad profética (que abarca toda la segunda mitad del s. VIII a.C.), Judá vivió una etapa muy agitada de su historia, marcada por la guerra siro-efraimita (734-733 a.C.), la desaparición del reino del Norte (722), la invasión asiria y el sitio de Jerusalén (701). En tales circunstancias, Isaías trató con toda familiaridad a los reyes, se pronunció repetidamente sobre los asuntos de Estado y la política ocupó un amplio espacio en su predicación. Los pactos con Asiria o con Egipto eran incompatibles con la absoluta confianza en el Señor; y por eso él se opuso a la alianza que Ajaz intentó establecer con Asiria en el 734 y a los esfuerzos de Ezequías para organizar una vasta coalición contra Asiria: *¡Ay de los hijos rebeldes... que se ponen en camino para bajar a Egipto sin haberme consultado...! El amparo del Faraón será su vergüenza...* (30,1-3). Solo la inquebrantable fe en el Señor podía asegurar la verdadera salvación: *Si ustedes no creen, no subsistirán* (7,9).

El texto bíblico no dice nada sobre la muerte del profeta. El Talmud, en cambio, incorporó a sus relatos una leyenda judía que lo presenta como cruelmente asesinado por Manasés. Este rey judío, famoso por sus injusticias y asesinatos (2 Re 21,16), ordenó partirlo por la mitad con una sierra. Pero sin duda esta tradición tiene un carácter legendario, carente de fundamento histórico.

Rasgos de la personalidad del profeta se pueden inferir del análisis de su obra literaria y del contenido de su mensaje. Isaías fue un hombre de firmes convicciones, que respondió con decisión y sabiduría a los desafíos que le planteó la misión divina de ser profeta de Yahvé en momentos particularmente críticos. Su vida y su obra estuvieron caracterizadas por una clara conciencia de haber sido enviado por Dios. Ante reyes y políticos poderosos dio siempre pruebas de su autoridad y valentía.

Isaías expresa la palabra profética con una extraordinaria maestría literaria. Su obra, esencialmente poética, utiliza con gran dominio del lenguaje el paralelismo, una de las características fundamentales de la poesía hebrea. Al anunciar su mensaje, suele transformar versos sencillos en grandes himnos de alabanza (12,1-6; 38,10-20), en grandiosos poemas (13,1-23,18) e inclusive, en sátiras y burlas (14,4-21). El «cántico de la viña» (5,1-7) es una parábola semejante a las que se entonaban durante la fiesta de las Chozas (Dt 16,13-15), que convierte un canto popular en un mensaje de juicio por la infidelidad del pueblo (5,7).

Hay en la vida del profeta un aspecto que merece ser estudiado con cautela. En opinión de muchos, efectivamente, Isaías era un aristócrata conservador, defensor del *statu quo* y enemigo de las transformaciones profundas.

Sin embargo, nada está más lejos de la verdad. Aunque Isaías creció en los círculos donde

se gestaban las más importantes decisiones políticas y religiosas de Jerusalén, y aunque era un firme adversario de la anarquía (3,1-9), no refrena sus palabras cuando se trata de criticar duramente a las clases gobernantes y opresoras. Desde el comienzo de su ministerio, él pronuncia una palabra de juicio y condenación contra políticos, jueces y autoridades civiles y religiosas (1,21-26; 28,7-15). Con un lenguaje a veces irónico y casi mordaz, proclama un contundente mensaje contra la aristocracia de Jerusalén (3,16-24; 32,9-14). Su pasión profética es la defensa de los indefensos y marginados de la sociedad, representados típicamente por los huérfanos, las viudas y los forasteros (1,17; 3,12-15).

En su denuncia social se advierte una firme reacción –como su contemporáneo Amós (p. ej., Am 4,1-3)– contra el entorno social y económico de la época. Isaías denuncia abiertamente la codicia desenfrenada, el lujo desmedido en perjuicio de los sectores más indefensos de la sociedad, y, sobre todo, el intento de utilizar la religión para legitimizar las injusticias (1,10-20). En la predicación del profeta, las grandes verdades religiosas y morales no son creencias abstractas, sino que deben manifestarse de forma clara y concreta en cada circunstancia de la vida.

De acuerdo con el testimonio del AT, Isaías es el primero que presenta a Yahvé sustancialmente distanciado del poder militar y político de la monarquía davídica. Él niega la equiparación, establecida por la teología monárquica, entre la política militar del rey y el gobierno universal de Dios. Dios está presente en el curso de los acontecimientos históricos, pero su soberanía trasciende las categorías postuladas por la «teología monárquica». Dios no está vinculado a intereses de poder, como sucede con el rey davídico. La salvación que el Santo de Israel ofrece a su pueblo solo la puede experimentar quien renuncia a una seguridad basada en criterios político-militares.

En esta misma línea, Isaías también corrige la «teología de Sión». La ciudad santa ofrece garantías de salvación para el desvalido y para quien sabe renunciar a las seguridades que da el poder (28,12.16-17), no para quien confía en la fuerza de una ciudad militarmente bien pertrechada. La presencia de Dios en Sión es peligrosa para «un pueblo que tiene los labios impuros», si no es borrada su culpa y expiado su pecado (6,1-4.11).

Texto y versiones del libro

En general, el texto hebreo del libro de Isaías se ha preservado muy bien a través de la historia. La copia más antigua disponible en la actualidad se encontró en las cuevas de Qumrán (los 66 capítulos del libro). Este manuscrito data del año 100 a.C., y con solo unas va-

riantes menores atestiguan la precisión y fidelidad del texto masorético, cuyo testimonio más antiguo procede del s. IX d.C. En esta última se ha basado la gran mayoría de las traducciones modernas de Isaías.

La traducción griega de los Setenta o la Septuaginta (LXX) se llevó a cabo a fines del s. II a.C. Esta versión griega, al menos por momentos, no es muy fiel al texto hebreo, sino que manifiesta una cierta tendencia a la paráfrasis, similar a la de los targúmenes o traducciones más o menos libres al arameo de los manuscritos hebreos.

El estudio que sigue a continuación está basado en el texto masorético (TM), aunque se han tomado en consideración algunas variantes textuales incluidas en los manuscritos del mar Muerto (p. ej., 14,4; 21,8; 33,8). También se han tenido en cuenta algunas lecturas e interpretaciones del texto según la Septuaginta (LXX).

Contrastes proféticos, pertinencia y aplicación

Isaías es un libro lleno de contrastes. El mensaje profético habla de salvación y también de juicio: la teología de Sión y Jerusalén garantiza la presencia divina tanto para el juicio como para la consolación; la actitud cautelosa del rey Ajab se contrapone a la humildad del rey Ezequías; la guerra siro-efraimita prepara el camino para la invasión de Senaquerib; esta invasión precede a su vez a la destrucción del Templo y al exilio en Babilonia, que concluye finalmente con el triunfo de Persia sobre el imperio babilónico.

El mensaje del libro de Isaías tiene como entorno una serie de gobiernos imperialistas, que intentaron coartar las libertades individuales y colectivas del pueblo de Judá en diversos períodos. El profeta respondió a la política de aquellos imperios con audacia y vigor. No se amedrentó ante la autoridad del monarca, ni se detuvo frente a los avances de los poderosos ejércitos de su tiempo. La respuesta profética a todos estos desafíos confiere al libro de Isaías un sentido particular de pertinencia y contextualidad, ya que su mensaje puede iluminar con la palabra de Dios muchas situaciones contemporáneas. Entre los temas de importancia para el tiempo presente se destacan los siguientes: el rechazo divino de la prepotencia y la altanería; la necesidad de practicar un culto a Dios que se extienda a toda la vida de las comunidades y los individuos; el reconocimiento de la santidad divina, el anuncio de un nuevo éxodo y el mensaje de consolación a los exiliados.

Estos temas brindan a los lectores de América Latina y del Caribe, no menos que a los hispanos de los Estados Unidos, un poderoso estímulo para interpretar su propia realidad a

la luz de una multiforme experiencia profética y afrontar los desafíos que reclama la fidelidad a la palabra de Dios en el momento que les toca vivir.

COMENTARIO

Bosquejo del libro

El siguiente bosquejo del libro identifica sus once grandes secciones temáticas y literarias:

- I. Presentación del mensaje y del profeta: 1-12
- II. Oráculos contra las naciones: 13-23
- III. Apocalipsis de Isaías: 24-27
- IV. Nuevos oráculos para el pueblo de Dios: 28-33
- V. Juicio universal y restauración de Sión: 34-35
- VI. Narraciones sobre la crisis asiria: 36-39
- VII. El libro de la consolación: 40-48
- VIII. Restauración de Jerusalén: 49-55
- IX. Fidelidad al pacto: 56-58
- X. Oráculos de justicia y salvación: 59-64
- XI. Oráculos contra los rebeldes: 65-66

I. PRESENTACIÓN DEL MENSAJE Y DEL PROFETA (1,1-12,6)

Una nación pecadora (1,1-31)

Este primer capítulo se presenta como una especie de introducción a toda la obra, ya que anticipa sucintamente los temas de juicio y salvación que van a desarrollarse después: p. ej., mensajes contra la apostasía (vv. 2-9) y el culto superficial y externo (vv. 10-17); palabras sobre el «resto» o «remanente» (v. 9); revelaciones en torno a la misericordia de Dios (vv. 18-20 y 13.10-20) y a su amor hacia Sión (vv. 21-26; cf. 29,5-8; 31,4-5); y profecías referentes al futuro glorioso de Sión (vv. 27-31; cf. 2,2-4; 28,16). Estos temas dan un sentido de dirección teológica a todo el libro y anticipan algunos de sus temas más característicos: la experiencia religiosa realmente aceptable es la que tiene repercusiones en la vida; el culto que agrada a Dios va siempre acompañado de la práctica de la justicia.

La estructura temática del capítulo puede analizarse de la siguiente forma:

- título de la obra con una referencia histórica y teológica inicial (v. 1);
- la devastación de Judá (vv. 2-9);
- mensaje en torno a la verdadera adoración (vv. 10-16);
- llamado al arrepentimiento (vv. 18-20);
- mensaje de juicio y redención (vv. 21-31).

Una estructura alternativa presenta la disposición temática en forma de quiasmo o en paralelo de ideas:

- A. El desconocimiento del Señor (vv. 2-4)
- B. Enfermedad y desolación de Jerusalén (vv. 5-9)
- C. El culto deshonesto y abominable al Señor (vv. 10-15a)

- D. La ciudad llena de crímenes y de injusticias (vv. 15b-18a)
- E. Posibilidad de perdón y bienestar (vv. 18b-20)
- D'. La ciudad sede de la opresión (vv. 21-25a)
- C'. La ciudad purificada será sede de la justicia (vv. 25b-27)
- B'. Destrucción de los pecadores (v. 28)
- A. Rechazo de otros dioses y sus cultos (vv. 29-31)

En esta estructura concéntrica, el centro temático y poético del pasaje se encuentra en los vv. 18b-20 (E), que ponen en clara evidencia el propósito teológico del mensaje: el Dios bíblico está interesado en el perdón y el bienestar de su pueblo.

El v. 1, que probablemente sirve de título al libro («visión de Isaías»), presenta la «visión» del profeta, que más que una experiencia visual momentánea es una profunda toma de conciencia, o más particularmente, el descubrimiento, la comprensión y la presentación de la voluntad de Dios a su comunidad. Este versículo sitúa además la actividad del profeta en su contexto histórico, social, político y geográfico. De acuerdo con el texto bíblico, Isaías (de Jerusalén) desempeñó su misión profética en Judá (ca. 740-701), durante los reinados de Uzías (conocido también como Azarías), Jotam, Ajaz y Ezequías, que gobernaron a Judá del 781 al 687 a.C. El mensaje de Isaías se dirige principalmente a Judá y a Jerusalén, pero el libro que lleva su nombre contiene oráculos dirigidos a otros pueblos y naciones.

