

Roland Meynet

UN NUEVO MÉTODO PARA COMPRENDER LA BIBLIA:  
EL ANÁLISIS RETÓRICO

El título de este escrito es al mismo tiempo totalmente verdadero y totalmente falso. Verdadero, porque hasta ahora el análisis retórico (o *analyse structurelle*<sup>1</sup>) ha sido aplicado de manera sistemática sólo a relativamente pocos textos<sup>2</sup>, y sobre todo a textos breves, como los Salmos, pero mucho menos a libros enteros<sup>3</sup>. El método es nuevo también porque sólo desde hace pocos años conoce un desarrollo significativo. Además, todavía está en los inicios, en cuanto que pocos lo manejan con verdadera competencia. Sin embargo, es falso afirmar que el análisis retórico sea nuevo, porque sus inicios se remontan a la mitad del s. XVIII, con *De sacra poesi hebraeorum* de R. Lowth (1753), y sobre todo a principios del s. XIX, con las obras de J. Jebb y en particular de T. Boys, dos autores importantes que la mayoría de los exegetas, en cambio, no conoce<sup>4</sup>.

Otra puntualización obligada en relación al título: el análisis retórico, ¿es verdaderamente un *método exegetico*? Sería probablemente más exacto decir que es una de las operaciones, una de las múltiples etapas del trabajo exegetico, junto con la crítica textual, las investigaciones lexicográficas, con el análisis gramatical y sintáctico, con la historia del texto, con la determinación de los géneros literarios, etc. Esto, en cierto modo, relativiza su alcance, pero, por otra parte, le reconoce una importancia mayor. De hecho bajo este aspecto, el análisis retórico no es un método entre los otros, que se podría adoptar o ignorar, es una etapa indispensable de la investigación exegetica<sup>5</sup>.

Como todos los otros métodos exegeticos, el análisis retórico apunta a la comprensión de los textos. Esta comprensión parte de la convicción de que, para lograr tal

---

<sup>1</sup> Bajo este nombre, el método ha sido usado por diversos autores, entre los cuales: J. RADERMAKERS, *Au filde l'Évangile selon Saint Matthieu*, Heverlee-Louvain 1972 (trad. italiana: *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna 1974); ID., *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruxelles 1974 (trad. italiana: *Lettura pastorale del vangelo di Marco*, Bologna 1987); P. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981; cf también M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal – Paris 1984. Éste es también el título de la obra dedicada por mí a tal método: *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*, Paris 1989 (trad. italiana: *L'analisi retorica*, BiBi(B) 8, Brescia 1992).

<sup>2</sup> Cfr la bibliografía de A. DI MARCO, *Il chiasmo nella Bibbia. Contributi di stilistica strutturale*, Torino 1980; también la de R. MEYNET, *L'analisi retorica*, 281-290.

<sup>3</sup> Dignos de mención: A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1973; R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, RhBib 1 Paris 1988, I-II. (trad. italiana: *Il vangelo secondo Luca*, ReBib 1, Roma 1994); P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, ReBib 2, Roma 1995.

<sup>4</sup> Toda la primera mitad de *L'analisi retorica* está consagrada a la historia del nacimiento y del desarrollo del método, ilustrada con amplias citas de los principales autores.

<sup>5</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, 37s.

objetivo, es importante, más aún, indispensable resaltar la *composición* del texto. Es necesario ante todo establecerle los límites; exactamente como el lingüista intenta identificar los límites de las frases del corpus que estudia. Los libros bíblicos, en efecto, a excepción de los Salmos, no tienen en sí ninguna subdivisión indicada con títulos o tipográficamente (como la sangría para diferenciar los párrafos). El problema no es nuevo: todos los exegetas encuentran la misma dificultad al determinar el inicio y el final de las unidades literarias. Los dos únicos límites indiscutibles de un libro bíblico son el inicio y el final del libro; pero ¡dentro del texto también es necesario hacer divisiones! Se hace, comúnmente, de manera puramente empírica.

Y la exégesis histórico-crítica, que reina soberana desde hace un siglo, ha enseñado a considerar solamente pequeñas unidades, las «formas» (relatos de milagros, apotegmas, parábolas...). Nos ha habituado la mayoría de las veces a leer estas pequeñas unidades separadas las unas de las otras; porque, según ésta exégesis, los Evangelios (pero también los Profetas) son simples colecciones, más bien heterogéneas, de pequeñas unidades que circulaban en las comunidades primitivas y que un redactor (¡un coleccionista!) se decidió un día a compilar, sin una verdadera composición. El análisis retórico retiene en cambio que, aunque si se puede racionalmente suponer que relatos breves hayan podido circular al inicio, los evangelistas son verdaderos autores, que han organizado su material en composiciones muy estudiadas. El análisis retórico retiene<sup>6</sup> además que estas composiciones no obedecen a las reglas de la retórica greco-latina, sino a las leyes específicas de la retórica hebrea.

