

## CAP. III

### Aproximación teológica – bíblica a Apocalipsis 13, 11-18

Un presupuesto fundamental que debe ser considerado al momento de afrontar esta perícopa, es el contexto general del capítulo XIII; ya que la segunda bestia, de cuya acción nos hablan estos versículos, existe y actúa en función de la primera bestia surgida del mar, y ésta a su vez, es servidora del dragón del cual ha recibido la fuerza, el trono y el poder. Por tanto, ya desde el inicio vemos el aspecto paralelístico entre la Fuerza del Bien (La Trinidad Divina), y esta fuerza del mal que también se presenta en forma trinitaria, igual pero contrapuesta a Dios, sinonímica pero al mismo tiempo, antitética.

#### 1. Movimiento literario del texto

11 Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων.

12 καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἑθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

13 καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων,

14 καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν.

15 Καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἢ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ [ἵνα] ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσωσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν.

16 καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δώσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν

17 καὶ ἵνα μὴ τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.

18 Ἴδτε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

La conjunción *καὶ*<sup>76</sup> con la cual inicia la perícopa, conecta directamente con cuanto se ha venido diciendo en la narración y pone en relación la primera bestia con esta segunda visión (*εἶδον ἄλλο*) pues siempre se trata de una bestia (*θηρίον*)<sup>77</sup> aunque con características externas particulares<sup>78</sup> que la diferencian de la primera y con una actividad bien definida, ya que es evidente que la aparición de esta segunda bestia es en función directa de la primera (*πρώτου θηρίου*), de la cual aparece como servidora fiel, pues ejerce su misma autoridad (*ἐξουσίαν*) y su objetivo es lograr que la tierra y sus habitantes (*τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας*) adoren (*προσκυνήσουσιν*)<sup>79</sup> la primera bestia.

Un segundo momento en el recorrido narrativo<sup>80</sup> inicia cuando se comienza a describir cuanto es capaz de realizar esta bestia, haciendo signos (*ποιεῖ...* en presente)<sup>81</sup> con consecuencias claras (*ἵνα*), sea en el ámbito cosmológico (*πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν*), sea en el ámbito antropológico (*πλανῶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς*), aunque ambos campos de acción son vistos en función a la primera bestia,<sup>82</sup> de la cual se ha construido una imagen.

---

<sup>76</sup> Es evidente la función coordinante de este *καὶ* dentro de la narración; cada versículo, excepto el 18, inicia con un *καὶ* y está presente 20 veces en el texto. Por otra parte, es evidente que el desarrollo literario de este segundo cuadro corre paralelo al primero; hay un paralelo entre 13, 1 y 13, 11.

<sup>77</sup> Con el uso de la conjunción y la conjugación en aoristo del verbo *ὀράω* se da relieve al aspecto narrativo del texto que ubica al lector en un pasado remoto pero muy probablemente con perspectiva de presente y con un sentido escatológico. Cf. M. Zerwick, «Aoristo complexivo», en *El Griego del Nuevo Testamento*, 253-255. La relación y la continuidad entre ambas figuras son claras también por la presencia del adjetivo indefinido *ἄλλο* que aparece 17 veces en todo el libro del Apocalipsis, y en las cuales siempre se utiliza para distinguir una realidad de la anterior precedente.

<sup>78</sup> Esta bestia intenta parecerse al Cristo Mesías (*ὅμοια ἄρνιῶ*) y busca de demostrar su potencia persuasiva (*κέρατα δύο... καὶ ἐλάλει ὡς δράκων*). Sería interesante profundizar sobre el uso y significado que el autor del Apocalipsis hace de *ἄρνιον* como título cristológico, aunque aquí es aplicado a la segunda bestia surgida de la tierra.

<sup>79</sup> *προσκυνήσουσιν* es un futuro indicativo activo, que complementado con la conjunción causal o consecutiva *ἵνα* viene a indicar una cosa que no necesariamente debe suceder, pero que como consecuencia de una situación, podría perfectamente acaecer. Por esta razón el verbo en futuro se puede interpretar en sentido lógico y no en sentido temporal.

<sup>80</sup> Continúa la presencia de la conjunción *καὶ* y de la conjugación de los verbos en presente, lo cual indica una acción habitual o repetida, o tendente a un fin determinado.

<sup>81</sup> El verbo *ποιέω* aparece 3, 200 veces en los LXX, y un considerable número de veces se usa en relación con la actividad de Dios en la creación del mundo y el hacer de Cristo que actúa la Palabra de Dios contra las fuerzas negativas. Por esta razón, el verbo *ποιέω* está relacionado estrechamente con la esfera humana, ya que en el hacer creador de Dios a través de su Palabra está presente el mundo y el hombre. Sin embargo, en este caso es aplicado al obrar de la bestia.

<sup>82</sup> Es interesante ver cómo el autor lleva hacia delante la narración usando los verbos principales en presente (*πλανῶ*, *ἔχει*), y en aoristo (*ἔδόθη*, *ἔζησει*).

La parte central del texto es ocupado por la imagen de la primera bestia (τῆ εἰκόνι τοῦ θηρίου), que recibe vida de la segunda bestia<sup>83</sup> de tal modo que pudiera hablar<sup>84</sup>; luego, la bestia hace que todos los habitantes de la tierra<sup>85</sup> lleven tatuada sobre la mano derecha o sobre la frente, una marca (número o nombre de la bestia), y sólo quien tenga esa marca podrá realizar actividad comercial.

La parte final del texto está centrado sobre la sapiencia<sup>86</sup> necesaria para poder descifrar el número humano de la bestia (ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν); constituye prácticamente una invitación a la asamblea a ejercer la sabiduría.

## 2. Variantes Textuales

Después de este breve recorrido literario, marcado fuertemente por el género narrativo-apocalíptico de texto, hacemos una pequeña reseña al aspecto de la crítica textual<sup>87</sup> para luego presentar una posible traducción que responda a cuanto se ha dicho hasta este punto.

Al versículo 11 encontramos cuatro problemas textuales aunque no muy significativos para cualquier variación en la traducción:

Ⓐ En el <sup>47</sup> y en *pc* se ha cambiado la desinencia del verbo ἀναβαῖνον del acusativo al nominativo ἀναβαίνων. Ⓑ En el minúsculo 2377 del siglo XIV y en <sup>k</sup> no aparece el adjetivo δύο. Ⓒ en <sup>47</sup> y en el código latino *gig* el verbo λαλέω aparece en tiempo presente y no en imperfecto.

En el versículo 12 encontramos:

Ⓐ En los manuscritos 1611, (2329), *pc*, *lat*, *sy<sup>h</sup>*, *bo*; *Ir<sup>lat</sup>*, que en vez de leer ποιεῖ lo lee en imperfecto ἐποιεῖ. Ⓑ También el siguiente ποιεῖ es trans-

<sup>83</sup> Le fue concedido a la segunda bestia de dar aliento a la estatua; el pasivo tercera persona singular ἐδόθη hace constatar que la segunda bestia en sí misma no tiene poder, todo cuanto logra hacer le es concedido de una fuerza superior a ella: se piensa a un pasivo Divino.

<sup>84</sup> El verbo ποιείω acompañado del verbo λαλέω (en los v. 15-16 conjugados al subjuntivo) indican el campo de acción de la bestia que negativamente intenta imitar la efectividad de la Palabra de Dios en Cristo y su acción en la historia; su falsedad puede ser descubierta a partir de lo que pretende con su hablar que denota su finalidad demoníaca: una actividad idolátrica. «Hablar» y «hacer» están en mutua correspondencia y pueden ser interpretados como una expresión polar hebrea para indicar la totalidad o integralidad de la acción en el ámbito humano.

<sup>85</sup> También aquí sobresale la mentalidad hebrea porque para indicar una totalidad usa el figura literaria del merismo, según la cual, la totalidad se divide en dos; en este caso: «pequeños y grandes», «ricos y pobres», «libres y esclavos».

<sup>86</sup> Se utilizan dos sustantivos para indicar la sabiduría de quien debe descifrar el número de la bestia: σοφία y νοῦς, sabiduría y entendimiento.

<sup>87</sup> Como es de presuponer, las variantes textuales son aquellas ya presentadas por Nestle-Alland en *Novum Testamentum Graece*<sup>27</sup>.

formado al imperfecto en los códigos 051. 1611. 2329. 2351. 2377.  $\varrho^k$  a  $vg^{cl}$  y  $sy^h$ . © La expresión ἵνα προσκυνήσουσιν cambia la desinencia por el subjuntivo προσκυνήσωσιν en los códigos 051 y en  $\varrho$ , y por el infinitivo προσκυνεῖν en los códigos  $\mathfrak{D}$  a  $vg$ ; pero la lectura actual es apoyada por los manuscritos  $\mathfrak{S}^{47}$ , A, B, 2053 (S. XIII). 2351(S. X) y  $pc$ .

Al versículo 13 encontramos las siguientes variantes textuales:

Ⓐ En los códigos 051,  $pc$ , lat y bo, el primer ποιεῖ se lee en imperfecto ἐποίει, y en los códigos 1006,  $pc$ , sa (versión saídica),  $bo^{mss}$  e  $Ir^{lat}$ , el mismo verbo es conjugado en futuro ποιήσει. Ⓑ La frase ἵνα καὶ πῦρ ποιῆ es presentada en orden inverso 2 3 1, y καταβαίνειν se lee con desinencia -νη en los códigos 2377 y en  $\varrho^k$ . © La frase es traspuesta a 4, 1-3 en los códigos  $\mathfrak{D}$ , P, 051, 2329,  $al$ ,  $sy$ . Ⓓ Finalmente, la preposición εἰς es cambiada por ἐπὶ en los códigos  $\mathfrak{S}^{47}$ , 2377 y en  $\varrho^k$ .