Este título o encabezamiento no proviene del profeta Isaías, sino de un editor posterior y se asemeja a los de otros libros proféticos (p. ej., Jr 1,1-3; Os 1,1; Am 1,1; Miq 1,1). Se trata, en efecto, de introducciones añadidas cuando se recopilaron los mensajes de los profetas, que incluyen el nombre del profeta, su ubicación histórica y geográfica, y a veces una indicación sobre los destinatarios del mensaje. En este caso se menciona específicamente a Jerusalén y Judá, aunque el libro también contiene oráculos dirigidos a otras naciones (13-23).

La línea inicial, «Oigan, cielos, y escucha tú, tierra» (1,2), es típica de los textos que denuncian la ruptura de la alianza (cf. Dt 32,1). La infidelidad del pueblo se pone en relación con la alianza del Sinaí y se alude veladamente a la liberación de la esclavitud en Egipto. A la acción liberadora de Dios, el pueblo responde solo con ingratitud: ¡Los animales conocen a sus dueños, pero Israel no conoce a su Señor, el Dios Santo de Israel!

El pueblo ha sido infiel a Dios no solo por haber rendido culto a las divinidades paganas, sino por haber dejado de cumplir sus mandamientos en las circunstancias concretas de la vida (es decir, en los asuntos públicos y privados, personales y nacionales). Implícitamente, el profeta da a entender que la justicia social debe ser un valor preponderante en la sociedad.

Uno de los títulos preferidos por el profeta Isaías para referirse a Dios es «El Santo de Israel», que aparece unas veintiséis veces en el libro (p. ej., 5,16.19.24; 10,20; 30,11). Este título afirma ante todo la santidad divina, con sus connotaciones de majestad, bondad y poder. Sin embargo, el Dios santo no es Dios lejano, sino que está muy cerca de su pueblo, siempre dispuesto a manifestarle su misericordia. Y por ser un Dios santo, quiere para sí un pueblo santo (cf. Lv 19,2).

En el v. 9 se introduce por primera vez en el libro el tema del «resto» o «remanente». El Señor no dejará que su pueblo sea destruido totalmente, sino que va a conservar una parte de él. A esos sobrevivientes, que son salvados únicamente por la misericordia de Dios, se les da el nombre de «resto». Su salvación es una manifestación exclusiva de la misericordia divina, pues sus pecados se asemejan a los de Sodoma y Gomorra.

La tercera sección del capítulo (vv. 10-16) presenta un tema de fundamental importancia en la predicación profética: Dios no se complace en los sacrificios o en las prácticas religiosas que no van acompañados de actos concretos de justicia y de misericordia en la vida de todos los días. Los actos de culto que no se fundamentan en la moral y la justicia generan el más decidido rechazo por parte de Dios (cf. expresiones tan fuertes como *estoy harto... detesto con toda mi alma... cierro los ojos*).

La referencia a las antiguas ciudades de Sodoma y Gomorra pone aún más de relieve la gravedad de los pecados. De acuerdo con los relatos de Gn 19, Dios destruyó por completo esas ciudades a causa de su corrupción y sus pecados. El v. 9 afirma que Judá correrá la misma suerte que aquellas dos ciudades, y el v. 10 identifica a los jefes del pueblo con los «príncipes de Sodoma». Estas dos ciudades son símbolos de la perversidad moral y la injusticia.

El tema fundamental del mensaje es la verdadera adoración. La experiencia religiosa saludable es la que relaciona los actos de culto con la práctica diaria. La referencia a las «manos llenas de sangre» (v. 15) no alude solamente a los sacrificios de animales, sino a las injusticias que producen dolor y muerte a personas inocentes e indefensas.

El profeta no se opone propiamente a las prácticas culturales; lo que él reprueba son los sacrificios y actos religiosos que no tienen repercusiones morales ni llevan a un cambio de vida. De ahí la insistente exhortación a practicar la justicia, particularmente con los huérfanos y las viudas, representantes prototípicos de las personas pobres y marginadas de la sociedad (cf. 8,21-9,5; 29,18-21; 58,6-7; 61,1-2).

En este punto el mensaje de Isaías coincide con el de Amós, que también relaciona el culto con la implantación en la sociedad de un or-

den justo y fraternal (Am 5,18-27). No tiene ningún sentido dar culto a Dios y oprimir al prójimo. Este culto exterior es incluso peligroso cuando se pretende obtener por medio de él el favor divino.

A continuación, el cap. 1 incluye uno de los pasajes más famosos de Isaías: «Vengan, dice el Señor, y hagamos la cuenta...» (vv. 18-20). El Dios bíblico está siempre dispuesto a conceder el perdón, con tal que se dé un auténtico arrepentimiento. La conversión a Dios es la exigencia fundamental. La prosperidad se funda en el cambio radical de vida y en el compromiso con la palabra de Dios. Aquí los reproches divinos se expresan en el lenguaje típico de los procesos judiciales (cf. Miq 6,1-8).

La parte final (vv. 21-31) incluye una serie de amenazas divinas por la corrupción política y social del pueblo y de sus líderes. El huérfano y la viuda son representantes típicos de la gente marginada y oprimida. A los malos gobernantes se los acusa de abandonar sus responsabilidades y de actuar en beneficio propio, en vez de proteger a los más necesitados. ¡Ellos recibirán el castigo divino en el crisol del sufrimiento!

Un punto que merece destacarse es que el juicio divino tiene un propósito redentor, como la purificación de los metales por medio del fuego. Sión será purificada. El pueblo de Judá, que se caracterizó por sus infidelidades y sus actos religiosos sin contenido moral (vv. 10-16), se verá transformado por una intervención extraordinaria de Dios. La justicia será un valor fundamental en la transformación y redención de la ciudad.

Las «encinas» y los «huertos» son los sitios donde se solían celebrar cultos paganos. La principal finalidad de estos ritos y sacrificios en honor de los dioses era obtener la fertilidad para los campos y animales (cf. Os 4,14). La reacción del profeta frente a esas prácticas es de rechazo total y absoluto. Las personas que participen en tales ceremonias perecerán lo mismo que los objetos que se utilizan en ellas (cf. Os 9,11-12).

El reinado universal del Señor (2,1-5)

Aquí comienza una nueva sección del libro (caps. 2-12), caracterizada principalmente por la serie de oráculos contra Jerusalén y Judá. A los mensajes sociales de los caps. 2-5, se les unen una sección de memorias del profeta (caps. 6-8), dos oráculos mesiánicos (caps. 9 y 11), separados por los oráculos a Samaría y Asiria (cap. 10), y finalmente un salmo de acción de gracias (cap. 12). Esta sección parece provenir de los primeros años de la actividad profética de Isaías.

Más en particular, los caps. 2-4 forman una particular unidad teológica y literaria, que se

expresa como un pleito y un juicio divino contra la gente poderosa. En forma de quiasmo (o de estructura en paralelismo de ideas), la sección se dispone de la siguiente forma:

- A. Jerusalén es la luz de los pueblos (2,2-5)
- B. Altanería de la gente (2,6-22) y anarquía en Jerusalén (3,1-11)
- C. Pleito y juicio del Señor contra los poderosos del pueblo (3,12-15)
- B'. Altanería de las mujeres (3,16-24) y desconcierto de las viudas (3,25-4.1)
- A'. El «resto» de Jerusalén es purificado para el nuevo éxodo (4,2-5)

Llama la atención la presencia de un nuevo encabezamiento en 2,1 (cf. 1,1). Se repite el nombre del padre del profeta (distinto del profeta Amós) y se indica quiénes son los destinatarios principales del mensaje: Judá y Jerusalén. Este nuevo título es un buen indicio para reconstruir distintas etapas en el proceso de redacción y edición del libro.

El oráculo inicial (2,2-5) afirma el reinado de paz universal instaurado por el Señor al fin de los tiempos. Este pasaje se vuelve a encontrar con muy pocas variantes en Miq 4,1-3 y se caracteriza por su tiene claro contenido universalista: Sión (que es una forma poética de referirse a Jerusalén) y su Templo serán el lugar de reunión de las naciones. El tiempo del fin será un tiempo de paz fundada en la justicia, ya que todos caminarán en la luz del Señor (v. 5). Las armas de guerra se transformarán en instrumentos de trabajo al servicio de la paz (cf. Miq 4,3; Jl 3,10).

El «monte del Señor» o «monte Sión» es la colina de Jerusalén donde estaba enclavado el Templo de YHWH. El término hebreo *torá*, que suele traducirse con la palabra «ley», no designa un conjunto de regulaciones estrictas que deben cumplirse puntualmente, sino que se refiere más bien a las instrucciones y enseñanzas que debe asumir el pueblo de Dios para vivir en conformidad con la voluntad divina. En este sentido, la *torá* es algo distinto de un documento legal estático y esclavizante; es, por el contrario, una orientación que llama a vivir y actuar a la altura de las exigencias divinas. El mismo Señor se convertirá en maestro para dirigirnos por sus caminos y sus sendas. Mientras tanto, el ideal de la paz fundada en la justicia debe ser el norte teológico y una prioridad misionera del pueblo de Dios.

La promesa del reinado de paz (v. 4) se vuelve a encontrar en Is 9,2-7 y 11,1-9.

El juicio del Señor contra los soberbios (2,6-22)

La sección que sigue (vv. 6-22) anuncia el juicio del Señor contra los soberbios. El profeta condena las actitudes caracterizadas como altanería, altivez, prepotencia, orgullo y sober-

bia, representadas simbólicamente con imágenes que sugieren la idea de una gran altura: «cedros», «encinas», «montes», «collados», «torres», «muros fortificados» y «barcos lujosos». Las alusiones a las riquezas y al poderío militar indican que el mensaje fue dirigido al pueblo en un período de bonanza económica y de prosperidad material, tal vez cerca de la fecha en que el profeta fue llamado a ejercer su misión (ca. 740 a.C.).

En el pensamiento de muchos, el «día del Señor» se concebía como un momento de triunfo, en el que Dios castigaría de forma definitiva a los enemigos de Israel. Sin embargo, Isaías y los profetas en general lo presentan como un día terrible, de juicio y condenación para los que se sentían seguros de sí mismos. Amós se refirió a él como un día «de tinieblas» (Am 5,19); Sofonías lo describe con un tono sombrío (Sof 1,14-18); Joel lo identifica con una plaga de langostas (Jl 2,1-11), e Isaías lo presenta como un huracán o un terremoto (2,9-11). En este pasaje, la llegada del «día del Señor» hará que los enemigos de Dios traten de esconderse en las cuevas para librarse del juicio divino. Pero Dios derribará toda la altivez humana y todas las prácticas idolátricas.

De la mención del «día del Señor» se pasa a describir las manifestaciones concretas de la catástrofe. El castigo de Jerusalén y de Judá tendrá grandes proporciones. En cuanto a la decadencia moral de la ciudad, debida especialmente a la violencia y corrupción de sus líderes religiosos y políticos, puede relacionarse con el reinado de Ajaz, alrededor del 734 a.C.

Juicio del Señor contra Judá y Jerusalén (3,1-15)

El «día del Señor» producirá en Jerusalén anarquía y desolación (3,1-15). El orden social de la ciudad se verá profundamente afectado, y en el pueblo reinará la violencia. El caos y la destrucción en la sociedad serán el resultado directo de las malas obras y de «la lengua» de la gente (v. 8). Judá se ha comportado como Sodoma y no se ha arrepentido ni avergonzado de su pecado (v. 9).

El profeta denuncia a los gobernantes y a los ancianos como los mayores responsables de la debacle institucional. Los primeros debían implantar la justicia; los segundos actuaban como jueces en los pleitos y debían juzgar en conformidad con la ley. La frase «devoraron la viña» pone al descubierto la desmedida codicia de los líderes políticos y la actitud egoísta que motivaba sus acciones.

El lenguaje del oráculo recuerda el de los procesos legales antiguos (cf. Miq 1,1-5), en los cuales se presenta al Señor como juez. El título divino «Señor de los ejércitos» manifiesta la extensión de la ira de Dios ante las malas acciones

humanas: las huestes divinas se revelan para ejecutar el juicio divino sobre Judá y Jerusalén.