Pero basta ya de principios y generalidades. Los siguientes ejemplos hablarán solos. Partamos del inicio, es decir, de la unidad mínima, el segmento bímembre, o dístico.

No en	<b>mi arco</b>	HE CONFIADO	
y no	<b>mi espada</b>	ME HA SALVADO	(Sal 44,7).

El sólo hecho de que la misma cosa sea expresada dos veces, bajo dos formas diferentes, «dirige la mirada hacia un significado que puede existir solo “entre líneas” [...]. Sentir esto me orienta hacia la idea de una amenaza, diferente de todas sus concreciones, pero inseparable de ella»<sup>7</sup>. El lector podrá releer el conjunto del Sal 44 y verá como todo el poema, que comprende 28 dísticos (o segmentos bímembres) camina sobre dos pies desde el inicio al final. Y ésta es — según R. Lowth «el paralelismo de los miembros» — la característica fundamental de toda la poesía hebrea; de manera más amplia, el binarismo caracteriza toda la literatura bíblica. Las cosas se dicen siempre dos veces, porque la verdad no puede encerrarse en una sola afirmación, sino que se ha de leer ya sea en la interacción de dos afirmaciones complementarias, ya en la contraposición de dos opuestas.

<sup>6</sup> Cf R. MEYNET, «Pré-supposés de l'analyse rhétorique, avec une application à Mc 10,13-52», en *Exégèse et Herméneutique*. Comment lire la Bible?, C. Coulot ed., LeDiv 158, Paris 1994, 69-111.

<sup>7</sup> P. BEAUCHAMP, «Introduzione» a R. MEYNET, *L'analisi retorica*, 10.



.<sup>7</sup> *Decía* a los que fueron invitados una parábola,  
 .. observando como elegían los **PRIMEROS PUESTOS**,  
 . *diciendo* a ellos:

+<sup>8</sup> «CUANDO seas invitado a una boda por alguien,  
 - no te pongas en el **PRIMER PUESTO**,  
 : no se que haya otro invitado más digno que tú  
 :<sup>9</sup> y *quien ha invitado a ti* y a él venga y *te diga*:  
 . “Cédele el puesto!”.

= Entonces deberás con VERGUENZA ocupar el **ÚLTIMO PUESTO**.

-----<sup>10</sup> En cambio -----

+ CUANDO seas invitado,  
 - ve a ponerte en el **ÚLTIMO PUESTO**,  
 : para que viniendo  
 : *quien ha invitado a ti* *te diga*:  
 . “Amigo, sube **MÁS ALTO!**”.

= Entonces tendrás HONOR delante de todos los comensales.

–<sup>11</sup> Porque todo el que **SE EXALTA** **SERÁ HUMILLADO**,  
 – y quien **SE HUMILLA** **SERÁ EXALTADO»**.

La reescritura de este texto quiere demostrar cómo el versículo 10 es paralelo y opuesto en cada punto a los versículos 8-9; aunque con las variaciones necesarias para evitar un paralelismo demasiado mecánico. Se notará en el versículo 10 la oposición «descender» – «subir», así como la variación «más alto» (y no «al primer puesto», como nos esperaríamos), que preparan la oposición «exaltado» – «humillado» del versículo 11. Estos son los límites dados a este texto por casi la totalidad de las ediciones modernas de la Biblia. De hecho, para el lector occidental, heredero de los griegos y latinos, es normal que una parábola termine con la enseñanza que se saca, como hacen a menudo las fábulas de Esopo o de La Fontaine. El versículo 11 cumple tal función de maravilla. Sin embargo, no es así como los textos bíblicos se organizan. En efecto, el discurso de Jesús no está acabado. Hacerlo terminar en el versículo 11 sería como amputar al segmento siguiente su segundo miembro:

Si el Señor no construye la casa,  
 en vano se fatigan los constructores (Sal 127,1).

¡Todos ven que la frase no se ha acabado!