En el versículo 14 se presentan las variantes:

Ⓐ Después de καὶ πλανᾷ, los códigos 051, 2377 y  $\varrho^k$  agregan τοὺς ἑμοὺς. Ⓑ El relativo ὃς es leído como un nominativo neutro singular (ὅ) en los códigos  $\mathfrak{D}$ , 1006, 1611, 1841, 2053, 2329, 2351, 2377, en  $\varrho^k$  y a  $vg$ ; © El ἔχει es leído en imperfecto (εἶχεν) por los códigos 1006, 1841, 2351, 2377,  $\varrho^k$ ,  $vg^{ms}$  y el  $sy^h$ ; Ⓓ La palabra τὴν πληγὴν es omitida en los códigos ( $\mathfrak{D}$ ), 2377 y en  $\varrho^k$ ; Ⓔ La frase τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν es leída en el orden καὶ ἔζησεν ἀπὸ τῆς μαχαίρης por los códigos 2351, 2377.

El versículo 15 presenta las siguientes variantes textuales:

Ⓐ En lugar del artículo masculino αὐτῷ, dativo leen en femenino αὐτῇ los códigos A y C; Ⓑ Apoyan la lectura αὐτῷ los códigos  $\mathfrak{S}^{47}$ ,  $\mathfrak{N}$ , 051,  $\varrho^k$  y el  $sy$ ; © El subjuntivo aoristo ποιήσῃ es leído en futuro indicativo ποιήσει en los códigos  $\mathfrak{N}$ , 2329, 2351,  $al$   $vg^{mss}$ ; Ⓓ Ponen ἀποκτανθῶσιν ante ἵνα<sup>88</sup> los códigos 051, 1, 1854  $al$ ; Ⓔ Al contrario, suprimen incluso el ἵνα los códigos  $\mathfrak{N}$ , 1611, 2351, 2377, el  $\varrho$  y  $vg^{st}$ ; Ⓕ Pero los códigos A, P, 1006, 1841, 2329, 2344  $al$  apoyan el texto editado; Ⓖ Los manuscritos A, 1 y  $al$  sustituyen el dativo τῇ εἰκόνι por el acusativo τὴν εἰκόνα.

Al versículo 16 Nestle-Aland resalta los siguientes problemas textuales:

Ⓐ Los códigos  $\mathfrak{N}^2$ , (1854), 2329,  $pc$ ,  $vg$  y  $co$  leen el presente indicativo ποιεῖ como un futuro (ποιήσει); en cambio, es leído como un imperfecto (εποίει) en los códigos 1611 y en  $pc$ . Ⓑ El subjuntivo δῶσιν es leído como

<sup>88</sup> Aunque la crítica textual no está plenamente convencida de la autenticidad de esta conjunción.

un δωσῶσιν en los códigos 2377 *al*,  $\varrho^k$ ; en cambio en los códigos 051<sup>c</sup>, 2329 *pc* se lee como subjuntivo aoristo δώσῃ (1, 2053: σει); y en 1841<sup>vid</sup> *pc* es cambiado completamente el verbo, ya que leen λάβωσιν; © La palabra χάραγμα se lee con desinencia diversa (χάραγματα) en los códigos  $\varrho^{47*}$ , 051, 2351, 2377,  $\varrho^k$  y en sa (versión saídica). Ⓓ La palabra τὸν μέτωπον del acusativo es pasado al genitivo neutro plural τῶν μετώπων en los códigos  $\varrho^{47}$ , 046, 051, 1854,  $\varrho^A$ , latt.

El versículo 17 presenta tres variantes textuales:

Ⓐ Al inicio del versículo omiten el καὶ los códigos  $\mathfrak{N}^*$ , C, 1611, *al*,  $vg^{mss}$ , sy, co; Ir<sup>lat</sup>, Prim; Ⓑ El subjuntivo medio δύνηται es leído como el presente medio δύνεται en los códigos 051 y en  $\varrho$ ; pero apoyan el subjuntivo los códigos  $\varrho^{47}$ ,  $\mathfrak{N}$ , A, C. 1841, 2351 *al*. © La frase τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου presenta diversas variantes: los códigos C, θ, *Pc*, a  $vg^{ww}$ , sy e Ir<sup>lat</sup> leen τοῦ ὀνοματος τοῦ θηρίου; los códigos  $\varrho^{47}$ , *pc*, *gig*,  $vg^{cl}$ , *Bea* leen ἢ τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου. Los códigos  $\mathfrak{N}$ , *pc*,  $vg^{ms}$  y co leen τοῦ θηρίου ἢ το ὄνομα αὐτοῦ. Aumenta aún más el código 2329 (S. X) que lee: ἐπὶ τοῦ μετωποῦ τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου. Sin embargo, confirman la lectura del texto editado los códigos A, 051,  $\varrho$ ,  $vg^{st}$ .

Y finalmente en el versículo 18 se presentan las siguientes variantes:

Ⓐ En 18c el καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ es omitido por los códigos  $\varrho^{47}$ ,  $\mathfrak{N}$ , *pc*,  $sy^{ph}$ , y sa (versión saídica). Ⓑ Entre ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ y εξακόσιοι los códigos ( $\varrho^{47}$  + δὲ) C, 051, 1006, 1611, 1841, 1854, 2053, 2329, 2344,  $\varrho^A$  y sa (versión saídica) agregan ἐστιν; los códigos que apoyan el texto editado son:  $\mathfrak{N}$ , A, 2377 y  $\varrho^k$ ; © La frase numérica εξακόσιοι ἐξήκοντα ἕξ ha sufrido diversas variantes en diferentes testimonios textuales: el adjetivo cardinal plural εξακόσιοι cambia la desinencia en εξακόσιαι y es leído así en el código  $\mathfrak{N}$ ; en cambio es leído εξακόσιαι δέκα ἕξ en los códigos C e Ir<sup>mss</sup>; el código 2344 (S. XI) lee εξακόσιαι ἐξήκοντα πέντε; los códigos P, 1006, 1841, 1854, 2053<sup>vid</sup>, e *al*, leen εξακόσιαι ἐξήκοντα ἕξ. En cambio, los manuscritos que confirman la edición escogida son: A (  $\chi\zeta\zeta$   $\varrho^{47}$ , 051 y  $\varrho$ ); Ir Hipp.

### 3. Traducción y Exégesis

Habiendo ya considerado el movimiento literario, radicalmente influenciado por el género narrativo propio del Apocalipsis, y habiendo visto panorámicamente el problema de las variantes textuales en los manuscritos frecuentemente citados para optar por una edición, ahora hacemos un tenta-

tivo de traducción y el análisis exegético<sup>89</sup> de estos versículos, deteniéndonos particularmente en el significado y en la misión de la segunda bestia.

11 Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων.

*Y vi otra bestia subiendo [que ascendía] de la tierra, y tenía dos cuernos iguales a un cordero y hablaba como un dragón.*

El adjetivo ἄλλος es usado con mucha frecuencia por el autor del Apocalipsis, y generalmente lo emplea para señalar una nueva escena (7,2; 8,3; 10,1; 18,1; 20,1), distinguir una realidad de la precedente pero no propiamente en sentido de diversidad.<sup>90</sup> Desde este punto de vista, la presencia de ἄλλο en el versículo indica que esta segunda bestia no es idéntica ni diversa de la primera, sino, distinta; comparte una misma estructura simbólica de tipo teriomorfo,<sup>91</sup> está a su servicio pero se distingue por su origen: esta bestia viene de la tierra.

θηρίον: En el Apocalipsis este término aparece 38 veces, y en todas las recurrencias<sup>92</sup> denota una fuerza negativa; es negativa incluso la semántica del término, ya que en el uso que hace el autor del Apocalipsis, se ve un claro contraste entre θηρίον y el término ζῶον ya que el primero se aplica sólo a los animales en contraposición al hombre, y el segundo se aplica a todos los animales, excepto a las bestias feroces, incluyendo al hombre como ser viviente.<sup>93</sup> Por otra parte, θηρίον es también llamada “el falso profeta” (16, 13; 19, 20; 20, 10) que claramente lleva el papel que el autor le ha asignado.

Muchos autores ven un contacto literario con Daniel 7, 2-17 donde aparecen cuatro bestias<sup>94</sup> de los cuatro puntos cardinales y agitan las aguas del mar; éstas son cuatro reyes que se levantan de la tierra (7, 17)<sup>95</sup> pero surgen de las aguas agitadas del mar (7, 3).

<sup>89</sup> Para la exégesis vamos a considerar la relación que existe entre este texto con el Antiguo Testamento, particularmente con la profética post-exílica, y con la tradición apocalíptica judía.

<sup>90</sup> Cf. F. Büchsel, «ἄλλος», *TDNT*, 264.