Juicio contra las hijas de Sión (3,16-4,1)

La siguiente sección (3,16-4,1) se dedica a reprender la soberbia y arrogancia de las mujeres pudientes de Judá y Jerusalén. El juicio divino recae ahora sobre las mujeres, como en 2,6-22 había criticado severamente a los hombres altaneros y prepotentes. Toda forma de altivez será humillada, y el castigo alcanzará también a las mujeres orgullosas de la alta sociedad jerosolimitana.

La expresión «hijas de Sión» designa a las mujeres de Jerusalén, cuya soberbia se manifiesta en la manera de vestirse, de caminar o de maquillarse. Ese orgullo se transformará en vergüenza y humillación: la «cicatriz de fuego» –un símbolo de cautiverio– sustituirá a la «hermosura» femenina (3,24).

Las palabras que designan los adornos de las mujeres no siempre pueden traducirse exactamente (vv. 18-23). De todas maneras, lo cierto es que esos objetos, fuente de vanidad y ostentación, se transformarán en instrumentos de la ira divina y en causa de dolor y sufrimiento. Después de la invasión, las mujeres sufrirán por la escasez de varones: siete mujeres –cifra de lo completo y perfecto, que aquí se refiere a un buen número– pleitearán por un hombre para evitar la desgracia de no tener hijos. Para librarse de la deshonra de quedar estériles (cf. Gn 30,23; 1 Sm 1,6), ellas estarán dispuestas a ceder el derecho legal de ser sostenidas por sus esposos.

Futuro glorioso de Jerusalén (4,2-6)

Los vv. 2-6 incluyen un mensaje de esperanza que responde a los anuncios anteriores del juicio divino. La palabra hebrea *śemaj*, que puede traducirse como «renuevo» o «germen», puede significar también «vegetación», y en varios mensajes proféticos alude al Mesías nacido de la Casa de David (Jr 23,5; Zac 3,8). Por eso es posible que en este pasaje el término reúna los dos aspectos: en la nueva era mesiánica, toda la región se distinguirá por su gran fertilidad.

La frase «sobrevivientes de Israel» introduce una vez más el tema del «resto» o «remanente», de importancia capital en la literatura isaiana. Dios va a ejecutar su juicio sobre Jerusalén, pero conservará a una pequeña parte del pueblo, un «resto» o grupo reducido que le ha sido fiel y que espera en sus promesas. Ellos sobrevivirán a la catástrofe y se salvarán por la bondad y misericordia divinas (Is 1,9; 10,20-22; 11,10-16; 28,5; 37,30-32).

La nube y la oscuridad durante el día y la iluminación nocturna evocan la liberación del

pueblo de Israel en el éxodo de Egipto (Éx 13,21-22; 40,34-38). El profeta no predice solamente el juicio divino, sino que también anuncia la futura restauración del pueblo. La palabra final de Dios no es el juicio, sino la promesa y la esperanza de renovación.

El cántico de la viña (5,1-7)

Este pasaje contiene una parábola en forma de cántico, semejante a los que se entonaban durante la fiesta de las Chozas (cf. Dt 16,13-15). En la presentación inicial, el «amado» representa a su amigo –el Señor– y expone el tema fundamental de la parábola (vv. 1b-2): el dueño de la viña trabajó afanosamente para obtener de ella buenos frutos, pero experimentó una enorme frustración al comprobar los resultados. La viña, en efecto, no correspondió a su deseo de obtener buenos frutos, sino que produjo uvas agrias. Por eso el dueño se lamenta de la situación (vv. 3-4) e indica lo que hará con el campo (vv. 5-6): le quitará la protección y dejará que la invadan los animales salvajes, los abrojos y los cardos. Finalmente, el amigo explica el significado de esta pequeña alegoría: la viña representa simbólicamente a los pueblos de Israel y Judá, que no produjeron los frutos de fidelidad esperados (vv. 7-30).

El tema de la viña como representación de Israel es común en la Sagrada Escritura (Os 10,1; Jr 2,21; Ez 15,1-8; 19,10-14), y es probable que el profeta haya entonado este cántico en las primeras etapas de su ministerio. También es posible que el pueblo lo haya escuchado al principio con agrado, hasta que cayó en la cuenta de la condena que contenía. Basta asimismo una simple lectura para hacer ver que la parábola-alegoría de la viña (como la de 2 Sm 12) es un magnífico ejemplo de ese género literario en la Biblia hebrea, y que se asemeja en algunos aspectos a las que se encuentran en el NT (cf., p. ej., Mt 21,33-42; Mc 12,1-10; Lc 20,9-18).

Las viñas eran propiedades muy valiosas en sociedades predominantemente agrícolas, como los reinos de Israel y de Judá en el s. VIII a.C. Al promover el comercio, la producción vinícola contribuyó a la obtención de riquezas injustas, y este hecho provocó como reacción una severa crítica por parte de los profetas. En la amenaza de quitar toda protección a la viña puede verse una referencia velada a la invasión asiria, que terminaría por destruir el reino de Israel y arrasaría algunas ciudades de Judá.

¡Ayes! sobre los malvados (5,8-30)

El tema del juicio divino continúa en la próxima sección (5,8-30). El poema incluye seis ¡ayes! o pronunciamientos proféticos que anuncian el juicio del Señor sobre su pueblo.

El profeta se refiere expresamente a ciertos personajes y sectores sociales, entre los que se encuentran los siguientes: los que acaparan casas y terrenos (vv. 8-10); los poderosos (vv. 11-17); los que se burlan de Dios con sus palabras y sus acciones (vv. 18-19); los que perverten los valores éticos y morales (v. 20); los que se creen sabios (v. 21); los jueces corruptos (vv. 22-24). La denuncia que atraviesa todo el mensaje profético es la injusticia de los ricos hacia los sectores más pobres de la sociedad judaíta en el s. VIII a.C., que era esencialmente agraria (cf. Miq 1,1-2,9).

El severo proceder de Dios tiene un propósito fundamental: destruir a los que practican la injusticia y la maldad en todas sus formas, dejando al mismo tiempo que sobreviva un «resto» santo. Si después de un castigo inicial el pueblo no da señales de arrepentimiento, la ira de Dios se manifestará con un rigor aún más severo. Como el refrán o estribillo del v. 25 se repite en Is 9,12.17.21; 10,4, algunos intérpretes relacionan los vv. 25-30 con el poema de 9,8-10,4.

En el poema se destacan tres temas fundamentales: la denuncia de los abusos sociales, la crítica a los jefes (particularmente a los encargados de administrar justicia) y los peligros que representan «las naciones lejanas» (en una probable alusión a Asiria). El juicio divino se asocia aquí con la presencia de otras naciones, que pueden cometer contra los israelitas las mismas injusticias que ellos cometen.

La sección final del pasaje (vv. 26-30) describe de forma poética una inminente invasión militar a Palestina. El ejército invasor se mueve por orden de Dios y no encuentra obstáculos para la conquista y la victoria. Es posible que la descripción contenga una alusión a las campañas militares de Asiria (cf. la mención de las «naciones lejanas»), particularmente a las invasiones violentas de Tiglat-Pilasar III, que llevaron el terror y de desolación a las comunidades palestinas. Más adelante, el profeta hablará del poderoso imperio asirio como de un instrumento en las manos de Dios (10,5-7).

La vocación de Isaías (6,1-13)

El relato de la vocación de Isaías no figura al principio del libro, como en el caso de Jeremías (cap. 1) y de Ezequiel (caps. 1-3), sino que sirve de introducción a la sección conocida como «El libro del Emmanuel» (6,1-12,6). Esta importante sección del libro de Isaías se compone de materiales provenientes de distintas fechas: el material biográfico (cap. 7) y autobiográfico (caps. 6 y 8) se remonta al tiempo del rey Ajaz; los mensajes mesiánicos, en cambio, se incorporaron más tarde a la colección puesta bajo el nombre de Isaías (caps. 9-12).

Al hacer pública su visión en el Templo y al redactar el relato de su vocación, Isaías expuso las credenciales que lo acreditaban para ejercer con autoridad la misión profética en medio de su pueblo. Lo más probable es que esta «visión» haya tenido lugar al comienzo de su actividad, hacia el año 740 a.C. (2 Re 15,7; 2 Cr 26,23).

La visión de Isaías, que aconteció en el año de la muerte del rey Uzías, sitúa al vidente en el Templo del Señor. El profeta «vio» al Señor sentado en su «trono alto y sublime». En esta mención del «trono» del Señor hay una posible alusión al Lugar Santísimo del Templo (el *Debir* o «Santo de los santos»), que en la concepción de Israel era el trono visible del Dios invisible (Éx 25,21-22; Sal 99,1), donde estaba presente y oculta la gloria de Dios.

El Señor se le presenta con todo el esplendor de un monarca oriental, y el profeta lo designa con el nombre de «rey YHWH Sebaot», expresión que sin duda pone de relieve el alcance cósmico de la realeza divina (la palabra «Sebaot» se refiere probablemente a los «ejércitos celestiales»).

Los «serafines» son descritos como seres celestiales, cuyas alas sugieren la idea de movilidad. Ellos se cubrían el rostro para no ver la gloria de Dios, porque los israelitas pensaban que nadie puede ver a Dios y seguir viviendo (Éx 3,6; 33,18-23; Jue 13,22; cf. v. 5). El acto de taparse los pies es tal vez un eufemismo para designar a sus partes íntimas, aunque también puede aludir a la costumbre oriental de no mostrar la planta de los pies. El vocablo hebreo «serafines» significa probablemente «los ardientes», y esta es la única vez que aparecen mencionados en las Escrituras hebreas. La iconografía del antiguo Oriente parece indicar que se representaba a los serafines como criaturas compuestas de una parte humana y otra animal (como los querubines que custodiaban las puertas de los templos y los palacios reales).

La triple repetición «Santo, santo, santo» –incorporada a la liturgia cristiana y conocida con el nombre de *trishagion*– tiene la fuerza de un superlativo, como es habitual en el hebreo bíblico (cf. «Cantar de los Cantares», «vanidad de vanidades»). Esta triple repetición –que pone bien de relieve el tema de la santidad divina, central en el libro de Isaías– se completa enseguida con la frase: «la tierra está llena de su gloria». En el lenguaje bíblico, la «santidad» equivale a la absoluta trascendencia de Dios, mientras que la «gloria» es la irradiación luminosa de la majestad y el poder divinos.

Según Éx 33,11, Moisés hablaba con el Señor «cara a cara», pero luego se indica que únicamente podía ver sus espaldas, ya que si alguien veía a Dios, moría (Éx 33,20). Por eso Isaías se sorprende de haber visto al rey

YHWH Sebaot a pesar de ser un simple mortal. Una experiencia similar se atribuye al profeta Micaías hijo de Yimlá (1 Re 22).

Ante esta deslumbrante revelación divina, los fundamentos del Templo se estremecen y el lugar santo se llena de humo. Las teofanías o manifestaciones de Dios, en la Biblia, van siempre acompañadas por demostraciones de poder, como los terremotos, los truenos y las llamas de fuego (cf., p. ej., Éx 19). En el caso de Isaías, la revelación extraordinaria de la gloria divina hace que el futuro profeta reconozca su condición humana, frágil y pecaminosa, y que se sienta identificado con su pueblo.

Después del v. 6, Isaías deja de ser un espectador asombrado y silencioso de la teofanía y comienza a interactuar con el Dios que se le revela. Ante todo, uno de los serafines toma del altar un carbón para tocar sus labios (el órgano de la palabra) y purificarlo de su culpa. Así él quedaba en condiciones de proclamar ante el pueblo la palabra de Dios.

Un componente fundamental de este relato de vocación es la solidaridad del profeta con su pueblo: «Soy hombre de labios impuros y habito en medio de un pueblo de labios impuros». De este modo el profeta reconoce su condición personal y el estado espiritual de su nación. Al manifestar el vínculo de solidaridad que lo une a su pueblo, él cumple con un requisito indispensable para el efectivo desempeño de su misión profética.

Inmediatamente después de narrar la purificación del futuro profeta, el relato expone la razón de ser del llamado que Dios le dirige. Isaías es enviado a proclamar un mensaje de juicio al pueblo de Judá, que vivía probablemente un período de prosperidad y olvidaba sus compromisos morales, económicos y políticos con el Dios que se había unido a él por medio de un pacto o alianza. Por eso él escucha una voz que pregunta: «¿A quién enviaré y quién irá por nosotros?».