De hecho, después de haberse dirigido a los invitados en los versículos 7-10, Jesús se dirige ahora al «invitante»:

.<sup>12</sup> Decía a quien le había invitado:

+ “CUANDO ofrezcas una comida o una cena,  
 – *non invites* a **TUS AMIGOS, HERMANOS, PARIENTES, RICOS VECINOS,**  
 . no sea que también ellos *te inviten a cambio*  
 = y tú tengas la recompensa.  
 -----<sup>13</sup> Al contrario, -----

+ CUANDO des un banquete,  
 – *invita* a **POBRES, TULLIDOS, COJOS, CIEGOS;**  
 .<sup>14</sup> y serás DICHOSO *porque no tienen para corresponderte.*  
 = porque se te corresponderá **en la resurrección de los justos”.**

Aquí es también sorprendente el paralelismo entre los dos fragmentos (12b-e y 13b-e); a los cuatro términos de la enumeración de aquellos a los que no es necesario invitar responden los cuatro términos de la enumeración de aquellos a los que es necesario invitar. Nótese, como variación mayor, el añadido final «en la resurrección de los justos». La parábola es, por tanto, doble: se dirige, de manera complementaria, a todos, tanto a aquel que había invitado cuanto a aquellos que habían sido invitados. Y el versículo 11, «quien se exalta será humillado, y quien se humilla será exaltado», no es solamente la conclusión de la primera mitad de la parábola, sino que también, en cierto modo, la introducción de la segunda mitad. Si cada una de las dos mitades de la parábola es de composición paralela, el conjunto es de composición concéntrica. La «moraleja» o el proverbio que compendia el conjunto no se encuentra al final, en conclusión, si no en el centro; es el corazón, como la clave de interpretación. Por cuanto nos consta, únicamente la traducción del NT en hebreo moderno<sup>8</sup> no ha separado lo que Lucas ha unido; y ha titulado el conjunto de Lc 14,7-14 como «Lecciones de moral para el invitante y los invitados»<sup>9</sup>.

Tomemos ahora otro ejemplo, el texto indudablemente más conocido de todo el NT, el que los cristianos se saben de memoria y que recitan más a menudo, el Padre Nuestro (según Mt). Todos saben que esta oración comprende siete peticiones: cuando se recita a dos coros, se divide en dos partes inexactas, la primera comprende las tres primeras peticiones (que son con el «tú»), y la segunda comprende las cuatro últimas peticiones (que son con el «nosotros»):

<sup>8</sup> *Ha-Berit ha-Hadasha*, Jerusalén 1991<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Cambiando incluso el orden de los términos, indudablemente para llamar la atención del lector.

Padre nuestro que estás en el cielo,  
 + santificado sea *TU* nombre,  
 + venga a nosotros *TU* reino,  
 + hágase *TU* voluntad así en la tierra como en el cielo.

-----  
 = DaNOS hoy NUESTRO pan de cada día,  
 = perdona NUESTRAS ofensas como NOSOTROS perdonamos a los que NOS ofenden,  
 = y no NOS dejes caer en tentación  
 = y libranOS del mal.

Así nos lo presenta también el reciente Catecismo de la Iglesia Católica (nn. 2803-2806). Ciertamente no es errado notar la diferencia entre los pronombres de segunda persona singular en las tres primeras peticiones y los de primera persona plural en las cuatro últimas. Sin embargo, se trata de un único indicio de composición; existen otros, igualmente importantes. Al limitarse a un único indicio se corre el gran riesgo de que se escape la verdadera organización del texto, y que así se pierda mucho de su significado. Efectivamente, es necesario también notar que las tres últimas peticiones se refieren a la liberación de las cosas malas, «las ofensas», «la tentación», «el mal» (o «el malvado»); inversamente, «el pan» de la cuarta petición no es una cosa mala, sino una cosa buena, como las de las tres primeras peticiones, es decir «el nombre» (de Dios), su «reino», su «voluntad». Es evidente que, desde el punto de vista morfológico, la cuarta petición se relaciona con las tres últimas (en «nosotros»), pero desde el punto de vista semántico, se relaciona con las tres primeras (las cosas buenas). Por otra parte, la tercera y quinta petición son las únicas que terminan con una expansión, que, en griego, empieza con el mismo «como»: «*como* en el cielo así en la tierra» y «*como le* perdonamos a nuestros deudores» y constituye un bello marco para la cuarta petición, por decirlo así, la petición numéricamente central.

Pero esto no es todo, porque la cuarta petición se distingue de todas las demás en cuanto que sus dos miembros son estrechamente paralelos (en la traducción literal):

<b>El pan</b>	de nosotros	<i>cotidiano</i>
<b>da</b>	a nosotros	<i>cada día</i>

Al principio están los dos términos principales de la frase (el objeto directo y el verbo), seguidos de «de nosotros» y de «a nosotros», después los sinónimos «cotidiano» y «cada día».