<sup>91</sup> En la estructura simbólica de tipo teriomorfo, el P. Vanni hace resaltar los siguientes sustantivos que son frecuentemente usados en todo el libro del Apocalipsis: ζῶα, ἀρνίον, λέων, ἀετός, ἀχρίδες, δράκων, θηρίον, ἵππος, βᾶτραχος, σκορπίος, ὄφις, κύων, ὄρνις. Cf. U. Vanni, *L'apocalisse*, 38-40

<sup>92</sup> 36 veces se utiliza para referirse a la bestia que surge del mar y una sola vez indica la bestia que sube de la tierra. En 6, 8 el término aparece en plural para designar bestias feroces como instrumento de muerte junto a la espada, la carestía y la peste.

<sup>93</sup> Cf G. Biguzzi, «La Terra da cui sale la bestia di Ap 13, 11», en *Atti del VI Simposio di Efeso su San Giovanni Apostolo*, 12-13.

<sup>94</sup> אַרְבַּע חַיּוֹת : «... cuatro bestias...»

<sup>95</sup> מִלְּכִיּוֹת יִקְוּמוּן מִן־אֲרָצָא : « ... reyes que se levantarán de la tierra.»

En la mitología judía, por su parte, encontramos la existencia de un monstruo llamado Behemoth, que fue separado de Leviatán en el quinto día de la creación y le fue asignada la tierra como lugar de su demora,<sup>96</sup> mientras que a Leviatán le fue asignado el mar.

La identidad de esta segunda bestia es problemática, aunque es claro su aspecto escatológico-antagonista; muchos la han visto como representación de una institución que promovía el culto imperial, más precisamente podría tratarse del sacerdocio greco-romano, aunque muy poco se conoce de los sacerdotes en los cultos imperiales, lo que se puede decir es que entre los años 29 AC y 26 DC había un sacerdote responsable del culto imperial en Asia, quien tenía en título de ἀρχιερεὺς θεᾶς Ῥώμης Αὐτοκράτορος Θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ (el gran sacerdote de la diosa Roma y del emperador César augusto, el hijo de dios).<sup>97</sup>

ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς: La primera cosa que se evidencia es el paralelo directo con 13, 1 que describe el modo en el cual aparece la primera bestia: ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίου ἀναβαῖνον; mar y tierra complementan una totalidad geográfica. La tierra se ve como el escenario de la actividad humana, por lo cual no se puede decir que su lugar de proveniencia sea negativo. La bestia no viene, sino que asciende<sup>98</sup> de la tierra (ἀναβαῖνον) para operar en la misma tierra.

δύο ὅμοια ἀρνίω καὶ ἐλάλει ὡς δράκων: La primera bestia presenta diez cuernos como rasgo morfológico que es común a esta segunda; sin embargo, varía el simbolismo numérico<sup>99</sup> y la especificación ὅμοια ἀρνίω, la cual causa perplejidad porque es un símbolo cristológico que viene aplicado a una figura que denota fuerza negativa.<sup>100</sup> En los textos apocalípticos los dos cuernos no se interpretan sólo en cuanto al aspecto cuantitativo, aunque en nuestro caso se puede entender fácilmente que la radical diferencia numéri-

<sup>96</sup> Ya este enfoque pone en contacto esta bestia del mar con la tradición enoquiana o apocalíptica tal como se testimonia en 1<sup>a</sup> Enoc 60, 7.11.24; 4<sup>a</sup> Esdras 6, 47.54; 2<sup>a</sup> Ap. De Baruc 29, 6.

<sup>97</sup> Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 755-756.

<sup>98</sup> El verbo usado no es adecuado a los complementos de lugar que modifica; sin embargo, viendo más ampliamente se puede descubrir que el uso que el autor del Apocalipsis hace de ἀναβαῖνω es el de indicar la acción de aparecer para actuar en el espacio en el cual se ha aparecido ( Cf. Ap. 4,1; 7, 2; 9,2; 10,1ss; 11, 7.12; 12, 18ss; 16, 13-14; 17, 8; 20, 1-3; 8-9; 13, 11).

<sup>99</sup> El simbolismo numérico, según el P. Vanni, encuentra en el Apocalipsis un espacio muy amplio, pero para interpretarlo es necesario conocer la creatividad con que es usado por el autor un material que de todas formas ha adquirido del ambiente cultural en el cual ha escrito; por lo tanto, no se puede ver la simbología numérica como algo fijo en su significado, sino más bien, ubicarla siempre en el contexto dentro del cual es usado. Cf. U. Vanni, *L'apocalisse*, 52-54.

<sup>100</sup> Efectivamente, se trata de un «adjetivo de semejanza» con el cual se expresa que alguno es poseedor de una cosa similar a la de otro. Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, 194, nota 1.

ca de cuernos entre la primera y la segunda bestia indica la sumisión de ésta a aquella primera.

En relación con la profética, los dos cuernos pueden verse como una alusión a Dn 8, 3, donde simbolizan los reinos medos y persas y que son presentados como antagonistas a Dios. Muchas veces los cuernos han significado «poder» y «autoridad» o también naciones poderosas (Zac 1, 18.21), el poder de una nación en particular (Jr 48, 25) o de futuros reyes (Ez 29, 21; Dn 8, 8<sup>101</sup>).

Es problemático decir que los corderos (en contraste con los carneros) no tengan los cuernos; por tanto debe ser interpretado desde el punto de vista simbólico, y aquí el autor podría usar ἀρνίον (cordero) para resaltar el contraste con «dragón»<sup>102</sup>, y contraponer la fuerza negativa con el Mesías-Cordero. Finalmente, con respecto hablar<sup>103</sup> como un dragón, decir que se podría referir no tanto al tono o sonido emitido, sino al contenido de lo que habla que seguramente será de carácter negativo; en este contexto muchos ven una correspondencia con Mt 7, 15 donde Jesús habla de falsos pastores como lobos vestidos de ovejas<sup>104</sup>.

12 καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἔθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

*Y ejerce toda la autoridad [el poder] de la primera bestia en su presencia, y hace que la tierra y aquellos que en ella habitan [que tienen casa en ella] adoren la primera bestia, de la cual fue curada la herida de su muerte.*

τὴν ἐξουσίαν: Los poderes de la primera bestia estaban basados en la autoridad que le había sido otorgada por el dragón (v. 2), y esta bestia a su vez, otorga autoridad a la segunda; de esta manera tenemos una trilogía de autoridad, es un enfoque trinitario que se presenta como alternativo a la Trinidad divina.

<sup>101</sup> Aquí el profeta presenta la figura de un carnero con dos cuernos, el cual simboliza al imperio Persa: «...וְלֹא קָרְנִים אֵיל אֶחָד עִמָּד לְפָנַי». La LXX traduce אֵיל como κριός que sería carnero; en cambio nuestro texto está utilizando ἀρνίον: «Cordero», que tiene una mayor connotación teológica-cristológica que carnero u oveja (πρόβατος).

<sup>102</sup> Cada vez que encontramos en el Apocalipsis el vocablo δράκων siempre se refiere al demoníaco (Ap. 12, 3.4.7.9.13.16-17; 13, 2.4.; 16, 13; 20, 2).

<sup>103</sup> El verbo λαλέω hace complemento con el verbo ποιέω; aquí se introduce un nuevo principio hermenéutico para los oyentes ya que se puede hablar de un λαλέω positivo-divino (Ap. 1, 12; 4, 1; 10, 3.4.5.8; 17, 1; 21, 9.15) y un λαλέω negativo que produce muerte y destrucción (Ap. 13, 15-18). Ambos λαλέω son escuchados por los oyentes, pero interpretados diversamente.

<sup>104</sup> Prácticamente es ésta la función que el autor da a la segunda bestia: es el falso profeta que se presenta exteriormente como igual al «cordero», pero que en realidad actúa en función a la primera bestia.



ποιεῖ: El verbo indica una acción directa por parte del ἄλλο θηρίον. El autor cambia el tiempo de los verbos principales usados en los v. 12 (ποιεῖ κατοικοῦντάς προσκυνήσουσιν<sup>105</sup>) y 18 (ἐστίν ἔχων)<sup>106</sup> del pasado al presente, con lo cual produce una narración más vivaz<sup>106</sup>, pero a la vez indica la actualidad del poder de la bestia; ésta actúa siempre en presente, su poder y su autoridad son constantes en el tiempo.

ἐνώπιον αὐτοῦ: literalmente «ante él...» ἐνώπιον más genitivo debe tomarse literalmente como «en la presencia de...», en este caso, de la primera bestia, y es lógico porque la primera bestia no fue enviada de una manera activa.

Esta construcción prácticamente expresa un modismo semítico<sup>107</sup> y seguramente ha sido formulada por el autor en antitesis a la manera en que esta preposición es normalmente usada en el Apocalipsis en referencia a Dios.<sup>108</sup>

καὶ ποιεῖ τὴν γῆν [...] ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον: expresión de la reacción de la tierra y de sus habitantes ante el poder de la bestia; es un efecto de tipo cultural (προσκυνήσουσιν), por lo cual se ve claramente que la bestia busca de reorganizar el sentido de la vida y de la historia de los hombres a partir del lugar en el cual éstos habitan (τὴν γῆν)<sup>109</sup> y presentarles una opción alternativa a aquella del Reino de Dios; desde este punto de vista es interesante ver cómo se presentan características que la hacen asemejarse a la realidad divina: la trinidad Dragón – primera bestia – se-

<sup>105</sup> Si aunque el verbo προσκυνήσουσιν es un futuro indicativo, activo, se debe recordar que en griego el futuro más que un tiempo, es un modo y por ello se emplea a menudo, para expresar voluntad o posibilidad, y por lo tanto se puede traducir como un presente. Cf. M. Zerwick, *El Griego del Nuevo Testamento*, 277.280.