En esta pregunta llama la atención el plural «por nosotros». Ese plural ha sido interpretado de distintas maneras, pero la explicación más plausible parece ser la que ve en él una alusión a la «corte celestial»: Dios, cuando llama al profeta, está en diálogo con su corte celestial y la asocia de alguna manera a su llamado. La referencia a la Trinidad, que algunos cristianos han creído encontrar en este pasaje, queda por completo fuera de cuestión, porque la revelación del misterio trinitario es exclusiva del NT.

Con esta pregunta, el mismo Señor abre un diálogo que empieza por reclamar una respuesta libre. Isaías así lo entiende, y por eso responde a la interpelación divina: «Aquí estoy, envíame». La prontitud de esta respuesta suele contraponerse a la reticencia de Moisés y de Jeremías en el momento de recibir el llamado divino (cf. Éx 4,1; Jr 1,6).

Isaías es enviado a anunciar un severo juicio de Dios. Más aún, él debía «embotar el corazón» (es decir, la inteligencia) del pueblo, para hacer que este no entendiera ni se arrepintiera de su obstinación. Un mensaje tan severo resulta difícil de comprender, ya que los profetas suelen ser enviados para lograr la conversión y redención de los destinatarios de la palabra divina. En este caso específico, por el contrario, el mismo Señor manda al profeta a «cegar» los ojos del pueblo y a «endurecer» sus oídos. Es decir, el Señor revela al profeta el mensaje que debe anunciar y la reacción a ese anuncio por parte del pueblo. Este no ha caído en la cuenta de su estado, no ve ni escucha. Más aún, tampoco en el futuro inmediato escuchará la palabra de Dios anunciada por el profeta, y por eso seguirá siendo ciego y sordo.

La sorpresa que provoca la lectura de este singular mandato divino se disipa, al menos en parte, si se tiene en cuenta el momento en que este relato fue puesto por escrito. Con toda probabilidad, hacía cierto tiempo que Isaías había comenzado su misión profética y ya había experimentado la obstinada indiferencia del pueblo, siempre poco dispuesto a escuchar su predicación. Por eso, la orden de embotar el corazón del pueblo quiere insinuar que el fracaso de su predicación había sido previsto y preanunciado por Dios, de manera que no había motivos para desanimarse.

Al saberse enviado a cumplir una misión tan dura, Isaías pregunta: «¿Hasta cuándo?». Esta angustiada pregunta se refiere al tiempo en que terminará el castigo divino, y la respuesta divina no es consoladora: la destrucción de Judá y Jerusalén será grande; las ciudades quedarán vacías, el país desolado, y si en un proceso tan devastador llegara a quedar una décima parte, esta, a su vez, se verá reducida más todavía. Es decir, no quedará más que un «resto» o pequeño remanente, como el tronco de un árbol talado.

Con estas expresiones el profeta quiere dar a entender que Dios comenzará a ejecutar sobre su pueblo un tipo de juicio muy particular. Será un proceso continuo de destrucción purificadora, hasta que no quede más que un resto fiel y depurado. Entonces, solamente entonces, el árbol florecerá nuevamente.

Las palabras finales de este relato no aparecen en la versión griega de los Setenta o Septuaginta (LXX), pero están presentes tanto en el Targum, como en la Peshita y en los manuscritos de Qumrán. Algunos intérpretes consideran que se trata de una adición tardía; pero pensamos que forma parte del mensaje original, porque esas palabras brindan al conjunto un sentido de esperanza. En medio de la destrucción y junto a las palabras de juicio, se introduce un tenue aliento de esperanza: «¡El tronco que aún quede después de la destrucción será una semilla santa!».

Mensaje de Isaías al rey Ajaz (7,1-25)

Muchas de las palabras de Isaías están vinculadas con hechos históricos. Hacia el 800 a.C. Asiria empezó a extender su hegemonía en dirección al oeste, hacia las regiones de Siria y Palestina. En vista de esa amenaza, los pequeños estados de la región se veían reducidos a la condición de vasallos, obligados a pagar tributos y a proporcionar soldados para el ejército asirio. De ahí las continuas rebeliones y los intentos de unirse para hacer frente al poderoso enemigo. Aunque las revueltas eran casi siempre brutalmente reprimidas, los esfuerzos para liberarse de la opresión se reproducían en forma periódica.

La sección de Is 7,1-15 se relaciona con la crisis suscitada por la alianza de los reinos de Siria (con su capital Damasco y su rey Rasín) y de Efraím (otra forma de designar a Israel, con su capital Samara y su rey Pécaj), por los años 735-733 a.C. El conflicto, conocido como la «guerra siro-efraimita» (cf. 2 Re 15,37; 16,5-19), se debió a que los reyes de Siria e Israel, vecinos de Judá, estaban decididos a librarse del vasallaje a que los sometía al imperio asirio y pretendían que el reino de Judá se asociara a sus planes. Pero esa pretensión chocó con la negativa del joven rey Ajaz, y por eso los aliados decidieron atacarlo y sustituirlo por un tal Tabeel, que posiblemente era hijo de Tubail, rey de Tiro, involucrado también en la conspiración siro-efraimita y que reinaba aún en el 737.

En medio de esta grave situación, Isaías expuso al rey de Judá la teología de la inviolabilidad de Sión, fundamentada en las promesas del Señor a David (2 Sm 7). Sin embargo, el monarca desoyó los consejos del profeta y solicitó contra sus vecinos la ayuda del famoso rey asirio Tiglat-Pileser III (2 Re 16,7). Esta petición dio a los asirios la oportunidad de intervenir en los estados rebeldes antes que ellos pudieran organizar la resistencia, y Judá tuvo que pagar tributo al imperio soberano.

El profeta Isaías fue al encuentro de Ajaz «en el acueducto» (v. 3), cuando probablemente el monarca inspeccionaba alguna de las reservas de agua, en previsión de un ataque y de un sitio militar prolongado. La presencia del hijo del profeta en aquel momento es reveladora: *Shear-yashub* significa «un resto volverá», y este nombre se convertía, al mismo tiempo, en mensaje de amonestación y de esperanza para el rey. La presencia del niño aseguraba al monarca que el Señor mantendría sus promesas a David.

«No temas» es una expresión frecuente en el AT para afirmar la seguridad de la presencia y la protección divinas (cf. Éx 14,13; Dt 20,1-3; 1 Sm 23,17; 2 Re 19,6; Is 10,24). Los reinos de Siria y de Israel son llamados irónicamente y despectivamente «dos cabos de tizones que humean», porque no representaban una amenaza.

za inminente para Judá. Ellos vivían un franco proceso de decadencia interna, y por eso, de acuerdo con Isaías, la coalición no podía prevalecer.

En aquella circunstancia crítica, la propuesta de Isaías es clara y contundente, aunque difícil de aceptar para un hombre como el rey Ajaz: «Si ustedes no creen, no subsistirán» (v. 9c). La fe es la condición indispensable para la salvación. El Señor habla por medio del profeta, y solo la aceptación del mensaje de Dios, renunciando a todo auxilio humano y confiando únicamente en la protección divina, hará que el rey de Judá y su pueblo logren superar la crisis. Si ellos depositan toda su confianza en Dios y solo de él esperan la salvación, se pondrán a salvo. En caso contrario, la falta de fe los llevará a la ruina.

Como la oposición profética de Isaías a la política militar y de alianzas puede parecernos extraña, es preciso comprender su pensamiento correctamente. Frente al pánico provocado por la coalición siro-efraimita, Isaías pide al rey Ajaz que mantenga la calma, porque sus agresores estaban a punto de ser destruidos (vv. 7-9). Es decir, la promesa de salvación exigía que el rey se abstuviera de todo operativo político o militar (cf. v. 4), y el anuncio de la derrota enemiga le dirigía una clara advertencia de parte del Señor: él no debía atraer sobre su país, por miedo a dos enemigos menores como los reyes de Israel y de Siria, al poderoso y verdadero enemigo, el rey de Asiria (cf. 8,5-7). Si quería mantenerse en el poder, Ajaz no tenía que someterse a los asirios, con todas las consecuencias políticas, económicas y culturales que esa política podía acarrear al reino de Judá. Al contrario, debía esperar tranquilo y con la mayor confianza que el Señor se encargara de aclarar la situación y le abriera nuevas posibilidades. En una palabra, la confianza en Dios y en su promesa de salvación implicaba la renuncia a todo intento de asegurarse el poder con medidas militares o de política internacional (7,9b).

Al ver que Ajaz consideraba esta propuesta demasiado arriesgada y que no estaba dispuesto a aceptarla, Isaías cambió de posición. Mientras mantenía su actitud de condena a la alianza siro-efraimita, anunció que también el reino de Judá sería arrasado por los asirios, es decir, precisamente por aquellos que habían sido llamados para su defensa (7,17; 8,7-8; 5,26ss). Pero también este nuevo mensaje chocó con la incompreensión más cerrada. A los ojos de sus adversarios, este cambio de posición revelaba al profeta como un traidor encubierto, que trabajaba para el enemigo (8,11-15).

En la sección siguiente (vv. 10-17), Isaías se presentó una vez más ante Ajaz, para convencerlo de los peligros que acarrearía a la nación la política que estaba llevando a cabo. La sección se divide en dos unidades: el diálogo de

Isaías (o de Dios) con el rey (7,10-12) y el oráculo del profeta (7,13-17).

Como el rey Ajaz se negaba a hacerle caso y seguía empeñado en pedir la ayuda de los asirios, Isaías le ofreció una señal divina, allí donde él la pidiera: en lo profundo del abismo o en las alturas del cielo. Estos dos extremos indican elocuentemente la amplitud del ámbito donde Dios estaba dispuesto a manifestarse en favor del rey.

La «señal» ofrecida por el profeta no era necesariamente de carácter milagroso (cf. 8,18; 20,3; 37,30; 38,7-8). Se trataba simplemente de un hecho presente o cercano, cuya realización más o menos inmediata garantizaría el cumplimiento de lo anunciado por Isaías. Mediante el cumplimiento de esa señal, él aseguraba al rey el fracaso de la coalición siro-efraimita que intentaba destronar a la dinastía de David.

El rechazo de la señal divina por parte del rey era un gesto de humildad y de piedad solo aparentes. Es verdad que no está bien tentar a Dios. Pero aquí no se trata de eso, ya que es el mismo Dios quien ofrece el signo. Por tanto, detrás de esa negativa se encubrían la incredulidad y el verdadero plan del rey: la decisión política y militar ya estaba tomada y era irreversible.

Como Ajaz se niega a pedir una señal, Isaías anuncia el nacimiento del «niño» que es signo de salvación para los creyentes, prenda de la liberación del país y de la supervivencia de la dinastía. Más concretamente, la señal concedida al rey es que «la joven concibe y da a luz un hijo», cuyo nombre refirma la presencia protectora de Dios para la dinastía y el pueblo: «Emmanuel», que significa «Dios con nosotros».

La identificación de «la joven» ha sido objeto de muchos debates y de distintas interpretaciones. Sin embargo, hay algunos datos ciertos. Ante todo, debía tratarse de una persona bien concreta, dado que la palabra hebrea que la designa (*almá*) está precedida por un artículo: «la» joven. Además, como la señal iba dirigida a Ajaz en cuanto heredero de la dinastía davídica, la doncella tenía que estar estrechamente vinculada con la persona del rey. Por otra parte, la frase «la joven está encinta y da a luz un hijo» es una fórmula bien conocida en el AT y en el antiguo Oriente: se la encuentra tanto en Gn 16,11 y en Jue 13,3-5 como en la leyenda de Kéret (o Kirta), un texto de Ugarit del s. XIV a.C. En todos estos casos se trata del nacimiento del primer hijo de una mujer; y en la leyenda ugarítica, particularmente, Kéret es rey y espera que la divinidad le dé un hijo.

Por tanto, puede considerarse casi seguro que la *almá* es la joven reina y que el hijo cuyo nacimiento se anuncia no es otro que el hijo de Ajaz, es decir, el futuro rey Ezequías,

que sucedería a su padre en el trono de Jerusalén.