Finalmente, cosa de no menor importancia, la petición del pan cotidiano es la que mejor se armoniza con el nombre de Aquel a quien se dirige la oración. De hecho, si se debiera poner delante de cada una de las tres primeras y de las tres últimas peticiones el nombre divino que más le conviene a cada una, sería obviamente «Nuestro *rey*» para la segunda petición («venga tu reino»), sería probablemente «Nuestro Dios» para todas las demás. En compensación, y con fuerte rigor de términos, sólo la petición central reclama el nombre de Padre: la experiencia común de todos los niños — al menos en aquella épo-

ca — es que el padre provee el pan cotidiano. Teniendo en cuenta la convergencia de todos estos indicios, no se impone ya una división bipartita, sino una organización concéntrica (cf. el siguiente esquema). Se podrá, entonces, meditar, indudablemente con mayor fruto, especialmente sobre las relaciones que pueden tener las peticiones que se corresponden, especularmente, desde cada parte de la petición central: por ejemplo, entre el «santo» nombre de Dios al principio y el «Mal» al final, sobre «reino» de Dios y sobre la «tentación» (del «Mal») que son, en el Evangelio, dos realidades en las que se «entra» o no se entra<sup>10</sup>; y, evidenciando el paralelismo de las dos peticiones encuadradas en el centro, se nos podrá preguntar en que consiste esencialmente «la voluntad» de Dios.

### EL PADRE NUESTRO DE MATEO (MT 6,9-13)

Ciertamente el lector habrá notado cómo la figura del Padre Nuestro se parece extrañamente a la forma del candelabro de siete brazos<sup>11</sup>. Este tipo de construcción no es una excepción en la Biblia, al contrario. Si un buen número de textos tiene una composición paralela, un mayor número todavía, sobre todo en niveles superiores de organización textual, tienen una construcción concéntrica<sup>12</sup>.

Padre	sea santificado	el NOMBRE	tuyo	
nuestro	venga	el reino	tuyo	
que	sea hecha	la VOLUNTAD	tuya	COMO en el cielo así en la tierra
		EL PAN	de nosotros	cotidiano
		DA	a nosotros	hoy
estás	perdona a	nosotros	las DUELAS	nuestras
		COMO nosotros perdonamos a nuestros deudores		
en los	y no hagas entrar a	nosotros	en tentación	
cielos	sino libra a	nosotros	del MAL.	

<sup>10</sup> «El que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él» (Lc 18,17; cf también Lc 18,24-25 y 23,42).

<sup>11</sup> El mismo texto que describe el candelabro (Ex 25,31-37; = 37,17-22) es un bello ejemplo de construcción concéntrica. (cf el análisis en R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole? Analyse «rhétorique» de l'Évangile de Lc 1-9 et 22-24*, Paris 1979: vol. A, 135-137; vol. B, planche 1; ID., «Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc», en *NRTh* 103 (1981) 696 s.

<sup>12</sup> También en el tercer Evangelio, cuyo autor sin embargo se retiene generalmente de cultura griega y no hebrea; cf R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca*, 728-730.

El análisis retórico, se ha visto con el ejemplo anterior, es indispensable para analizar textos breves, las perícopas (es decir, las unidades mínimas de recitación, como el relato de un milagro, una parábola, un pequeño discurso), y sobre todo para establecerles los límites. Sin embargo, su mayor aportación se encuentra en los niveles superiores, el de los conjuntos de perícopas que constituyen las secuencias (y las subsecuencias), el de los conjuntos de secuencias que forman las secciones (y las subsecciones) y finalmente el libro en su totalidad. Sin descender a los detalles de cada perícopa de Mc 10,35-52 y de Mt 20,20-34, será suficiente mostrar como cada evangelista ha utilizado medios diferentes para elaborar una construcción globalmente similar.

El hecho más significativo es que el primer pasaje comienza con una pregunta, «¿Qué queréis que yo haga por vosotros?» (v. 36), que será retomada al final del último pasaje «¿Qué quieres que yo haga por ti?» (v. 51). Estas dos preguntas casi idénticas, que constituyen una «inclusión», tienen la función de señalar que todo el texto que incluyen forma una unidad y que los tres pasajes que lo componen se deben leer en conjunto. Los personajes con los que Jesús se relaciona deben, por tanto, tener algo en común: efectivamente, Santiago y Juan quieren «sentarse» a derecha e izquierda de Jesús (v. 37) y a la salida de Jericó, el hombre que Jesús encuentra no es solamente ciego, sino que «está sentado junto al *camino*» (v. 46). Que este particular sea importante está demostrado en la evidencia del final del pasaje, porque, una vez curado de la ceguera, él «le *seguía* por el *camino* (v. 52). En respuesta a la petición de los dos discípulos, Jesús dice: vosotros no sabéis lo que pedís» (= «vosotros no veis», como sugieren la experiencia común y también muy probablemente un juego de palabras entre los dos verbos griegos); y el maestro se emplea en abrirles los ojos sobre las condiciones que deberán respetar para obtener lo que piden, «beber el cáliz» y «ser bautizados con el bautismo» de la Pasión.