<sup>106</sup> Esto no hubiera sido posible si se hubiera mantenido el imperfecto que se leía en los códigos 1611, (2329), *pc*, *lat*, *sy*<sup>h</sup>, *bo*; *Ir*<sup>lat</sup> tal como lo hemos visto en las variantes textuales.

<sup>107</sup> La misma construcción se encuentra en 13, 14 donde la segunda bestia realiza los signos en presencia de la primera, y también es aludido en 19, 20 donde se dice que el falso profeta realizaba los milagros delante de la bestia.

<sup>108</sup> ἐνώπιον más genitivo se usa principalmente en el Apocalipsis en expresiones como ἐνώπιον τοῦ θεοῦ «Ante Dios» (3, 2; 8, 2; 9, 13; 11, 16; 12, 10; 16, 19; 15, 4); ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ «delante del trono de Dios» (1, 4; 4, 5.6.10; 7, 9.11.15; 8, 3; 14, 3; 20, 12); ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου «delante del que está sentado en el trono» (4, 10); ἐνώπιον τοῦ κυρίου «delante del Señor» (11, 4); ἐνώπιον τοῦ πατρός μου «delante de mi Padre» (3, 5); y ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου «delante del Cordero» (5, 8; 7, 9; 14, 10).

<sup>109</sup> La frase τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας en el Apocalipsis aparece sólo esta vez; las frases más características son: «Los habitantes de la tierra» (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς: 3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,8; 13,14; 14,6; 17,2; 17,8) y «La tierra entera» (ὅλη ἡ γῆ: 3,10; 12,9; 13,3; 16,14). Por parte de los estudiosos hay dos tendencias al buscar una explicación a su presencia en este versículo: una que ve una mano que traiciona el estilo joaneico, y otra que ve un deliberado y sutil paralelo con 12, 12 donde se habla de οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. «Los cielos y aquellos que en ellos moran.»

gunda bestia; se ve que la acción precisa de la segunda bestia es similar a aquella del la del Espíritu de Dios aunque ésta se presente con la apariencia del Cordero (δύο ὅμοια ἀρνίῳ), su misión es la de proclamar ante los hombres y procurar la adoración por parte de éstos; pero lo hace de una manera violenta<sup>110</sup>, primero buscando de convencer con signos y prodigios, y después obligando a los hombres bajo amenazas de marginación y de muerte.

13 καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων,

*Y hace grandes signos, a fin que también hiciera aún descender fuego del cielo sobre la tierra, delante de los hombres,*

ποιεῖ σημεῖα μεγάλα: Es la primera de cuatro combinaciones entre ποιεῖ y σημεῖα<sup>111</sup> presentadas por el Apocalipsis<sup>112</sup> las cuales siempre indican el resultado de una acción personal, y por tal motivo dichos signos están directamente relacionados a los sujetos que los realizan<sup>113</sup>, y esto es aún más explicitado por la presencia de la cláusula final ἵνα<sup>114</sup> καὶ πῦρ ποιῆ... Ya de una antigua tradición apocalíptica, en las predicciones de la venida de varias figuras negativas escatológicas (falsos mesías, el falso profeta, el antagonista escatológico), frecuentemente se espera que realice señales y maravillas para desviar a las personas<sup>115</sup> y para responder a esta expectativa, el autor del libro del Apocalipsis realza este detalle con respecto a la segunda bestia, elemento que subraya su función profética negativa.

<sup>110</sup> Esta actitud prepotente se expresa incluso en el hecho que el verbo προσκυνήσουσιν es un indicativo, futuro activo, y por lo tanto, también se puede interpretar como un imperativo; sería diferente si se hubiera mantenido el subjuntivo que leen los códigos 051 y εϛ, porque entonces la adoración a la primera bestia, perfectamente se hubiera podido interpretar sólo como un simple deseo de ésta segunda, pero sin repercusiones drásticas o negativas contra los hombres que no hubieran aceptado dicha adoración.

<sup>111</sup> El vocablo σημεῖον aparece siete veces en el Apocalipsis; tres veces al singular (12,1.3; 15,1) asociado con tres figuras: La mujer vestida de sol (12,1); el dragón (12, 3) y con el septenario de las copas (15, 1); en los tres casos, el vocablo σημεῖον tiene la función de ser notado (ᾧφθη y εἶδον). Luego, cuatro veces al plural (13,13.14; 16,14; 19,20) de los cuales dos se refieren directamente a la ἄλλο θηρίον (13, 13-14) y el tercero se refiere a unos πνεύματα δαιμονίων (16,14). Si aunque estas recurrencias están relacionadas con la acción de las bestias, al final en 19, 20 aparece de nuevo el vocablo, pero esta vez en el contexto del juicio a las dos bestias.

<sup>112</sup> Se presenta también en 13, 14 (τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι); 16, 14 (...ποιοῦντα σημεῖα.); 19, 20 (ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα).

<sup>113</sup> Cf. H. Rengstorf, «σημεῖον», *TDNT*, 245.

<sup>114</sup> En este caso, se trata de un resultado real que sobre pasa los confines clásicos de ἵνα. Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica*, 391.

<sup>115</sup> Para esta temática se puede perfectamente ver: en la Tradición Apocalíptica *Ascensión de Isaías* 4,10; *Apocalipsis de Elías* 3, 5.15; *Apocalipsis de Daniel* 13, 3.13; *Apocalipsis de Esdras* 4, 26-27. En el Nuevo Testamento Mc 13, 21-23; Mt 24, 23-25; en la literatura extra-bíblica se puede ver: *Apocalipsis de Pedro* 2; *Hechos de Pedro* 12; Tertuliano *De Anima* 50,2; Hipólito *Haereses* 528,2; Orígenes *contra Celso* 2, 50; 6, 45. Justino *Diálogo con Trifón* 35, 5.

πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ... El motivo del fuego que cae del cielo a la tierra<sup>116</sup> como «juicio divino» se encuentra en Ap. 20, 9, donde el fuego cae del cielo y destruye el grande ejército que ha rodeado Jerusalén. Pero en realidad es un motivo frecuentemente presente en el AT y en la literatura judía temprana<sup>117</sup> donde se encuentran historias de un hombre de Dios que ora y hace bajar el fuego del cielo para que consuma los sacrificios (Lv 9, 24; 1ª Cr. 21, 26; 2ª Cr. 7, 1; 1ª Reyes 18, 38; 2ª Reyes 1, 10.12.14; 2ª Mac. 2, 10). La misma actitud ante esta idea de fuego se encuentra también en algunos pasajes del NT (Lc 9, 54) aunque en el Apocalipsis esta idea (πῦρ) está mucho más acentuada ya que aparece como un elemento asociado con su esfera trascendente; así tenemos en 1, 14 y en 2, 18 que los ojos de la figura del “hijo del hombre” tienen ojos como de fuego (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός); igualmente en 10, 1 los pies del ángel semejan columnas de fuego (οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός); y en 4, 5 ante el trono de Dios se encuentran siete lámparas de fuego (ἑπτὰ λαμπάδες πυρός); y siempre en ámbito positivo, en 8, 5 el ángel “llenó el incensario del fuego del altar y lo arrojó hacia la tierra (ἄγγελος [...] ἐκ τοῦ πυρός τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν). Por otra parte, el vocablo πῦρ resulta un elemento característico de la descripción de las plagas en la sección de las trompetas (8, 7.8; 9, 17.18) y es instrumento de tormento para aquellos que sirven a la idolatría (14, 10; 16, 8). La prostituta será destruida en el fuego (ἐν πυρί: 17, 16; 18, 8.9.18) y se convierte en el medio para el castigo definitivo para las dos bestias en 19, 20 y para el diablo en 20, 10; para la muerte y el Hades en 20, 14 y finalmente, para todo aquél que no está inscrito en el libro de la vida en 20, 15. La segunda muerte es llamada «ἡ λίμνη τοῦ πυρός» en 20, 14. por tanto, es evidente que el único servicio que el maligno hace del fuego se presenta sólo aquí en 13, 13.<sup>118</sup>

καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν: Es un movimiento de la zona trascendente hacia la zona típica del hombre (ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων<sup>119</sup>). La tierra está presente en la descripción de los grandes signos del capítulo 12 y del capítulo 13. En

<sup>116</sup> A menudo entendido como un relámpago, tal como aparece en 4ª Esdras 4, 16.

<sup>117</sup> Basta ver en Gen 19, 24; 2ª Reyes 1, 10.12.14; Sirácide 48, 3; Job 1, 16; Salmo 11, 6; Lamentaciones 1, 13; Ezequiel 38, 22; 39, 6.

<sup>118</sup> Sin embargo, también es justo notar que en el NT el fuego es el símbolo que expresa la «ira» de Dios tal como se lee en Lc 9, 54; 17, 29; Ap. 20, 9.

<sup>119</sup> Esta expresión aparece sólo otras dos veces en NT: Lc 12, 9; 16, 15. por su parte, ἀνθρώπος es usado en el Apocalipsis con dos sentidos; uno en sentido positivo referido a Cristo en 1, 13 y en 14, 14. Se encuentra la misma connotación positiva en 4, 7 refiriéndose al tercer viviente, y en 21, 17 emplea μέτρον ἀνθρώπου para indicar cómo se debe medir la muralla de la Nueva Jerusalén. Se usa en sentido negativo cuando lo asocia con la esfera demoníaca: 8, 11; 9, 4.5.6.7.10.15.18.10; 13, 14.15.

el Apocalipsis, el verbo καταβαίνειν está siempre asociado a ἐκ τοῦ οὐρανοῦ<sup>120</sup> pero sólo en 13, 13 se dice cual es el destino concreto de ese fuego: εἰς τὴν γῆν, que como símbolo indica la zona habitada por los hombres. Es probable que mediante el movimiento de descenso, el autor dé la misma importancia, sea al lugar del origen del fuego, como al lugar de su destinación.<sup>121</sup>

14 καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν.