O dicho brevemente: en este oráculo el profeta hace dos cosas. Ante todo, recuerda al rey la fidelidad de Dios para con la dinastía de David, anunciándole que el nacimiento de un heredero al trono es la mejor garantía de esa fidelidad. Y como el rey no se muestra dispuesto a creer, Isaías le da otro signo: antes que el niño llegue a la edad de tomar sus propias decisiones y de discernir entre lo bueno y lo malo, los reinos de Siria e Israel ya no constituirán una amenaza para Judá. Por tanto, la principal preocupación del rey Ajaz no debía ser la coalición siro-efraimita sino la política expansionista e imperialista de Asiria. La «mantequilla y la miel» eran alimentos relacionados con la vida nómada (Dt 32,13-14), y sugiere la idea de una forma de vida reducida a su condición más precaria: la invasión de Judá y la destrucción causada por la conquista asiria harán que la nación tenga apenas lo necesario para satisfacer sus necesidades más elementales.

La palabra hebrea *'almá* (v. 14) significa «doncella» o «mujer joven en edad de casarse». La expresión en sí no excluye la condición de virgen, pero implica primordialmente la referencia a la juventud. (El término hebreo que propiamente significa «virgen» es *betulá*, que no se menciona en este pasaje.) Es bien sabido, además, que la versión griega de los Setenta (LXX) tradujo la palabra hebrea *'almá* por el término griego *parthênos*, que ciertamente significa «virgen» y que enriqueció el texto hebreo original con un sentido nuevo. De ahí que los primeros cristianos hayan podido ver en esta relectura griega un anuncio profético del nacimiento virginal de Jesús de Nazaret, como lo declara expresamente Mt 1,23.

La siguiente sección (vv. 18-25) continúa con el tema de la devastación de Judá y emplea la frase «en aquel día», o «en aquel tiempo», para relacionar la crisis nacional con el tema del «día del Señor». La descripción poética de la destrucción tiene una gran fuerza: Asiria llegará con sus ejércitos y dejará el país en ruinas; Judá «quedará para pasto de bueyes y para ser pisoteados por las ovejas» (v. 25).

El hijo del profeta (8,1-22)

El Señor habla nuevamente al profeta y le presenta otra señal en el nombre de su hijo: *Maher-shalal-hash-baz*, que significa «pronto al saqueo, rápido para la destrucción». Este nombre confirma una vez más la destrucción que sobrevendrá sobre Judá a causa de la incredulidad del rey Ajaz y pone de manifiesto el poder del imperio asirio. Aunque la conspiración de Siria e Israel, según Isaías, no debía

causar ningún temor, pues la seguridad del pueblo y de sus jefes estaba en las promesas del Señor, el monarca judaíta no prestó oídos a esa advertencia ni vio que las condiciones sociales y políticas de aquellos estados no les permitía ser por mucho tiempo una amenaza contra Judá. En cambio, la invasión de Damasco (732 a.C.) e Israel (721 a.C.) por el ejército asirio confirmó la verdad de la profecía y la clarividencia del profeta.

El término «profetisa» utilizado en este pasaje es una alusión a la esposa del profeta (v. 3). Zacarías es posiblemente el suegro de Ajaz (2 Re 18,2). Las «aguas de Siloé» son las del canal que llevaba el agua desde los lugares superiores de la ciudad de Jerusalén hasta el sur, donde estaba ubicado el «Estanque de Siloé», que almacenaba las aguas para el uso del pueblo. Ese canal simboliza la serenidad y tranquilidad rechazadas por el rey Ajaz, y que a causa de ese rechazo se transformarán en «aguas de ríos impetuosos», como las del río Éufrates, que llegarán hasta el reino de Judá para inundarlo y diezmarlo.

La referencia al «Emmanuel» (vv. 8.10) indica que la presencia divina no siempre es señal de liberación y salvación, sino que también puede traer consigo una manifestación de la ira divina. Así el profeta reafirma un motivo esencial de su mensaje: «Al Señor de los ejércitos, a él sí proclámenlo santo: que solo él les infunda temor; que solo él los haga temblar» (v. 13). La imagen del ave con alas extendidas que cubre la región sustituye a la de los ríos desbordados que inundan la ciudad. En los vv. 9-10 se concentra una inquebrantable afirmación de esperanza, porque Dios está con su pueblo (Emmanuel).

Los vv. 16-22 son importantes para una mejor comprensión de la literatura profética en general y del libro de Isaías en particular. Hacia el año 734 a.C., después de la crisis de la coalición siro-efraimita, Isaías se apartó por un tiempo de la actividad pública, motivado sin duda por el poco éxito de su misión ante el rey Ajaz. De ahí que esta sección contenga probablemente las recomendaciones del profeta a sus discípulos durante ese período de relativo silencio. Las palabras proféticas debían quedar consignadas por escrito y guardadas para que nuevos grupos de «discípulos» y las generaciones posteriores tuvieran acceso a ellas. De esta manera parece haberse iniciado la redacción de la literatura profética.

Tanto el profeta como sus hijos son señales de Dios para el pueblo. Sus palabras gozan de una autoridad religiosa y moral que sería inútil buscar en los oráculos de los encantadores y adivinos (cf. Dt 18,10-14). Los vv. 21-22 describen probablemente la triste situación del pueblo, semejante a la descrita en 5,30. Probablemente se trata del dolor y la desesperación producidos por la invasión asiria.

El pueblo que caminaba en tinieblas vio una gran luz (8,23-9,6)

Esta importante sección del libro emplea la antítesis entre la luz y las tinieblas para anunciar al pueblo de Judá un extraordinario mensaje de esperanza y liberación. La oscuridad del juicio divino se transformará en una gran luz. En contraposición con el oráculo anterior, que hablaba de hambre, destrucción y tinieblas (8,21-23), se preanuncia ahora un tiempo de gozo, esperanza, alegría y restauración. La «gloria» divina se manifestará para disipar las tinieblas de la devastación nacional; el dolor cederá el paso a la felicidad y la liberación.

Zebulón y Neftalí representan a las tribus del norte, que habían experimentado la «oscuridad» por haber estado más directamente expuestas a las recurrentes incursiones militares de sirios y asirios (2 Re 15,29). Esta región también se llama «la vía del mar», ya que por ahí pasaba el camino que comunicaba la costa de Galilea con la ciudad de Damasco. A esa misma región se le da el nombre de «Galilea (o distrito) de los gentiles» (cf. Mc 5,15), porque estaba habitada por una población mixta de judíos y paganos. Según el NT, este pasaje llegó a su pleno cumplimiento en Cristo, que anunció el reino de Dios en aquellas regiones (Mt 4,15-16).

En la literatura isaiana, la luz simboliza generalmente salvación, la esperanza y la liberación (cf. Is 60,1). Aquí se alude probablemente a Ezequías, el nuevo monarca judío, hijo de Ajaz. Esta aplicación de la imagen de la luz a la persona del rey coincide con 2 Sm 23,2-4, donde se compara al rey con la luz del alba, y con los salmos que celebran la entronización de un nuevo rey con la imagen del rocío que nace de la aurora (Sal 110,3).

La referencia histórica al «día de Madián» evoca la victoria israelita sobre los madianitas, al mando de Gedeón (Jue 7-8; Sal 83,7). En el presente contexto, esa evocación es teológicamente importante, pues indica que también la victoria anunciada por Isaías se debe a una intervención extraordinaria del Señor. La fuente de esperanza del pueblo, en efecto, no radica en la fuerza de las armas ni en la eficacia de las estrategias militares, sino en la capacidad divina de intervenir en la historia para salvar a su pueblo.

La mención del «calzado del guerrero» y del «manto revolcado en sangre» sugieren que el profeta tiene presente a un ejército específico: las milicias asirias, que ya habían invadido y conquistado una parte del territorio israelita. Como lo ponen de manifiesto sus inscripciones militares, los generales asirios se regocijaban al hacer el recuento de los reyes y naciones que tenían oprimidos bajo su yugo.

Lo mismo que en el cap. 7, la imagen del niño que nace se convierte en símbolo de esperanza y restauración. Hay que tener en cuenta,

sin embargo, que en el contexto histórico isaiano esta imagen no se refiere al nacimiento de un niño, sino al día en que era entronizado el nuevo rey. Esta forma de expresión puede parecernos extraña, pero se funda en el hecho de que el rey de Judá, cuando tomaba posesión del trono davídico, se convertía en «hijo de Dios» por adopción (cf. 2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,26-27). Los nombres del niño indican que el profeta consideraba al rey como una figura que sobrepasaba los límites de la humanidad común, y «el principado sobre su hombro» alude sin duda al manto real, símbolo del poder y la autoridad (cf. Mt 27,28-29; Jn 19,2-3). Además, en lo extraordinario de los nombres se pone de manifiesto lo que la comunidad podía esperar del rey, especialmente en todo lo relativo a la instauración de un orden social justo: sabiduría admirable, fortaleza divina, sentido de paternidad, familiaridad continua, y afirmación de la paz. Este procedimiento literario está en consonancia con la idea que en la antigüedad se tenía del nombre, que no constituía una mera denominación externa, útil para designar o identificar a las personas, sino que correspondía de algún modo a la personalidad y al carácter de quien llevaba ese nombre.

En este pasaje, el mensaje de juicio a Judá se transforma por completo. De la devastación del capítulo anterior, descrita con la imagen de la oscuridad (8,21-22), se pasa a anunciar el «nacimiento» (es decir, la entronización) de un nuevo rey, que transformará la vida y la esperanza del pueblo. Su advenimiento traerá alegría y prosperidad al pueblo, y su programa transformador y pacífico se describe simbólicamente. Un nuevo reinado, cuyos principios fundamentales son la sabiduría, la fortaleza y la fraternidad, marcará el comienzo de una era de paz.

En el NT, este oráculo ha sido releído en sentido mesiánico y aplicado a Jesucristo, Mesías e Hijo de Dios (Mc 1,1).

Condena de la política exterior de Judá (9,7-10,4)

El pasaje que viene a continuación (9,8-10,4) vuelve sobre el tema del juicio divino y articula cuatro mensajes diferentes, que finalizan con la repetición del refrán «Ni con todo esto ha cesado su furor...» (9,11.16.20; 10,4). Esta sección se relaciona con 5,25-30, que también incluye el tema de la ira divina y utiliza el mismo estribillo. Los tres primeros mensajes, semejantes a los de Am 4,6-12, están dirigidos a Israel; el último, en cambio, critica severamente a los jueces del pueblo y a todo su sistema de justicia.

El principal destinatario de estos mensajes es el reino del Norte, Israel, pues para Isaías la separación de los dos reinos no tenía razón de

ser. Es probable que hayan sido proclamados en el contexto de la guerra siro-efraimita. Los pecados que se condenan son la arrogancia, la injusticia social y la falta de conversión. El juicio divino continuará, porque el pueblo no cambió su forma de vida después de escuchar los primeros mensajes del profeta, ni luego de experimentar varias catástrofes.

Asiria, el instrumento de la ira divina (10,5-34)

El mensaje de juicio presenta ahora el instrumento que hará sentir todo el peso de la ira de Dios: reino de Asiria, llamado en el poema «vara y bastón de mi furor» (v. 5). Por los pecados de Israel y Judá, el Señor suscitará a esta poderosa nación, que a los ojos de él no era una nación cualquiera. Al contrario, ella no llegará simplemente para conquistar las regiones de Palestina por su mero afán de dominio, sino que será un instrumento en las manos de Dios.

De este modo se expresa un tema fundamental de la teología isaiana: el Dios de Israel no es el Señor de su propio pueblo solamente, sino que gobierna la historia y tiene poder sobre todos los pueblos de la tierra. Como soberano de la historia y Señor de las naciones, utiliza ahora al rey de Asiria para la ejecución de sus planes. Él lo envía a castigar los pecados de su pueblo, y en esta decisión divina se revela su deseo de impartir justicia. La injusticia reinante en la sociedad impulsa al Señor a intervenir en la historia de manera extraordinaria.