En el centro del conjunto está el discurso dirigido a todo el grupo de los Doce (vv. 42-46a). Jesús empieza desde lo que ellos bien conocen (el «Vosotros sabéis bien» del v.42, que se opone al «Vosotros no sabéis» del v. 38), es decir, la sabiduría del mundo (v. 42), a la cual Él opone su propia sabiduría (v. 45); en el centro, finalmente, (v. 43) está la ley que ellos deberán observar (que recuerda el «Porque todo el que se exalta será humillado, y quien se humilla será exaltado» de Lc 14,11). Con este ejemplo queda claro como no es necesario introducir artificialmente un sentido «espiritual» en la curación del ciego de Jericó, que no sería si no una curación corporal. El propio Evangelio lo indica: la ceguera del ciego reclama la ceguera de Santiago y de Juan, y también la de los otros diez que «se indignan» contra los dos hermanos (v. 41), ¡probablemente por que cada uno de ellos se ha presentado como candidato al puesto de honor!



Mc 10,35-52

<sup>35</sup> Y PARTEN HACIA él *Santiago y Juan*, los **hijos de Zebedeo**, diciéndole: «Maestro, queremos que tú nos hagas lo que te **pidamos**». <sup>36</sup> Él les dice:

«¿**QUÉ QUERÉIS QUE YO HAGA POR VOSOTROS?**».

Le respondieron: <sup>37</sup> «Concedéndonos **SENTARNOS** en tu gloria uno a tu derecha y uno a tu izquierda». <sup>38</sup> Jesús les dijo: «**VOSOTROS NO SABÉIS** lo que **pedís**. ¿Podéis beber el cáliz que yo bebo, o recibir el bautismo con el que yo soy bautizado?». Le respondieron: «Podemos». <sup>39</sup> Y Jesús dijo: «El cáliz que yo bebo también vosotros lo beberéis, y el bautismo que yo recibo también vosotros lo recibiréis. <sup>40</sup> Pero **SENTARSE** a mi derecha o a mi izquierda no es mío concederlo; es para aquellos para los que ha sido preparado».

<sup>41</sup> Al oír esto, los otros diez de indignaron con *Santiago y Juan*.

<sup>42</sup> Llamándolos a sí, les dice Jesús:

«**VOSOTROS SABÉIS** que los que son considerados jefes de las naciones ejercen la dominación sobre ellas, y sus grandes ejercen el poder sobre ellas. <sup>43</sup> Entre vosotros no sea así, sino que quien **QUIERA** ser grande entre vosotros se haga vuestro siervo <sup>44</sup> e quien **QUIERA** ser el primero entre vosotros sea el esclavo de todos. <sup>45</sup> **El Hijo del hombre** de hecho no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su propia vida en rescate de muchos ».

<sup>46</sup> Y fueron a *Jericó*.

Y mientras PARTÍAN-fuera de *Jericó*, él, sus discípulos y una muchedumbre considerable, **el hijo de Timeo**, Bartimeo, **CIEGO**, **ESTABA SENTADO** junto al camino, **pidiendo** (limosna). <sup>47</sup> Éste, al oír que era Jesús Nazareno, comenzó a gritar y a decir: «¡**Hijo de David**, Jesús, ten piedad de mí!». <sup>48</sup> Muchos le reprendían para callarle, pero él gritaba más fuerte: «¡**Hijo de David**, ten piedad de mí!». <sup>49</sup> Entonces Jesús se paró y dijo: «¡Llamadlo!». Y llamaron al ciego diciéndole: «¡Ánimo! levántate, te llama!». <sup>50</sup> Él, arrojando su manto, saltando vino donde Jesús. <sup>51</sup> Entoces Jesús le dice:

«¿**QUÉ QUIERES QUE YO HAGA POR TI?**».

Y el ciego a él: «Rabbuní, que recobre la vista!». <sup>52</sup> Y Jesús le dijo: «Vete, tu fe te ha salvado ». E inmediatamente recobró la vista y prese **LO SEGUÍA** por el camino.