*Y desvía aquellos que habitan [tienen casa] sobre la tierra, a través de los signos que le fue dado hacer en presencia de la bestia, diciendo a los habitantes [tienen casa] sobre la tierra que hicieran una imagen de la bestia, la [el] cual tiene la herida de espada y ha revivido [revivió].<sup>122</sup>*

καὶ πλανᾷ...: Ya en 12, 9 y posteriormente en 20, 10 se hace empleo de la frase ὁ πλανῶν οἰκουμένην ὄλην para referirse a Satanás, y ahora un frase equivalente se usa en referencia a la bestia; es la idea del falso profeta del que se ha hablado anteriormente (16, 13; 19, 20), es el antagonista escatológico que aparece como un «engañador» en la temprana tradición cristiana (2ª Tes. 2, 9-10; 2ª Jn 7; *Didakhé* 16, 4; *Comentario de Hipólito a Daniel* 4,7.1; 4, 16.1; 4, 21.3. Prácticamente, el acto de engañar constituye la concreción de cuanto se ha dicho en 13, 11-12a donde se presenta el primer encuentro entre la bestia que hablaba como dragón (ἐλάλει ὡς δράκων) y la comunidad de oyentes (ἀκούοντες): la verdadera naturaleza de la segunda bestia se descubre por lo que dice = inculca a obrar a favor del maligno. De esta manera, el autor dota al grupo que escucha del principio del discernimiento para desenmascarar los engaños del demoníaco.

En el mundo bíblico, el verbo πλανᾷ es usado en relación antitética con la sabiduría (Sab. 13, 10; Dt. 4, 28; 2ª Reyes 19, 18) y se reserva para indicar la trasgresión de la voluntad de Dios y más específicamente para la instiga-

<sup>120</sup> La construcción es bastante frecuente: 3,12; 10, 1; 18, 1; 20, 1; 20, 9; 21, 2; 21, 10. Aunque a veces en vez del verbo καταβαίνω aparece el verbo πίπτω con el mismo uso, como se ve en 6, 13; 8, 10; 9,1.

<sup>121</sup> Como generalmente se ha hecho notar, con esta acción la bestia demuestra su insistencia en ponerse al mismo nivel divino, ya que en el AT Dios mismo ha procedido enviando fuego desde el cielo para afirmar la veracidad de sus profetas; lo hizo así con Elías en 1ª Reyes 18, 38. Aunque por otra parte, también pertenece a la tradición de Israel el que Dios permita hechos extraordinarios incluso a falsos profetas como se ve en Ex 7, 11 y en Dt 13, 2-4. La idea también está presente en la tradición apocalíptica como lo testimonia 4º *Esdra* 5, 4ss y el *Apocalipsis de Elías* 3, 5-10

<sup>122</sup> Frase relativa que presenta dificultad al momento de la traducción porque hay incongruencia en el tiempo de los verbos, ya que mientras ἔχει está en presente activo, ἔζησεν es un aoristo activo. La traducción sería menos compleja si se mantuviera el imperfecto εἶχεν que, como hemos visto en las variantes textuales, leen los códigos 1006, 1841, 2351, 2377, ϰ<sup>k</sup>, vg<sup>ms</sup> y el sy<sup>h</sup>.

ción a la idolatría, es una especie de seducción religiosa promovida por los falsos profetas o gobernantes infieles, y el objeto de la seducción es casi siempre Israel; y un detalle importante es que para seducir siempre se utiliza un *σμεῖον*. Y aunque algunos pasajes refieren *πλανάω* a Yahvé como en Job 12, 23-24, sin embargo no hay ni una sola instancia en que las falsas profecías o la seducción hacia la idolatría provengan de Yahvé mismo. Por otra parte, el AT nunca atribuye *πλανάω* a Satanás,<sup>123</sup> al contrario, se resalta mucho la responsabilidad humana en el proceso de dejarse seducir.

En el empleo que el autor del Apocalipsis hace de *πλανάω* se encuentran algunos rasgos que se apartan un poco del uso que se ha hecho en el AT, pero que se encuentran en algunos pasajes de la apocalíptica judía tardía<sup>124</sup>, en el gnosticismo heleno y judío, y en el misticismo oriental heleno, y estos rasgos son: a) Presencia de un poder metafísico como instigador del error humano; b) ubicación del error dentro de una perspectiva dualística; y c) la conexión del grupo con la escatología.<sup>125</sup> Sin embargo, aquí en 13, 14 estos rasgos sufren algunas precisiones; así por ejemplo, las dos bestias dependen del dragón y por lo tanto no representan categorías absolutas en sí mismas; los polos antitéticos Cordero-Bestia constituyen el enfrentamiento de fondo en la temática del capítulo, pero no se trata de un verdadero dualismo ya que en realidad la bestia se encuentra bajo el dominio de Dios, y el empleo de *πλανᾶν* se asocia a un desarrollo narrativo de proyección escatológica que es una constante en el Apocalipsis cristiano.<sup>126</sup>

διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου: Los medios empleados para realizar esta desviación o engaños tienen como sujeto a la Bestia y al seudo profeta (19, 20), y precisa los efectos del engaño en dos ocasiones: la primera en 2, 20 cuando la seducción ejercida por Jezabel instiga a la comunidad de Tiatira a fornicar y a consumir carne sacrificada a los ídolos, y la segunda vez en 13, 14 donde la desviación se traduce en fabricar la imagen de la bestia.

Prácticamente, los signos – en referencia explícita al v. 12 – sitúan el objetivo de la segunda bestia en un engañar proclive al culto de la primera bestia, el cual implica una seducción que propone un sistema alternativo al

<sup>123</sup> Cf. H. Braun, «πλανάω», 234-235.

<sup>124</sup> El grupo terminológico *πλανάω*, *πλανάομαι*, no tienen como sujeto sólo a los pecadores, sino incluso diversas potencias entre las que se encuentran ángeles, Azazel y sus cortes; son ellos los practicantes de la *πλανᾶν*, y en la mayoría de los casos sobre Israel y no sobre los gentiles.

<sup>125</sup> Cf. *Ibidem*, 236.

<sup>126</sup> En el campo del NT se refleja esta temática de los medios de seducción o de engaño, que pertenece a la apocalíptica judía tardía, como también la temática de la pretensión de los falsos profetas de proclamarse liberadores escatológicos: Comparar Mc 13, 1ss; Mt 24 y Lc 21 con 2ª Tes. 2, 9-11 y Ap. 2, 20; 12, 9; 13, 14.

de Dios. Esto es claro ya que con la frase  $\alpha \dot{\epsilon} \delta \acute{o} \theta \eta^{127}$   $\alpha \dot{\upsilon} \tau \omega$  se ve claramente que es Otro quien le concede actuar, y este Otro es quien en realidad tiene la situación bajo su control<sup>128</sup>. Podríamos decir que encontramos cierta connotación litúrgica, ya que  $\tau \alpha \sigma \eta \mu \epsilon \iota \alpha$  impulsan a los habitantes de la tierra a adorar un sistema de vida cerrado en sí mismo y que tiende a excluir la trascendencia: La segunda bestia está simulando que puede actuar como Dios.

... ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θερίῳ: Podría decirse que el autor ha modelado los Vv. 14-15 según Dn 3, 4-5<sup>129</sup> donde el rey Nabucodonosor erigió en Babilonia una imagen dorada y ordenó que todas las gentes, naciones y lenguas rindieran culto a la imagen, bajo amenaza de muerte; ἡ εἰκὼν<sup>130</sup> es el nuevo elemento que introduce el autor en nuestro cuadro simbólico, y en relación con ella, el uso del verbo ποιεῖν indica que se trata de un objeto artesanal y consecuentemente, es una imagen concreta y visible, hechura de manos humanas<sup>131</sup> y que como en el caso de Daniel, podría interpretarse perfectamente como un rey en particular, o mejor todavía, como el prototipo de todo rey humano que se coloca en lugar de Dios, o también podría interpretarse como los reinos humanos organizados sobre la base de un poder humano negativo.<sup>132</sup> De cualquier manera, la interpretación indica una intención que se enfoca hacia el culto idolátrico, lo cual se coloca en contraposición a la ley y a la alianza judía, puesto que para los judíos hacer imágenes y adorarlas era prohibido, y destruir los ídolos era algo motivado religiosamente (Ex 32,20; 34,13; Dt 4,16; 7,5; 12,3; Jueces 6,25-26; 2ª Re-

<sup>127</sup> Es evidéntísimo que se trata de un «Divinum Passivum» usado como una circunlocución para el nombre de Dios. Un final paralelo a esta actuación de señales engañosas permitidas por Dios se encuentra en 2ª Tes. 2, 9-11, donde se predice que el antagonista escatológico realizará señales y maravillas por las cuales aquellos que creerán serán condenados a la destrucción, «... porque Dios envía el poder de engaño para que ellos puedan creen la falsedad».