Sin embargo, la arrogancia del monarca asirio será al fin de cuentas la causa de su humillación (vv. 12-13). Al ejercer su función de agente de Dios contra Judá, Asiria superó los límites que el Señor le había impuesto, y también fue objeto del castigo divino. La frase «lo he hecho con el poder de mi mano y con mi sabiduría, porque he sido inteligente», es una desafiante expresión de arrogancia. Por eso el Señor «castigará el fruto de la soberbia del corazón del rey de Asiria y la arrogante altivez de sus ojos» (v. 12).

Calno, Carquemis, Hamat, Arfad, Samaría y Damasco (v. 9) son nombres de algunas ciudades conquistadas por el ejército asirio. Una vez sometidas, el rey de Asiria ponía al frente de ella reyes títeres, a fin de autoproclamarse «rey de reyes». Damasco cayó ante Tiglat-Pileser III (731 a.C.), y Samaría sucumbió a los ataques de Sargón II (721 a.C.). La referencia a los ídolos y a las imágenes (vv. 10-11) alude probablemente a una creencia difundida en la antigüedad: el poderío de una ciudad era tan grande como el número de sus dioses.

El v. 15 retoma la idea del v. 5 y reafirma la soberanía de Dios sobre los instrumentos de su ira: Asiria no debe gloriarse de su poder. Las vivas imágenes de la «hoguera», el «ar-

dor de fuego» y la «llama» se relacionan posiblemente con el episodio relatado en Is 37,36 (cf. también 2 Re 19,20-32).

Los vv. 20-23 introducen nuevamente el tema del «resto». El simbolismo del nombre *Shear-yashub* (el hijo de Isaías) es un motivo de esperanza para Judá en medio del juicio. Por una parte, los salvados serán unos pocos, pues la devastación será extensa e intensa; por otra parte, «un resto» volverá, es decir, la destrucción no será total ni definitiva. También los vv. 24-27 proponen un mensaje de esperanza, porque al fin el Señor se levantará contra Asiria.

La parte final del poema (vv. 27-34) enumera las ciudades invadidas por Asiria en su marcha guerrera contra los pueblos de Judá. El incontenible ataque enemigo se describe en términos vibrantes y se menciona el nombre de las poblaciones por las que el invasor del norte tenía que pasar antes de llegar a la ciudad de Jerusalén. La intervención militar enemiga es semejante al talado de un bosque, que siembra a su paso la desolación (vv. 33-34).

El pasaje de Is 7,5-34 expone una vez más, en un refinado lenguaje poético, la concepción que el profeta Isaías tiene de la historia. En la sociedad humana reina un profundo desorden, que se manifiesta de múltiples maneras. La vida social israelita ofrece un espectáculo generalizado de opresión, injusticia y corrupción (1,4-9; 5,8-24). En las relaciones internacionales prevalecen la violencia (7,5-6) y el orgullo prepotente de las grandes potencias (10,5-14; 18,1-2). En la vida religiosa se perciben el abandono del Señor, la idolatría y la práctica de un culto con muy bajo contenido moral (1,10-20). En una palabra, el mundo humano no se caracteriza por el cumplimiento armonioso de un plan divino, sino por el caos, la violencia y el sufrimiento de los más débiles.

Pero esta situación no es una fatalidad ni el resultado de un destino ciego. El futuro no está fijado de una vez para siempre. El profeta no toma partido por el presente ni considera el orden social como algo inmutable. Cuando anuncia el castigo divino, se refiere a las consecuencias del pecado si los destinatarios de su mensaje no se convierten. Por tanto, él vislumbra siempre dos posibilidades: o bien la sociedad sigue su carrera sin cambiar de dirección, precipitándose hacia su propia muerte, o bien se convierte de sus pecados y cambia sus formas de vida. Aunque el mundo está profundamente marcado por el pecado, aún queda lugar para un verdadero cambio.

Reinado justo del Mesías (11,1-16)

La profecía de 11,1-9 describe el reinado justo que se implantará en la tierra con la llegada del Mesías. Alude a un tiempo ideal, en que el descendiente de David, llamado «la va-

ra del tronco de Jesé» y el «vástago (que) retoñará de sus raíces», establecerá un gobierno de justicia y equidad (vv. 3-5), que se fundamentará en la paz (vv. 6-9) y traerá armonía a toda la creación (compárese Is 9,1-7 con Miq 5,2-5). Este reinado ideal del Mesías hará que la tierra vuelva a su etapa paradisiaca, ya que la descripción del comportamiento de los animales evoca el jardín del Edén, en el relato de Gn 2 (cf. 65,25; Ez 34,25-31; Os 2,18-20).

Es posible que Isaías, después de redactar el mensaje de 9,1-7, haya comprendido que el rey Ezequías no sería un monarca perfecto. Por eso elaboró una nueva profecía en torno al monarca ideal, sobre quien «reposará el espíritu del Señor», que a continuación se explicita como «espíritu de sabiduría y de discernimiento, de consejo y fortaleza, de conocimiento y de temor del Señor» (v. 2). En el AT, el «espíritu del Señor» es el poder divino concedido a personas elegidas y destinadas a realizar acciones extraordinarias. El espíritu fue dado a los «jueces» que liberaron a Israel de sus enemigos (Jue 3,10; 6,34; 11,29) y a los profetas, llamados a veces «hombres del espíritu» (Nm 11,17.25.26; 24,2; 1 Sm 10,6.10; 2 Re 2,9; Miq 3,8; Is 48,16; 61,1; Zac 7,12). También el rey mesiánico es investido de la fuerza del espíritu, pero él no la recibe ocasionalmente o por un tiempo determinado, como los jueces y los profetas, sino como una cualidad permanente que lo adorna con toda clase de virtudes y lo capacita para juzgar con equidad y hacer justicia a los pobres (1 Re 3,8-9; Sal 72). El don del conocimiento, en particular, es mucho más que una ciencia o un ejercicio intelectual, ya que implica la prudencia, la habilidad práctica y la obediencia a la voluntad de Dios en todas las circunstancias de la vida (Os 4,1).

En el v. 2, la LXX y la Vulgata leen «piedad» en vez de «temor de Dios», elevando así a «siete» el número de los dones. En el NT se revela el carácter personal del Espíritu Santo, en relación con el Padre y el Hijo (Jn 14,16.26; Rom 5,5).

Este oráculo profético introduce una vez más la imagen del niño «de pecho» o «recién destetado» (cf. Is 7,14-16; 9,5). Para Isaías, la sabiduría y el poder que debían residir en los monarcas y en los líderes del pueblo están depositados en un niño, porque la gracia divina no llegará a los poderosos sino al humilde descendiente de David, que traerá la justicia y la paz a la tierra. Él «pastoreará» al pueblo con sabiduría y justicia, «porque la tierra se llenará del conocimiento del Señor como las aguas cubren el mar» (11,9).

El idílico cuadro de los vv. 6-9 describe la paz que caracterizará al nuevo reino. Las metáforas tomadas de la vida animal hablan de un retorno al estado paradisiaco y de una concordia y armonía perfectas. Así como el desorden se introdujo en el mundo por la rebelión de los seres humanos contra Dios (cf. Gn 3,17-

19), así la paz universal será la obra del rey mesiánico.

La sección final del capítulo (vv. 10-16) procede de una época posterior, posiblemente del exilio en Babilonia, ya que se refiere al retorno a Palestina de los deportados e identifica los lugares desde donde regresarán a Jerusalén: Patrós es la parte sur de Egipto; Etiopía corresponde al Sudán actual; Elam, al sudeste de Mesopotamia, se encontraba en lo que hoy es territorio de Irán; Jamat era una ciudad de Siria; Edom y Moab eran regiones al este del mar Muerto, y los hijos de Amón habitaban al este del río Jordán. El Señor llamará a su pueblo de los diversos lugares en los que vivían como extranjeros y les devolverá la Tierra Prometida.

Finalmente se indica que el regreso de los exiliados será un acontecimiento extraordinario (vv. 15-16), comparable al éxodo de los israelitas cuando salieron de Egipto (Éx 14). Este mismo tema ocupará un lugar destacado en la segunda parte del libro de Isaías (40-55).

Cántico de acción de gracias (12,1-6)

Con este cántico concluye la primera sección del libro de Isaías (1,1-12,6). Así como la liberación de Egipto se había celebrado con un cántico de alabanza y gratitud (Éx 15,1-18), el retorno de los deportados de Babilonia, descrito como un nuevo éxodo, se celebra con un salmo (cf. v. 2 y Éx 15,2).

El cántico se divide en dos partes: un canto de acción de gracias por la salvación obtenida (vv. 1-3) y un himno de alabanza en honor del Señor. El Señor se había enojado con su pueblo; pero ahora ha cesado su ira y ha dado paso al momento tan esperado de la consolación. El pueblo no tiene nada que temer. Al contrario, tiene que regocijarse y cantar, porque el Señor es su salvación y fortaleza, y en medio de él habita el Santo de Israel (v. 6).

En lo que respecta a la fecha de composición, este salmo es probablemente un epílogo litúrgico al libro del Emmanuel, redactado en tiempos del exilio. De todas maneras, en él reaparecen los temas característicos de la teología isaiana: la santidad de Dios y la confianza que se debe depositar en él.

II. ORÁCULOS CONTRA LAS NACIONES (13,1-23,18)

Profecías sobre las naciones extranjeras (13,1-23,18)

Con el cap. 13 se inicia una nueva sección en el libro de Isaías, cuyo principal contenido son los oráculos de catástrofes contra los pueblos extranjeros. Aquí se incluyen palabras de

juicio contra las naciones vecinas de Judá, aunque también hay una profecía contra Judá y Jerusalén (22,1-14) y un mensaje contra Sebná, un alto oficial del reino (22,15-25). La profecía contra Israel, el reino del Norte (17,1-11), se asocia con el mensaje contra Damasco, su aliado en la guerra siro-efraimita. Algunas de estas profecías provienen de diversos períodos de la época de Isaías (p. ej., 14,24-27; 17,1-11), mientras que otras han sido redactadas por sus discípulos, que recopilaron el material en diversos momentos de la historia de Judá.

Contrariamente a lo que se podría pensar, estos oráculos proféticos no fueron dirigidos a los pueblos o naciones que figuran como destinatarios del mensaje. Fueron pronunciados para Israel y leídos por Israel, sin perder de vista la relación del pueblo de Dios con los pueblos a que se alude en los textos. La razón de esta afirmación es muy simple: dirigir un oráculo del Señor a naciones que no compartían la fe bíblica ni el culto yahvista habría sido una tarea inútil.

La palabra hebrea *massá*, que inicia la sección, y que se ha traducido como «visión», «profecía» u «oráculo», designa algo sopesado con detenimiento y profundidad, no el resultado de una experiencia visual momentánea. Esta expresión no solamente introduce el mensaje de juicio contra Babilonia, sino toda la sección relativa a las naciones. Específicamente, el mensaje profético se refiere a las siguientes naciones:

- Babilonia (13,1-14,23)
- Asiria (14,24-27)
- Filisteas (14,8-32)
- Moab (15,1-16,14)
- Damasco y Efraím (17,1-14)
- Etiopía y Egipto (18,1-20,6)
- Babilonia (21,1-10)
- Duma (21,11-12)
- Arabia (21,13-17)
- Jerusalén (22,1-14)
- Sebná y Eliaquim (22,15-25)
- Tiro y Sidón (23,1-18)

Esta colección de oráculos es semejante a las que se encuentran en otros libros proféticos, p. ej., Jr 46-51 (LXX Jr 25,13-32,28); Ez 25-32; Am 1,3-2,6. El hecho de que en los libros proféticos se hayan conservado mensajes de juicio contra las naciones parece indicar que los profetas solían practicar este tipo de predicación. Un hecho tal no debe causar extrañeza, porque la palabra profética nace generalmente de situaciones históricas concretas, y por lo tanto su mensaje no solo tiene que ver con la vida política y social interna de la nación, sino también con los pueblos vecinos de Israel, especialmente con los imperios a los que estuvo sometido: Asiria, Babilonia, Persia, los reyes macedonios sucesores de Alejandro Magno y el Imperio romano. La posición de estos oráculos en el centro de los libros proféticos contiene

implícitamente una afirmación teológica: junto con la palabra que Dios dirige a su pueblo se encuentra una revelación sobre el resto de las naciones y sobre la humanidad entera.