Mateo tiene el mismo montaje (Mt 20,20-34), pero lo ha realizado con otros medios retóricos. Más allá de los que se han evidenciado hasta ahora, Marcos ha utilizado lo que podríamos llamar un asta para unir los tres pasajes de su construcción (como se usa un asta para mantener juntas las tiendas): de hecho, Santiago y Juan son llamados «hijos de Zebedeo», al principio del primer pasaje (v. 35) y el ciego es llamado «hijo de Timeo» al inicio del tercer pasaje (v. 46)<sup>13</sup>; a su vez, Jesús mismo se ha llamado «hijo del hombre» (v. 45: tal apelativo indica aquel que triunfará, pero después de haber pa-

<sup>13</sup> Único entre los sinópticos, Marcos menciona el nombre del ciego de Jericó, como si hubiese tenido que hacerlo por la necesidad de su construcción literaria.

sado a través de la pasión), es llamado «hijo de David» por el ciego (vv. 47 y 48). El texto de Mt 20,20-34 está limitado por la misma inclusión formada por peticiones análogas a aquella de Marcos; esto indica también la relación entre los pasajes extremos retomando el verbo «sentarse», pero sin emplear la misma asta que Marcos. En efecto, sabemos que, en el primer Evangelio, no hay un solo ciego que Jesús cura saliendo de Jericó, sino dos. Y los exegetas se han preguntado por mucho tiempo quien entre Marcos o Mateo refiere la auténtica verdad histórica.

La razón de una diferencia tal es de orden retórico (es necesario añadir que Mateo ama duplicar los personajes): mientras Marcos habla de los «hijos del Zebedeo», Mateo los hace llamar por su madre «mis dos hijos» (Mt 20,21), después, al inicio del pasaje central, no se dice, como en Mc 10,41 que «los otros diez se indignaron con Santiago y Juan», si no «con los dos hermanos» (Mt 20,24), como, naturalmente, se trata seguidamente de «dos ciegos» (Mt 20,30). Con este ejemplo se ve bien la utilidad del análisis retórico, porque aporta los medios para leer en conjunto los textos que, con una gran diversidad de medios, han sido escritos para ir en conjunto<sup>14</sup>.

Marcos y Mateo, como acabamos de ver, han integrado su relato del ciego, o de los dos ciegos, de Jericó en un montaje de tres pasajes; es por tanto obvio preguntarse por lo que el tercer Evangelio ha hecho con el pasaje paralelo. Lucas no reproduce el episodio de los hijos del Zebedeo; en compensación ha combinado el relato del ciego de Jericó (18,35-43) con el de Zaqueo, pasaje que le es propio (19,1-10)<sup>15</sup>. Los dos relatos se desarrollan en Jericó; Zaqueo «intentaba *ver* quien era Jesús» pero no puede a causa de su baja estatura y en este sentido se parece al ciego; ambos al final serán «salvados». Pero el punto más importante es fijar los límites de la composición de la secuencia en la cual Lucas ha integrado su relato del ciego. Aquí bastará trazar la figura a grandes líneas. La secuencia comprende siete pasajes (de nuevo una especie de candelabro de siete brazos):

---

<sup>14</sup> Para ulteriores detalles sobre estos dos montajes de Marcos y Mateo, cf R. MEYNET *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, ReBib 9, Bologna 2006, 117-138.

<sup>15</sup> Cf. R. MEYNET *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, 138-144.

---

+ Jesús anuncia su destino a los discípulos	<i>que no entienden</i>	18,31-34
= cerca de Jericó,	el <b>hijo de David</b> salva a un ciego	18,35-43
= en Jericó,	Jesús salva a un hijo de Abrahán	19,1-10
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Parábola del <b>rey</b> y de las minas</span>		19,11-28
= por el Monte de los Olivos,	Jesús es entronizado sobre un asno	19,26-36
= por del Monte de los Olivos,	Jesús es aclamado como <b>rey</b>	19,37-40
+ Jesús anuncia el destino de Jerusalén	<i>que no ha entendido</i>	19,41-46

---

No es obviamente el caso aquí de descender a los detalles<sup>16</sup>. Baste hacer notar algunas de las simetrías más fuertes. El ciego del segundo pasaje llama a Jesús «*hijo de David*», como los discípulos del penúltimo pasaje lo aclaman diciendo «Bendito el que viene, el *Rey*, en el nombre del Señor» (solo Lucas emplea el apelativo de «*Rey*», en ocasión de las Palmas); en compensación, en ambos pasajes existe quien quiere hacer callar sea al ciego que a los discípulos. Como, en la parábola central, los conciudadanos del hombre de elevado nacimiento que dicen: «no queremos que este *reine sobre nosotros*». Del mismo modo en el que, como Jesús anuncia en el primer pasaje, el Hijo del Hombre (que está destinado a recibir la gloria real) será rechazado y al final asesinado por sus conciudadanos.