<sup>128</sup> Este aspecto es aún más recalcado por la presencia de la preposición  $\delta \iota \acute{\alpha}$  que con el acusativo indica que algo se puede hacer, mas no por sí mismo, sino «en virtud» de otra persona. Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica*, 222, nota 3.

<sup>129</sup> «... תְּפִלִּין וְחֲסִידוֹן לְצַלֵּם דְּהֵבָא דִּי הִקִּים בְּבוֹכְדַנְצַר מִלְכָּא:», se trata de un intento del rey de imponer el culto a su persona, mediante una imagen concreta; en el libro de Daniel, el contenido “ídolo” se perfila como falsa divinidad, falsa porque es sólo criatura, con un poder que ha sido dado por Dios a todo el género humano (Gn 1, 26c. 28d; 9, 1-7) .

<sup>130</sup> Es necesario precisar que los griegos usaban dos términos que podían ser traducidos como “Imagen”:  $\alpha \gamma \alpha \lambda \mu \alpha$  y  $\epsilon \iota \kappa \omega \nu$ . Para algunos estudiosos que sostienen una visión más antigua el término  $\alpha \gamma \alpha \lambda \mu \alpha$  como el latín *simulacrum*, es más adecuado para indicar una estatua o una imagen para el culto, como por ejemplo, la imagen de una deidad en un templo; mientras que  $\epsilon \iota \kappa \omega \nu$  como el latín *imago*, es referido a una imagen no usada en relación al culto. Sin embargo, la literatura histórica judía no respeta dicha diferenciación, tal como lo testimonian *La Epístola de Plinio* 10, 96.5.6; *Tacitus Hist.* 5.5; *Suetonius Div. Iul.* 88.

<sup>131</sup> A partir de 13, 14 la frase  $\epsilon \iota \kappa \omega \nu \tau \omega \theta \epsilon \rho \iota \upsilon \sigma$  se convierte en un motivo recurrente ( tres veces en 13, 15) asociado con el tema del culto, ante el cual seden los «habitantes de la tierra» (14, 9.11; 16, 2; 19, 20), y ante el cual los resisten cristianos (15, 2; 20, 4).

<sup>132</sup> Cf. V. Marques, «EIKΩN» em Paulo, 303ss.

yes 10, 26-27; 23, 6.11-15.20; 1ª Mac 5, 68; 13, 47-48). El culto tributado a la bestia presenta, por tanto, una configuración simbólica repetible en la historia, ya que en toda la historia siempre se presentan personajes que bajo el rol de líderes, pretenden un puesto divino queriendo ocupar el centro de la vida y e la historia humana. Es esta tendencia la que se encuentra de trasfondo en el *εἰκὼν*<sup>133</sup> de Apocalipsis 13, 14, tomar un puesto que para el cristiano sólo puede ser ocupado por Cristo-Cordero.

ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν: Este es un modo de individualizar a la bestia; el pronombre relativo ὃς que identifica θηρίον con los eventos narrados en el v. 3a y que son repetidos en el v. 12 con ciertos detalles adicionales:<sup>134</sup> la herida causada por una espada, indica que lo que causa verdadero estupor y adoración en la tierra con respecto a la bestia, es el hecho de volver a vivir después de una herida mortal<sup>135</sup>; se trata de un detalle que en el relato viene en un *crescendo*: v. 3a: «una de sus cabezas parecía tener una herida de muerte»; v.12c: «... aquella cuya herida mortal había sido curada» y v. 14b: «... la cual tiene una herida de espada y revivió». Por este motivo se puede entender que para el autor se trata de un elemento específico determinante presente en la figura de la bestia y al cual le concede una capital importancia:<sup>136</sup> La bestia, con su trayectoria de muerte y resurrección, antagónica a Cristo-Cordero, reclama para sí una

<sup>133</sup> La bestia y su imagen se mencionan conjuntamente en 14, 9.11; 15, 2; 16, 2; 19, 20 y 20, 4; es una actitud de arrogancia por parte de la bestia el tener una imagen de sí, parangonándose a Jesús que es la «imagen» de Dios.

<sup>134</sup> Para una proposición relativa similar, se puede ver el v. 12b (...οὗ ἑθεραπεύθη ἡ πληγὴ...); como proposición relativa en el v. 12, ésta parece también alterar el evento ya descrito en el v. 3 (καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον...), la herida mortal de una de las siete cabezas de la bestia. Este fenómeno parece una interpolación que está funcionando analépticamente; es decir, refiriéndose atrás a la bestia del mar, pero al mismo tiempo, uniéndola con ésta visión.

<sup>135</sup> La mortalidad de la herida es recalcada por la presencia del artículo τοῦ que acompaña el sustantivo θάνατος, ya que este sustantivo regularmente se encuentra sin artículo, excepto en los casos en los cuales se quiera subrayar la experiencia de muerte. Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica*, 257, nota 1.

<sup>136</sup> Gramaticalmente, llama la atención el relativo ὃς en masculino, referido al sustantivo neutro θηρίον; es una incongruencia literaria que junto al genitivo τῆς μαχαίρης apoya la identificación de la cláusula con la leyenda de Nerón, al menos como punto de partida, ya que fue él quien se mató con una daga (Cf. Suetonio, *Nerón*, 49). Según Blass-Debrunner, el relativo ὃς hace referencia al anticristo, según lo que él ha llamado *constructio ad sensum*, si se sigue la secuencia lógica desde 13, 6 donde se refiere a él con el pronombre αὐτόν, 13, 14 con λέγον después del θηρίον καταβαίνον del v. 2; por lo tanto se trataría de un anacoluto que debe ser leído como tal. Cf. F. Blass- A. Debrunner, *Grammatica*, 136, nota 2. De hecho la lectura es difícil porque como hemos visto en las variantes textuales, El relativo ὃς es leído como un nominativo neutro singular (ὃ) en los códigos  $\mathfrak{D}$ , 1006, 1611, 1841, 2053, 2329, 2351, 2377, en  $\mathfrak{L}^k$  y a vg. Otra observación gramatical es que para referirse a la herida de espada, el autor utiliza el verbo ἔχει en presente, pero luego la vuelta a la vida considerada como una resurrección, la sitúa en el pasado (ἔζησεν); es un viraje de la secuencia verbal en el sucederse temporal normal. Tal procedimiento es típico del estilo de Juan, datos y personajes a-temporales, que pueden reproducirse en cualquier tiempo y lugar. Cf. U. Vanni, *Struttura Letteraria*, 236-248.

atención central en la historia humana<sup>137</sup>, y el grupo de los que “escuchan” deberá descubrir sus rasgos concretos e identificarlos para no dejarse engañar.

15 Καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ [ἵνα] ὅσοι ἔαν μὴ προσκυνήσωσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν.

*Y le fue dado de dar espíritu a la imagen de la bestia, a fin que la imagen de la bestia también hablar e hiciera que todos aquellos que no adorasen la imagen de la bestia fueran muertos.*

En todo el capítulo 13, esta es la sexta vez que aparece el pasivo ἐδόθη y prácticamente, toda la construcción gramatical en este versículo depende de él. Como en el versículo anterior el autor quiere resaltar la importancia que concede al hecho de que la actividad de la segunda bestia permanezca bajo el poder y el dominio de Dios.

πνεῦμα: Término que se utiliza en el libro sea con un valor positivo que negativo; con valor positivo aparece en el septenario a las iglesias (1, 4; 2, 7.11.17.29; 3, 1.6.13.22), es Cristo el πνεῦμα que habla (λέγειν) a la comunidad, se trata de una fuerza vital divina que viene de Cristo; pero por otra parte, el valor negativo se presenta cuando el autor llama a los espíritus impuros, πνεύματα, como sucede en 16, 13 donde son los espíritus demoníacos que realizan prodigios. El refugio de dichos espíritus es la Babilonia, la cual se apoya sobre la bestia (17, 3). De esta manera, el autor indica la naturaleza demoníaca del πνεῦμα donado por la bestia, y lo pone en relación con los reyes de la tierra; es decir, con el poder sociopolítico que sostiene la sociedad consumista y que a la vez recibe apoyo de ésta (18, 3).

τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου: La donación de una fuerza vital a la imagen<sup>138</sup> de la bestia explica por qué el autor llama «pseudo-profeta» a la segunda bestia, ya que es evidente en todo el libro que el concepto «Espíritu de Profecía»

<sup>137</sup> De hecho, gramaticalmente se resalta el hecho de la vida que reinicia en la bestia con el uso del aoristo, que es un aoristo ingresivo, es decir, que indica el punto de inicio, en este caso, el inicio de la vida y del poder de la bestia que había sido herida mortalmente. Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica*, 33, nota 2.

<sup>138</sup> La idea de imágenes que vuelven a la vida está presente desde muy antiguo en la mentalidad religiosa oriental; se pensaba que la animación de imágenes de los dioses por medio de la magia era un medio importante para reafirmar los oráculos, y esto era muy presente en la religión de Babilonia, Egipto, y Grecia; a los rituales mágicos con los cuales se realizaba la animación de la imagen se le llamaba Teurgía, y en Grecia, a la doctrina de las imágenes animadas se le llamaba ἔμψυχα ἀγάλματα. Pero también vale decir que ha sido una práctica igualmente contestada desde muy antiguo. Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 762-764.



tiene una relevancia dominante cuando se trata de un evento extraordinario, y esto hace resaltar nuevamente el aspecto antitético de este capítulo, ya que cuando por una parte es esperada una receptividad particular con respecto al Espíritu (1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10), el cual ha dado vida a los dos testigos en 11, 10-11, ahora se presenta este otro espíritu que realiza una actividad profética (πνευματικῶς) pero que es falsa y de raíz demoníaca, cuya función será la de animar un proyecto de creación y reino alternos presentados por la θηρίον y plasmados como objeto de culto en lo concreto de su εἰκὼν e impuesto con medios violentos.

- ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ: Es una clara proposición consecutiva que presenta el doble efecto en la imagen de la bestia después de haber recibido el πνεῦμα: primeramente habla<sup>139</sup> (λαλήσῃ) y luego hace (ποιήσῃ);<sup>140</sup> obvio que se trata de un ámbito cúllico, una especie de religión que da lugar a una presión, a una coacción para que la imagen sea adorada por todos; en otras palabras, la falsa profecía emanada de la imagen de la bestia, favorece un anti-testimonio. Aquí continúa el paralelismo antitético, ya que podemos decir que por una parte el testimonio de Jesús es afianzado por la acción del Espíritu Santo, y es el Espíritu Santo que la da vida a la Comunidad cristiana (11, 11) e induce a toda la humanidad a una conversión de vida (11, 13); el falso profeta, por el contrario, dona un espíritu que fomenta el testimonio del anticristo; y luego, persigue y proporciona incluso la muerte física a la comunidad (13, 15); protege a la comunidad negativa (aquellos que se han dejado a nivel socio-económico, pero conduce a una muerte segunda (20, 4.6.14; 21, 8) porque su sistema en realidad al final será destruido. Pero de todas maneras, la segunda bestia tiene la capacidad de influir sobre la historia de la humanidad (y por tanto, también en la vida de la comunidad cristiana) en una dirección opuesta y alternativa a la del Reino de Dios y de Cristo, es este el sentido profundo del paralelismo antitético utilizado por el auto: es una fuerza radicalmente opuesta pero que falazmente, se presenta con las mismas características.

---

<sup>139</sup> Para los antiguos griegos, una estatua que habla es aquella que da los oráculos, y era frecuente la práctica de construir imágenes huecas de la boca con tubos para simular fraudulentamente los oráculos y trufar a la gente de esta manera. También era común descifrar oráculos por la conducta de las estatuas, las cuales a través de movimientos o sudoración, se daban a entender. Sin embargo, no hay ninguna evidencia según la cual se creyese que las imágenes del culto imperial dieran realmente oráculos. Un final similar a Ap. 13, 15 se encuentra en el oráculo de Hystaspes donde este rey de Siria pediría que cayera fuego del cielo, que el sol detuviera su curso y que le fuera dada una estatua que hablara [imaginem loqui]. Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 764.

<sup>140</sup> El sujeto de este subjuntivo aoristo es ambiguo, ya que es paralelo a λαλήσῃ cuyo sujeto es la imagen, es lógico entender como su sujeto a ἡ εἰκὼν; sin embargo, también es posible que el sujeto lógico de ποιήσῃ sea la segunda bestia, pues es ésta la que actúa en nombre de la primera que pide las ejecuciones.

16 καὶ ποιεῖ πάντα, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δώσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν

*Y hace que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les dé una marca sobre su mano derecha y sobre su frente.*

El autor presenta de nuevo una acción directa de parte de la segunda bestia, ya que el sujeto de ποιεῖ es claramente la segunda bestia y luego toda la construcción ποιεῖ - πάντα - ἵνα remite a la situación paralela del v. 12b donde ella misma hace que los habitantes de la tierra adoren a la bestia.

- πάντα: Aquí en el v. 16 la bestia alcanza a todos (πάντας - αὐτοῖς) clasificados en tres grupos sociales y divididos en doble categoría: a) μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους b) τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς c) τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους. Así vemos que este es un «todos» comprensivo, y cuanto le sigue son las condiciones que describen de diversas maneras las polaridades sociales que constituyen el «todo».<sup>141</sup> Es un modismo semítico que viene de la construcción לְכֹל־דָּבָר יְרֻמָּה, la cual aparece más de treinta veces en el AT y de la cual también se encuentran paralelos en griego como se atestigua en la Carta de San Ignacio a los *Filipenses* 15, 1, a los *Antioquenos* 12, 3 y a *Jerónimo* 8, 2 donde utiliza la fórmula ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου. La típica forma griega para indicar este modismo es μικρῶ<sup>142</sup> τε καὶ μεγάλῳ: “a todos, pequeños y grandes” como se ve en Act 26, 22, y que también es aplicada a cosas menores y mayores como se usa en 2ª Cor 36, 18 ya presente en Amós 8, 5; 2ª Mac 5, 20; Sir 5, 15; 29, 23 y en 1ª Esdras 1, 54.

Prácticamente, la primera categoría se mueve en el ámbito del conjunto de la comunidad cristiana;<sup>143</sup> en cambio la segunda categoría se mueve en el ámbito económico; todas las veces que en el Apocalipsis aparece πτωχός va relacionado antitéticamente con πλούσιος (2, 9; 3, 17; 13, 16). En la Carta a los de Esmirna, se contrasta pobreza material (πτωχεία) con riqueza espiri-

<sup>141</sup> Son condiciones antitéticas que constituyen una figura de frecuente uso en hebreo para expresar la noción de totalidad y aparece con mucha frecuencia sea en el Antiguo como en el NT y por tanto, en el Apocalipsis (bastaría ver: Gn 19, 11; Dt 1, 17; 1ª Reyes 22, 31; 2ª Reyes 23, 2; 1ª Cr. 12, 14; 25, 8; 26, 12; 2ª Cr. 18, 30; 34, 30; Job, 3, 19; Jdt 13, 4; Jr 6, 13, 31, 34; 1ª Mac 5, 45 En el NT: Act 8, 10; 26, 22; Hb 8, 11; Ap. 11, 18; 19, 5.18; 20, 12).

<sup>142</sup> El término μικρῶν, literalmente «pequeños», designa las personas con un poder pequeño o que tienen una mínima influencia para con los demás; a veces también es un término usado para designar los discípulos de Jesús (Mt 10, 42; 18, 6 = Mc 9, 42 = Lc 17, 2; Mt 18, 10).

<sup>143</sup> El merismo μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους si aunque indica una diferenciación de puestos en la sociedad, es también equiparable a la expresión «profetas y santos» que igualmente indica la totalidad de la comunidad cristiana (16, 6; 18, 24), y en consecuencia, la expresión «siervos de Dios» tiene un significado abierto a dos categorías de personas según su influencia socio-política: «los pequeños y los grandes».

tual, mientras con los de Laodicea contrasta su riqueza material con su pobreza en valores cristianos (3, 17-18) y de esta manera se desenmascara su riqueza como pobreza.

Finalmente, la tercera categoría se refiere a la diferencia entre las personas a nivel socio-político; la expresión ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους se repite en 19, 18 e inversamente en 6, 15. El término δούλος aparece muchas veces solo, no en contraposición a ἐλεύθερος, sino con un sentido más teológico (1,1; 2, 20; 7, 3; 10, 7; 11, 18; 15, 3; 19, 2.5; 22, 3.6), pues se habla directamente de δοῦλος θεοῦ (σου, αὐτοῦ), casi siempre conectado con el empleo que se hace en el AT refiriéndose a la rectitud en relación con Dios como lo hace en 15, 3 refiriéndose a Moisés.

ἵνα δώσιν αὐτοῖς χάραγμα: La totalidad de la humanidad descrita mediante categorías religiosas y socio-económicas, se encuentra bajo la influencia de la actividad de la ἄλλο θηρίον y del culto idolátrico a la εἰκὼν de la bestia. Una vez que los hombres han sido seducidos y engañados para entrar en el sistema terrestre de la bestia, deberán recibir y aceptar pasivamente todo cuanto los servidores de la bestia les impondrán, y tal imposición viene expresada mediante el término χάραγμα que en general significa la impresión hecha por un sello<sup>144</sup> que establece una definitiva relación de propiedad. Existe mucha discusión sobre el origen que inspiró al autor del Apocalipsis para utilizar la figura de una marca;<sup>145</sup> sin embargo, podemos ver que χάραγμα recurre con ciertas peculiaridades en el libro, por ejemplo en 13, 17; 14, 11; 16, 26 y 19, 20 aunque no siempre se indica el lugar donde debe ser impresa; sólo viene indicada como χάραγμα τοῦ θηρίου. En cambio, en 14, 9 y en 20, 4 se hace referencia a la mano, pero no se indica en cual mano se debía portar la marca; es sólo en nuestro versículo donde se especifica que debe ser llevada en la derecha.

Por otra parte es claro que la marca de la bestia tiene una base tradicional en Ezequiel 9 y en el Salmo 15, 9-10 como también se ve la relación con 3ª Macabeos 2, 28-29 donde Ptolomeo IV Filopater inauguró un programa de persecución contra los judíos egipcios donde les exigía ser marcados con la «hoja de hiedra de Dionisio», y quien no cooperaba era ejecutado. La recepción de la marca de la bestia parece ser una ley especial de piedad (o

<sup>144</sup> Cf. H. B. Swete, *The Apocalypse*, 173.