Más que una manifestación de sentimiento nacionalista, esta serie de oráculos es la afirmación teológica de la soberanía y la justicia divinas: Dios dirige el curso de la historia, y esa actividad divina se revela no solo en Israel y Judá, sino también en los pueblos vecinos y frente a todo dominio humano (cf. Jr 2,15.27-29).

Los oráculos, que no se suceden según un orden cronológico, expresan ocasionalmente deseos de venganza que no están en consonancia con el espíritu de perdón y reconciliación propio del Evangelio. Ellos reflejan más bien los sentimientos y las concepciones teológicas de la época en que fueron redactados, cuando la necesidad de una retribución temporal se concebía como un elemento esencial de la justicia divina.

A pesar de esta limitación, los siguientes capítulos tienen una relevancia particular para los creyentes latinoamericanos. En un mundo donde el poderío militar es un criterio determinante en las relaciones entre las naciones, y en el contexto de una sociedad internacional que hace primar por encima de todo el poder económico, el libro de Isaías puede ser fuente de esperanza para los pueblos sometidos: la fe de los individuos y de los pueblos no debe fundarse en la fuerza de las armas, ni en el mero acrecentamiento de los recursos económicos, sino en la certeza de que el curso de la historia humana está en las manos de Dios, y que él intervendrá en el momento oportuno para traer paz y felicidad a su pueblo.

Mensaje contra Babilonia (13,1-22)

El primer mensaje de juicio a las naciones está reservado a Babilonia (13,1-22) y su monarca (14,1-23). La animosidad de la invectiva y de la crítica se revela en el tono severo de palabras como las siguientes: «Babilonia, hermosura de los reinos, gloria y orgullo de los caldeos, soportará la misma catástrofe que Dios envió a Sodoma y Gomorra» (13,19). Es decir, el juicio a esta nación se compara con la manifestación de la ira de Dios sobre aquellas dos antiguas ciudades (cf. Gn 19), tradicionalmente famosas por sus injusticias y pecados (Jr 23,13-14; Ez 16,44-52).

En tiempos de Isaías, Babilonia era una ciudad provincial que no sobresalía demasiado sobre el resto del imperio asirio, pero más tarde el rey Nabucodonosor (605-562 a.C.) la transformó y embelleció sobremanera. Por tanto, este poema es sin duda una composición de la época del exilio, que expresa los sentimientos de los exiliados frente a la potencia mundial que les derrotó y deportó. La vívida

descripción de la catástrofe forma parte de un género literario particular, que pone bien de relieve la seriedad de los juicios divinos.

El mensaje se puede dividir en varias secciones: después de una nueva presentación de Isaías como receptor de la palabra divina (v. 1), dos oráculos presentan a Babilonia como instrumento del Señor (vv. 2-3.4-5). Luego se añaden dos mensajes adicionales, en los que predomina el tema del «día del Señor» (vv. 6-8.9-16) y se indica que Babilonia será el instrumento de la ira divina contra Judá. La quinta y última sección (vv. 17-22) anuncia la inminente destrucción de Babilonia.

El mensaje profético es claro: a pesar de todo su poder y esplendor, Babilonia caerá finalmente ante el ataque fulminante de una nación enemiga, y esta caída se interpreta como una manifestación del «Día del Señor», que implantará la justicia divina. El cumplimiento de esta palabra profética se materializó con los triunfos de Ciro por el 538 a.C., cuando la ciudad fue destruida y abandonada.

Los medos (v. 17) pertenecían a una nación situada al noreste de Babilonia, que fue incorporada al imperio persa en el 550 a.C. Las referencias a Sodoma y Gomorra, que llegó a convertirse en proverbial, son frecuentes en el libro de Isaías (p. ej., 1,9-10) y denuncian con fuerza la conducta pecaminosa del pueblo.

El profeta se burla del monarca babilónico (14,1-23)

En el cap. 14 el profeta anuncia la restauración de Judá y el retorno de los deportados, luego de la destrucción definitiva de Babilonia (vv. 1-2). El pasaje pone de relieve la caída de su poderoso monarca (vv. 3-23). Los dos primeros versículos sirven de transición entre los caps. 13 y 14. La infidelidad del pueblo elegido es la causa primordial del castigo que posteriormente desembocó en el destierro: Dios mismo rechazará a su pueblo y hará que sea arrojado por un tiempo a una tierra impura. Pero después de castigar a su pueblo con el destierro, el Señor lo hará retornar a la tierra prometida, en un acto extraordinario de liberación. Las naciones paganas verán con admiración esta intervención divina y se sentirán impulsadas a aceptar la fe de Israel y adorar al verdadero Dios (cf. Is 2,2-3; 56,6-8; Zac 8,20-22; Hch 2,8-12; 6,5).

En el v. 4 comienza un canto de triunfo por la caída del rey de Babilonia, que se introduce con la palabra hebrea *mashal*, que abarca una variada serie de formas literarias. Al principio significaba probablemente «comparación», pero en otros contextos significa «proverbio, parábola, adivinanza o escarnio». Aquí significa algo así como «sátira». Babilonia se describe como una estrella caída, y tal vez por ese

motivo los LXX traducen el hebreo *mashal* por el griego *threnos* («lamentación»).

Los vv. 22-23 sirven de conclusión al poema y reafirman el anuncio contra el rey de Babilonia. La fraseología de este pasaje se asemeja a la utilizada en el libro del Éxodo para describir la liberación de la esclavitud en Egipto (Éx 14,13-14).

En el año 612 a.C., Babilonia sustituyó a Asiria como gran potencia política y militar, después de destruir la ciudad de Nínive, su capital. Este mensaje de juicio tiene probablemente como marco histórico inicial la destrucción de Jerusalén por los babilonios en el 587/6 a.C., y posteriormente una fecha cercana al 540 a.C., cuando los medos y los persas triunfaron sobre el imperio babilónico. La destrucción de Babilonia se interpreta teológicamente como una manifestación del «día del Señor», que es un tema importante en el libro de Isaías (p. ej., Is 2,11).

Aunque es probable que el texto se refiera a una intervención militar precisa (13,5), el «día del Señor» es descrito metafóricamente en términos cósmicos (cf. 13,13: «haré estremecer los cielos y la tierra se moverá de su lugar»). Lo que se anuncia es una serie de cataclismos universales que se desatarán contra Babilonia. Este anuncio se expresa en un lenguaje figurado que ejerció una fuerte influencia sobre el desarrollo y la teología de la literatura apocalíptica.

En el v. 4, el texto masorético (TM) incluye una palabra ininteligible (*madhebâh*), que el rollo de Isaías descubierto en Qumrán sustituye por *marhebâh* («arrogancia», «prepotencia», «frenesí»). Este término se asocia a su vez a la raíz *rhb*, que reaparece en el nombre de *Rahab*, uno de los monstruos del caos primitivo, personificación mítica de las aguas primordiales vencidas por el Dios de Israel en los días de la creación (cf. Sal 89,11; Job 9,13; 26,12).

En el transcurso del poema, el profeta compara al rey de Babilonia con «Lucero, hijo de la mañana» (v. 12), el cual, de acuerdo con las creencias de los antiguos pobladores de Canaán, era un dios antiguo que habitaba en un monte indeterminado al norte de Fenicia y había tratado de ponerse a la cabeza del panteón cananeo, en lugar de Baal. La sugestiva imagen del «hijo de la mañana», símbolo de la ambición de poder y del afán de conquista, sirve para poner en ridículo la vanidad y prepotencia del monarca babilónico, cuya caída repentina provocará la ruina de todo aquello que él representa. El mensaje del profeta es claro: como cayó Lucero caerá también el rey de Babilonia. Ezequiel, en su sátira contra el rey de Tiro (28,2-12), alude a un mito análogo. El tema recurrente es la condena de la ambición y el orgullo desmedidos, sobre todo en el ejercicio del poder.

La política de Babilonia (y más aún la de Asiria) procuraba eliminar toda posible resistencia mediante la deportación de poblaciones enteras a otras regiones del imperio, alejadas de su lugar de origen (cf. v. 17). Por eso toda la tierra, incluidos los cipreses y los cedros (v. 8), se alegran al ver la caída del poderoso monarca, cuyo desmesurado despotismo los hacía temblar. Esta alegría de la naturaleza puede relacionarse con la preocupación por la actual crisis de la ecología, provocada por la descontrolada explotación de los recursos naturales.

En este poema, muchas expresiones reflejan la satisfacción que produce la destrucción de Babilonia en los que habían sido oprimidos por aquel temible enemigo de Judá. Esta actitud revanchista encuentra un principio de explicación en los sufrimientos padecidos por las víctimas del asedio, de la invasión y del exilio. Pero no representa el trato que los creyentes, de acuerdo con el evangelio de Cristo, deben dar a sus enemigos (Mt 5,1-7.29).

Oráculos contra Asiria (14,24-27)

Esta nueva sección incluye mensajes condenatorios de Asiria, Filistea y Moab (14,24-16,14). Una vez más se pone de relieve la soberanía de Dios sobre las naciones paganas. El Dios de Israel interviene en la historia de la humanidad y utiliza a las naciones y a sus jefes para ejecutar sus designios y hacer cumplir su voluntad.

El primero de estos oráculos (14,24-27) afirma que el Señor quebrantará el poderío y la soberbia de Asiria. El tema de este mensaje profético ya se había iniciado en 10,5-34, y es probable que el contexto histórico del pasaje se relacione con las amenazas del rey asirio Senaquerib a Jerusalén en el año 701 a.C. Dios, y no Asiria, es quien gobierna la historia. Por tanto, la esperanza del pueblo elegido debe estar depositada en la capacidad del Señor para responder a las necesidades del pueblo, y no en el poderío humano. Para una mejor comprensión de este pasaje es conveniente leerlo junto con otros textos que también se refieren a la destrucción del imperio asirio (p. ej., Is 10,33-34; 17,12-14; 29,5-8; 31,5-9).

Advertencia contra Filistea (14,28-32)

El bloque de oráculos proféticos sobre (y no siempre contra) los pueblos extranjeros incluye no solo a los grandes imperios como Asiria y Babilonia, sino también a los menos poderosos vecinos de Israel. En el texto de Is 1-39, lo mismo que en Ezequiel 24-33 y en la versión griega (LXX) de Jeremías (25,13-32,38), constituyen el centro de la obra, y en libro de Isaías están estrechamente ligados al llamado «Apo-

calipsis» de 24-27. Por tanto, no se trata de un mero apéndice o complemento, sino que se refieren a esos pueblos por un doble motivo: porque la historia de Israel está inserta en la historia política, social y económica de esos pueblos, y porque el mensaje profético expone, según hemos visto, una teología del dominio universal de YHWH. En este gran escenario sociopolítico actúa el Señor, y la palabra profética ayuda a descubrir el sentido de sus acciones.

El pasaje de 14,28-32 está fechado en el año de la muerte del rey Ajaz (ca. 716 a.C.; cf. 2 Re 16,20; 2 Cr 28,27). En él se desalientan las perspectivas de paz futura para los filisteos. La muerte del monarca de turno no elimina la ejecución del juicio divino, que pronto se pondrá de manifiesto. Las alusiones a hechos concretos son más bien vagas, pero el oráculo prevé una invasión de la región filistea a partir del norte (v. 31), es decir, de donde vinieron los ejércitos asirios (cf. 20,1).

Por tanto, la «vara» hecha pedazos se refiere al rey de Asiria, posiblemente Sargón II, muerto en el 705. Los pobladores de las ciudades filisteas –Ascalón, Asdod, Ecrón, Gaza y Gat, situadas en la costa sur de Palestina– pensaban que con la muerte de aquel monarca terminaría la invasión asiria y quedaría superado el inminente peligro de verse sometidas, sin advertir que los descendientes del monarca los atacarían con más furor. El profeta les anuncia claramente que la alegría será pasajera, pues la intervención militar de Asiria será total y devastadora, como lo indica la referencia a la «raíz» y a «lo que aún quede de ti» (v. 30).