En cuanto a Zaqueo, se parece a los siervos del rey de la parábola central: se arrepiente y «da» sus bienes, como los buenos siervos han hecho fructificar sus minas. De la misma manera que los discípulos del quinto pasaje, que, en un don redoblado como el de Zaqueo, extienden sus mantos ya sea sobre el asno ya sobre el camino del rey. Al final de la secuencia, Jerusalén sufrirá una suerte parecida a la de los enemigos del rey en la conclusión de la parábola central. Este ejemplo muestra bien cómo el centro de una construcción es su clave de interpretación. No es que sea el pasaje más importante, como se tendía a veces a pensar; la clave de una caja fuerte no es más «importante» que las joyas que contiene. La clave, con la que se cierra (como una parábola, que es siempre enigmática, que esconde el significado) permite también abrir, sin forzar la caja fuerte ni el texto.

Concluiremos nuestra excursión con la visita a uno de los más bellos monumentos del NT, y quizá, de toda la literatura: el famoso capítulo 15 de Lucas. Se le suele llamar «Las tres parábolas de la misericordia», es decir, la parábola de la oveja perdida, la de la dracma perdida y finalmente la del hijo pródigo. Ahora bien, el hecho es que, mientras se considere este texto formado por tres parábolas, se nos prohibirá apreciar un

---

<sup>16</sup> Cf. R. MEYNET, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, 282-315; Id., *Il vangelo secondo Luca*, ReBib 7, Bologna 2003, 665-711.

aspecto importante de su lógica. Efectivamente, cuando Jesús se dirige a los escribas y a los fariseos que lo critican porque come con los publicanos y con los pecadores, no les dice *dos* parábolas, sino *una* parábola (15,3). Será necesario esperar hasta el comienzo de la parábola del hijo pródigo para reencontrar una segunda frase de introducción: «Dijo» (15,11). Hay que tomarse en serio a Lucas y considerar que la parábola de la oveja y de la dracma perdidas y después reencontradas es una sola y única parábola. Y una parábola doble, como la del grano de mostaza que un *hombre* echó en su huerto y de la levadura que una *mujer* introdujo en tres medidas de harina (Lc 13,18-21). Como esta última parábola, la primera parábola doble de Lc 15 pone en escena primero a un hombre, y después a una mujer. Ni siquiera al lector más desatento se le pasará notar que las dos mitades de la parábola (4-10) son perfectamente paralelas entre ellas, como intenta evidenciar el esquema reproducido más adelante. Sin embargo, se notará una primera diferencia: el final del versículo 5 y el inicio del versículo 6 no tienen equivalente en la segunda parte del versículo 9. Es verdad que la escena del hallazgo de la dracma es menos espectacular que la de la oveja: ¡y el pastor jadeante que lleva en las espaldas la oveja encontrada cogiéndola por las patas ha inspirado a pintores y escultores como no lo ha hecho la mujer con su monedita entre el pulgar y el índice! La segunda diferencia es que el final del versículo 7 no se retoma al final de la segunda parte de la parábola; es un modo de focalizar el conjunto, no sobre los «pecadores» arrepentidos, sino sobre los «justos que no necesitan de conversión»; la palabra «justos» aparece solo en este punto del texto. ¡No se debe olvidar que, en efecto, los destinatarios de la parábola no son «los publicanos y los pecadores», si no «los fariseos y los escribas» (v. 2 a)!

Pero hay aún queda una diferencia que generalmente escapa al lector. Se trata de los lugares donde oveja y dracma se han perdido: la oveja se pierde «en el desierto» (v. 4), mientras que la dracma se pierde en «casa» (v. 8); una se pierde lejos, la otra cerca. Por decirlo con otras palabras, aunque no haya salido de casa, al contrario que la oveja que se ha perdido en el exterior, lejos, en el desierto, la dracma se ha perdido exactamente igual. Y he aquí que esto no está sin relación con la segunda parábola, también parábola doble, porque pone en escena dos hijos. El menor, de hecho, se había perdido «en un país lejano», como la oveja; en cuanto al mayor, aunque no haya salido nunca de la casa paterna, como la dracma, de igual manera se ha perdido, es pecador, porque, como los fariseos y los fariseos, critica al que come con los pecadores. Con este ejemplo vemos que, cuando dos unidades literarias parecen similares en cada punto, es necesario buscar la diferencia, porque con toda probabilidad ésta es pertinente. Al contrario, cuando dos unidades literarias no parecen tener ningún punto en común, hay que buscar las semejanzas, porque permitirá comprender mejor las relaciones que contiene. Sobre los dos hijos, parecen opuestos en cada aspecto, y sin embargo, se asemejan extrañamente. A pesar de su arrepentimiento, el menor todavía no ha entendido lo que significa ser hijo, porque ha previsto concluir su propio discurso con estas palabras: «Trátame como a uno de tus *asalariados*» (15,19). El padre no le dará tiempo para proferir una