Los sucesores del rey asirio son designados con expresiones metafóricas: la «serpiente», la «víbora» y el «dragón volador» (v. 29). De acuerdo con la imaginación popular, este último era un animal fabuloso que habitaba en regiones desérticas (cf. 30,6).

Al final del oráculo se añade una palabra de aliento para Judá y Jerusalén. Esta palabra destaca la importancia que tenía para el profeta (y para Dios) el Templo de Jerusalén, erigido en el monte Sión (v. 32).

La suerte de Moab (15,1-16,14)

El pasaje siguiente está dirigido contra Moab, un reino situado al oriente del mar Muerto, enemigo tradicional de Israel. Como en los mensajes contra Babilonia, aquí se incluye una serie de profecías breves que se han unido en razón del destinatario común. Los cuadros llenos de vivacidad van de la descripción a la predicción, de la elegía a la comparación con el destino de Judá. Una parte de estos caps. coincide con Jr 48, que presenta una versión un poco distinta de los mismos hechos. También se encuentran puntos de contacto con

textos de otros profetas (p. ej., Is 25,10-12; Ez 25,8-11; Am 2,1-3; Sof 2,8-11). El pueblo invasor es Asiria, aunque también se ha pensado en una posible referencia a las tribus árabes que merodeaban por aquella región y la invadían periódicamente, hacia el 650 a.C.

El poema de 15,1-9 es una lamentación por la derrota sufrida a manos de un enemigo que no es identificado con precisión. El ataque perpetrado durante la noche dejó desoladas a las ciudades de Ar, Kir Bayit y Dibón. Las imágenes poéticas sugieren la idea de humillación y destrucción: «reducida al silencio» (v. 1), «toda cabeza rapada y toda barba afeitada» (v. 2), (v. 3), «mi corazón da gritos por Moab» (v. 5) y «las aguas de Dimón se llenarán de sangre» (v. 9).

En el segundo poema (16,1-5), escrito en forma de diálogo, el profeta invita a los habitantes de Moab a buscar refugio en Judá, cuyo reinado es estable, porque allí está «la carpa de David, un juez celoso del derecho y dispuesto a hacer justicia» (v. 5). Esta invitación podría situarse en el temprano período post-exílico, cuando Judá soñaba con recuperar sus antiguas posesiones, que en otro tiempo estuvieron sometidas a la dinastía davídica (2 Sm 8,2). Según el v. 1, Moab debe ganarse el favor de Judá enviándole corderos como tributo.

El tercer poema (16,6-12) contiene un oráculo de juicio, que continúa con el tema de la ira divina iniciado en 15,1-9. El pecado que más se condenan es la soberbia, arrogancia y altivez. En los vv. 13-14 se reafirma el mensaje condenatorio y se describe la amplitud de la devastación: los sobrevivientes serán pocos, muy pocos, casi nada.

Contra Damasco y Efraím (17,1-14)

La primera profecía de esta unidad está dirigida contra Siria, particularmente contra Damasco, su capital, y también contra Israel, caracterizado aquí como «la gloria de Jacob» (17,4). El contexto histórico del mensaje es probablemente la coalición siro-efraimita (cf. Is 6-8), que unió a Siria con Efraím (Israel) para oponerse militarmente a la política imperialista y expansionistas de Asiria.

Como Ajaz, el rey de Judá, no se incorporó a los planes antiasirios de sus vecinos, estos organizaron una campaña contra él. Sin embargo, no lograron expugnar la ciudad de Jerusalén, y la alianza militar siro-efraimita fue impotente para detener los avances del imperio: Siria fue conquistada por Asiria en el año 732 a.C., e Israel sufrió la misma suerte en el 721 a.C.

El poema contra Damasco e Israel (17,1-11) consta de tres estrofas (vv. 1-3.4-6.7-11). De Damasco se dice que dejará de ser una ciudad para convertirse en una ruina. De Israel se afirma que «disminuirá la gloria de Jacob» y que el resultado de la catástrofe será la des-

trucción total de la ciudad. La estrofa final incluye una serie de referencias al «día del Señor» (vv. 7.9.11) y señala con precisión el motivo fundamental del juicio divino: por haber olvidado al Dios de la salvación y no acordarse de la Roca del refugio (v. 10). Según este mensaje profético, la idolatría del pueblo es la causa fundamental de la ira divina.

Una vez más, Isaías presenta el juicio divino con las imágenes del «día del Señor». En esos contextos, el «día del Señor» representa la destrucción para las naciones paganas, pero será, al mismo tiempo, fuente de esperanza para Judá. En aquel día de juicio para las naciones y de restauración para Judá, el pueblo ya no se acercará más a los altares paganos ni se postrará ante las imágenes de los dioses de las naciones, sino que «mirarán al Hacedor y contemplarán al Santo de Israel» (v. 7), y la manifestación del juicio divino hará que el pueblo se convierta.

La nueva sección (vv. 12-14) incluye una profecía contra «esa multitud de pueblos» o «las naciones» (v. 12) y proviene de una etapa posterior en el ministerio del profeta. La invasión de los pueblos enemigos se presenta con imágenes de tormentas, y se alude probablemente a las recurrentes invasiones asirias a Palestina, que se llevaron a cabo por el año 701 a.C. (Is 36,1-21). La liberación hará que el pueblo recuerde la experiencia de la antigua salida de Egipto. El tema del éxodo forma parte una vez más de la estructura teológica fundamental del libro de Isaías.

Contra Etiopía y Egipto (18,1-20,6)

Con el cap. 18 se inicia una serie de mensajes relacionados con Etiopía y Egipto (18,1-20,6). El marco histórico de estos mensajes parece haber sido la llegada a Jerusalén de una delegación de diplomáticos etíopes, con el propósito de concertar con Judá una alianza antiasiria, ya que la crisis internacional provocada por el expansionismo de Asiria exigía una respuesta coordinada a las amenazas de invasión.

Durante los años 714-687 a.C. gobernó en Egipto la vigésima quinta dinastía de procedencia etíope, y ese período corresponde al reinado de Ezequías sobre Judá. En aquel contexto, el profeta Isaías debió prevenir al pueblo de Judá y a su monarca de los peligros que implicaba la alianza con Egipto. Etiopía comprendía entonces la región que se extendía al sur del río Nilo y sus afluentes, es decir, allí donde se encuentran las actuales Etiopía, Sudán y Somalia.

La primera sección (18,1-7) es una especie de respuesta afable del profeta a la delegación etíope, aunque él mantiene su constante perspectiva teológica respecto del conflicto inter-

nacional: Judá no debía incorporarse a la coalición contra Asiria, pues las alianzas con potencias extranjeras atraerían sobre su pueblo terribles consecuencias.

La referencia a la «tierra del zumbido de alas» (v. 1) es una posible alusión a las plagas de mosquitos e insectos, muy comunes en las regiones cercanas al río Nilo. Otros intérpretes asocian la expresión con las embarcaciones a vela, hechas con cañas de juncos, que navegaban raudamente por el Nilo. La «nación de elevada estatura y piel brillante» (v. 2) describe a los hombres de tez oscura y de gran estatura que habitaban en Etiopía y eran famosos por su fuerza y su destreza en el combate.

En los vv. 3-6 se anuncia en lenguaje figurado la gran batalla contra Etiopía. La destrucción que se avecina será total, pues los cadáveres de los caídos en la batalla no podrán ser enterrados (hecho que para los antiguos representaba una gran calamidad). En el v. 7 se repiten algunos temas del v. 2 y se anuncia la conversión de los etíopes al Señor. Paradójicamente, el juicio divino trae la salvación a esa comunidad.

Luego continúan los oráculos de juicio contra Egipto, debido a su pretensión de convertirse en aliado de Judá para detener la agresión de Asiria. Isaías rechaza sistemáticamente tales alianzas, fundado en su inalterable confianza en el poder del Señor para liberar y salvar a su pueblo en el momento preciso.

Las circunstancias históricas en las que se presentó este mensaje (19,1-15) son difíciles de identificar con certeza. Podrían relacionarse con los sucesos políticos, militares y diplomáticos que se llevaron a cabo al comienzo de la administración de los etíopes en Egipto, mientras Ezequías reinaba en Judá (Is 18,1-7), o quizá algunos años más tarde.

Después del título (v. 1a), el poema consta de tres estrofas. La primera pone de relieve la anarquía que se experimentará en Egipto cuando se produzca la intervención justiciera de Dios. El Señor llegará a Egipto montado en «una ligera nube» (v. 1b), y entonces los ídolos temblarán (v. 1b), el corazón de los egipcios desfallecerá (v. 1b), reinará la anarquía (v. 2), fracasarán los planes de las ciudades (v. 3) y los adivinos y hechiceros quedarán desorientados (v. 3). El Señor llegará a Egipto para entregarlo en «manos de un amo cruel» y reducirlo a la condición de servidor de un «rey violento» (v. 4), expresiones que pueden referirse a un monarca asirio, o bien a un nuevo faraón egipcio.

La segunda estrofa del poema insiste en la descripción de los desastres económicos (vv. 5-10). Como la economía de Egipto dependía en gran medida del río Nilo y de sus afluentes, el juicio divino destruirá el sistema de riego y fertilización de la tierra, que era el fundamento de su vida económica y social. La agricultura,

la pesca y la industria textil se verán severamente afectadas, pues faltará el agua del mar, el río se alejará y se secarán los canales de riego (vv. 5-6.9-10). La crisis tendrá dimensiones de catástrofe.

La estrofa final (vv. 11-15) critica con dureza a los funcionarios públicos incompetentes. En Egipto –un país célebre por sus sabios y por sus expertos consejeros (1 Re 4,20)– el faraón no tiene quien lo asesore con eficacia. El origen de esta confusión en el gobierno se debe a que «el Señor mezcló un espíritu de vértigo» entre los funcionarios egipcios, de manera que sus sabios aconsejan sin la sabiduría requerida. (Zoán, posteriormente llamada Tanis, estaba situada en el delta del Nilo, y Menfis se convirtió por un tiempo en la capital del antiguo Egipto.)

La sección siguiente (vv. 16-25) incluye otro mensaje sobre Egipto, que en esta ocasión está redactado en prosa. Son cinco anuncios proféticos (vv. 16-17.18.19-22.23.24). Un elemento distintivo de estos pasajes es la repetición de la expresión «en aquel tiempo» o «en aquel día» (vv. 16,18,19,23,24), que tradicionalmente en la Biblia se ha referido a la teología del «día del Señor» (cf. Is 13,6; Jl 1,15; Am 5,18-20; Sof 1,14-18). El primer oráculo es una amenaza a Egipto; el último es un anuncio de salvación para Egipto, Asiria e Israel. Entre estos dos extremos opuestos se sitúan los oráculos que apuntan al futuro reconocimiento de YHWH por parte de Egipto y Asiria y al rol de Israel «en medio de la tierra». En razón de estos anuncios, la profecía de Is 19,16-25 presenta rasgos atípicos y en cierta medida sorprendentes.

Hay un generalizado consenso en situar este pasaje en el período postexílico, quizá en el s. III a.C. Pero esto no impide que esté bien situado en el presente contexto, porque Asiria y Egipto habían sido enemigos de Israel en tiempos del primer Isaías. Sin embargo, un universalismo de tan amplias perspectivas no aparece en los escritos proféticos antes del Deuterocioisías.

La serie comienza con una palabra de burla hacia los egipcios. Los califica de «mujeres temerosas» ante la mano poderosa del Señor (v. 16) y añade que Judá será la fuente de sus temores (v. 17). Se trata de un oráculo de amenaza sin acusación ni juicio, fundado simplemente en el «plan que YHWH Seba'ot está trazando contra ellos». El sujeto de la amenaza es el Señor y el instrumento es «la tierra de Judá». La referencia a Judá como instrumento de Yahvé une los vv. 16-17 con 18-25, pero el contenido del plan divino es distinto: primero es de condenación y destrucción, luego será de reconciliación y salvación. La «mano» del Señor, símbolo de fuerza y de acción poderosa, también está presente en Éx 5,25; 9,11; 10,4;14,26-27; 16,20. Pero mientras que en el