blasfemia de ese tipo. El mayor no es menos, porque se considera también un esclavo: «Mira, *yo te sirvo* desde hace muchos años...» (15, 29). Mientras el padre ha hecho preparar el ternero cebado, no sólo para el hermano sino también para él, éste osa decir: ¡«Y tú no me has *dado* nunca un cabrito» (15,29)! Como el hermano menor, que constataba, cuando se encontraba en la miseria, que «ninguno le *daba*» (15,16).

+ <sup>1</sup> Todos los *PUBLICANOS* y los *PECADORES* se acercaban a él para escucharlo  
 : <sup>2</sup> pero los *FARISEOS* y los *ESCRIBAS* murmuraban *diciendo*:  
 + «Éste, a los *PECADORES* recibe y con ellos come».  
 : <sup>3</sup> Dijo a *ELLOS* esta parábola *diciendo*:

:: <sup>4</sup> «¿*Qué hombre* de vosotros teniendo cien ovejas y se le pierde de ellas una sola,  
 .. no deja las noventa y nueve en el *DESIERTO* y busca la perdida hasta encontrarla?  
 -----  
<sup>5</sup> Encontrándola,  
 se la pone en las espaldas muy contento, <sup>6</sup> va a casa,  
 llama a los amigos y vecinos, *diciendo*:  
  
 = *Alegraos conmigo*,  
 \* porque he encontrado mi oveja perdida.  
 -----  
 - <sup>7</sup> Así, os digo:  
 = *habrá más alegría* en el cielo  
 \* por un solo *PECADOR* que se convierta,

que por noventa y nueve **JUSTOS** que no necesitan conversión.

:: <sup>8</sup> O ¿*qué mujer*, si tiene diez dracmas y se pierde una dracma, una sola,  
 .. no enciende la lámpara y barre la *CASA* y busca atentamente hasta encontrarla?  
 -----  
<sup>9</sup> Encontrándola,  
 llama a las amigas y vecinas, *diciendo*:  
  
 = *Allegraos conmigo*,  
 \* porque he encontrado mi dracma perdida.  
 -----  
 - <sup>10</sup> Así, os digo:  
 = *habrá alegría* delante de los ángeles de Dios  
 \* por un solo *PECADOR* que se convierta».

Desde hace tiempo se ha notado que la historia de los dos hijos no está acabada: no se sabe, efectivamente, si, al fin de cuentas, el mayor aceptó la invitación del padre y si fue a compartir la comida de la fiesta común. La parábola permanece abierta, porque se

dirige, como la primera, a aquellos que, como el hijo mayor, se creen justos («no he trasgredido nunca un mandamiento tuyo»: 15,29) y que no sólo rechazan frecuentar hombres que siguen considerando pecadores a pesar de su conversión, sino que critican a Jesús que come con ellos. Esta apertura es el signo de la propuesta, de la invitación que Jesús les hace, como el padre de la parábola.

La iconografía se ha complacido siempre en representar la oveja perdida, olvidando normalmente la dracma; en la mayor parte de las representaciones de la segunda parábola, se ve al padre que acoge entre sus brazos al hijo menor. El hijo mayor no figura, o como mucho, es relegado a una esquina oscura. Ahora bien, de los dos hijos, él es el principal; aquel a quien el mayor representa es el destinatario de Jesús y del evangelista. ¿Por qué, entonces, es tan concienzudamente quitado de en medio, no solo en la iconografía sino también en nuestras imágenes mentales? Sin duda porque el lector prefiere inconscientemente identificarse con el personaje que da buena imagen, con el que era pecador, ciertamente, ¡pero que ha retornado! En cambio, es al fariseo al que se dirige Jesús.

Después de un ejemplo así, ¿es necesario concluir? Ciertamente no, sino para decir que hay todavía mucho que descubrir en el tesoro de la Sagrada Escritura y que el análisis retórico no es probablemente una clave que se deba descuidar.

Traducción: Emilio López Navas

© *Studia Rhetorica*, per la presente traduzione

[17.12.2006]