<sup>145</sup> Existen algunos que ven una relación entre esta marca de la bestia y la práctica judía de portar las filacterias; sólo que estas últimas se portaban en la mano izquierda como lo indica en Nm 15, 38-39, para indicar la polémica al judaísmo anticristiano durante la época de Nerón. Cf. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, I, 362-363. Aune, sostiene cuatro posibles inspiraciones según algunas prácticas contemporáneas: a) como una referencia a los Tefillim o filacterias de los judíos; b) como una referencia a la práctica de tatuar a los esclavos, soldados o devotos a una divinidad; c) como una referencia a las monedas romanas que se usaban para comprar o vender; d) como una referencia a los sellos imperiales. Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 765-768.

impiedad) que indica fidelidad a la bestia y por lo cual se pasa del ámbito personal al ámbito público, ya que el culto a la bestia es una acción pública.

Una última cosa importante es que en contraposición a la *χάραγμα* de la bestia, en el Apocalipsis los fieles también tienen una marca, pero en ellos se habla de un *σφραγίς*, «sello» de Dios que es marcado sobre sus frentes (7, 4; 9, 4); de este sello se dice en 7, 2 que está en poseso de un ángel, que sella los 12, 000 que proceden de las 12 tribus de Israel (7, 4 [2x], 5, 8). Los siervos de Dios llevan sobre sus frentes el sello divino (*σφραγίς*) el nombre (*ὄνομα τοῦ θεοῦ - χριστοῦ*) de Dios y Cristo, con lo cual son liberados de las plagas (9,4), y por tanto quien no lleva la marca, sufre la plaga; por otra parte, en el contexto cúllico final, los siervos de Dios (*οἱ δούλοι αὐτοῦ*) llevan *το ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῷ μετώπῳ αὐτῶν* (22, 4). Así se ve claramente que *χάραγμα* con sus recurrencias se articula en un contexto exclusivamente negativo y contingente.

17 καὶ ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μή ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.

*Y que no pueda comprar o vender sino el que tenga la marca con el nombre de la bestia o la cifra su nombre o también el número de su nombre.*

Es evidente que este versículo funge como puente hacia la interrupción de la narración que se efectúa en el v. 18; se conecta con el versículo anterior ya que continúa el discurso de la situación socio-económica instaurada por la bestia. La incapacidad de comprar o vender parece ser que se refiere a la interdicción de la básica y esencial actividad económica.<sup>146</sup>

Gramaticalmente, el *ἵνα* depende del *ποιεῖ* (v. 16a) y el verbo *ἀγοράζω* en este versículo es asociado a las fuerzas negativas y aplicado a relaciones mercantiles, como también en 18,11 referido a Babilonia donde el verbo *ἀγοράζω* aparece relacionado con el verbo *πωλέω*. Una cosa interesante es que estos dos verbos se encuentran igualmente combinados en 1ª Mac 13, 49 donde se lee: *οἱ δὲ ἐκ τῆς ἄκρας ἐν Ἱερουσαλημ ἐκωλύοντο ἐκπορεύεσθαι καὶ εἰσπορεύεσθαι εἰς τὴν χώραν ἀγοράζειν καὶ πωλεῖν καὶ ἐπείνασαν σφόδρα καὶ ἀπώλοντο ἐξ αὐτῶν ἱκανοὶ τῷ λιμῷ*, y aunque se trata en un contexto diverso,

<sup>146</sup> Ha sido objeto de discusión definir si este pasaje se refiere a una situación real o imaginaria; algunos postulan la posibilidad de un boicot económico informal desconocido, realizado en la época contra los cristianos; otra hipótesis es que posiblemente en Tiatira, existió por un período una profunda dependencia entre el culto imperial pagano con el sistema económico, así que los cristianos que no estaban de acuerdo con ellos venían marginados y debían afrontar la ruina comercial. Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 768.

se presenta también una especie de bloqueo económico por parte de Simón macabeo para aquellos que vivían en una ciudadela helena en Jerusalén. En cambio, en nuestro versículo el autor intuye que la situación económica injusta depende de la situación política corrupta, la cual revela el auge de un pseudo-reino que se está desarrollando alrededor de la figura de la bestia, a la cual se debe sumisión a nivel público (τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου) o también a nivel oculto (τὸν ἀριθμὸν), ya que la χάραγμα sea con el nombre como el número indican la misma realidad;<sup>147</sup> por tanto, quien lo porta, pertenece a la esfera de la bestia, es aceptado en este pseudo-reino y es libre para comprar o vender.

En relación con esta situación que aparentemente es algo original creado por la bestia y su ambiente, encontramos en el mismo libro del Apocalipsis al capítulo 19, 12 que también Cristo tiene un nombre secreto que sólo Él sabe y que ninguno puede llegar a descifrar, y desde este punto de vista, se pone en un nivel superior al de la bestia, ya que el nombre de ésta sí se puede descifrar y ser conocido: es a esto que invita el autor al grupo de oyentes cuando realiza la interrupción de la narración del v. 18.

18 ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

*Aquí está la Sabiduría: el que tiene entendimiento calcule la cifra de la bestia, ya que se trata de una cifra de hombre, y su cifra [es] seiscientos sesenta y seis.*

La primera cosa que me viene de decir con respecto a este versículo es con respecto a la cifra de la bestia, que como hemos visto al momento de aproximarnos a las variantes textuales, existen dificultades de lectura y aún más de interpretación, ya que en primer lugar algunos manuscritos leen 616 al final de este versículo, y es por la crítica externa que se apoya la lectura actual testimoniada por los manuscritos <sup>47</sup>, A, P, 046, 051 y por todos los minúsculos existentes it<sup>gig</sup>, vg, syr<sup>ph.h</sup>, cop<sup>sa.bo</sup>, arm al. Y por otra parte, no existe todavía una certeza absoluta al momento de querer interpretar dicha cifra.

ὧδε ἡ σοφία ἐστίν.: Imperativo hermenéutico que puede ser interpretado sólo en función de la segunda bestia, o incluso desde todo el cuadro del capítulo 13. A primera vista, por la presencia del adverbio ὧδε se podría pensar sólo a la ἄλλο θηρίον porque es de ella y de su actuar que se ha esta-

<sup>147</sup> Esto se entiende perfectamente por la presencia de la conjunción disyuntiva que prácticamente tiene dos funciones: a) separar aquello que se excluye recíprocamente; o bien b) simplemente presentar en alternativa lo que es diverso. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, 543.

do hablando en los versículos anteriores, y luego que en 13, 9-10 ha ya interrumpido la narración por primera vez para referirse a la primera bestia.

Pero como hemos visto, la segunda bestia está al servicio de la primera, la σοφία debe aplicarse a todo cuanto hasta este momento (ὠδε) se ha dicho, ya que en toda la narración el centro en torno al cual giran los signos es la primera bestia; la actividad intelectual (νοῦς) que requiere sabiduría se circunscribe a los dos cuadros precedentes (13, 1-8. 11-17). Por otra parte, es el mismo ὠδε que adopta una función recapitulativa, ya que la interrupción de la narración sucede de una manera radicalmente brusca.

Cuando la LXX traduce σοφία en la Biblia hebrea encontramos la raíz חָכָה, cuyo contenido fue integrado armoniosamente en el contexto de la fe en Yahvé, aunque en realidad su uso original era con relación a las polémicas con magos y encantadores como se atestigua en Is 3, 3 y en el salmo 58, 5; es por esta razón que podríamos decir que en nuestro texto, σοφία puede tener una connotación polémica contra la falsificación propuesta por la segunda bestia. Por otra parte, חָכָה también tiene una connotación política, la cual nos podría interesar, en cuanto que denota el arte de gobernar, ya que en la literatura sapiencial, quien la posee puede llegar a ser rey aunque sea pobre como se lee en el libro del Qoelet 4, 13-14: «...וְחָכְמָה מִמֶּלֶךְ זָקֵן...» para el rey es una virtud imprescindible (2ª Cr. 1, 10) por otra parte, el vocablo también tiene una connotación ética que alude al recto juicio y al discernimiento en orden a ejercer el bien (como se ve claramente en Dt 16, 19 7 1ª Reyes 3, 12), y en este sentido, en el ámbito religioso el vocablo se relaciona con frecuencia a la idea del «Temor de Yahvé».<sup>148</sup>

Todo este contenido veterotestamentario está presente en la σοφία de este versículo, que como capacidad práctica debe ser aplicada a la figura simbólica de la bestia, y más precisamente a la segunda porque es ésta la que tiene un claro contacto con la historia, y si como el grupo de los ἀκούοντες vive en la historia, guiado por la σοφία estará en condiciones de identificar este modelo negativo, así como también su forma de actuar en la realidad. A la lectura del símbolo presentado como misterio, le corresponde una exigencia de acción, conforme a la ley de Dios, y si como la σοφία es una cualidad inherente a la comunidad de los ἀκούοντες debe expresarse como un compromiso práctico de entendimiento y fidelidad en el horizonte histórico concreto del grupo que descifra.

Por otra parte, la σοφία es predicada como un atributo divino (5, 12 y 7, 12) que en relación a la comunidad es presentada bajo forma de apelación relacionándola con la νοῦς y la οἶς (13, 18 y 17, 9), con lo cual se fortalece

<sup>148</sup> Cf. G. Fohrer, «σοφία», *TDNT*, 483-487.

la apelación ya que encierra dos connotaciones: expresa la sabiduría humana (νοῦς) que debe dirigir su atención a desenvolver la Sabiduría Divina (σοφία).

ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω: Este versículo encuentra su conexión con la profética-apocalíptica posterior del AT a través del tema de la sabiduría, y más concretamente con Dn 12, 10 donde la LXX lee: καὶ οὐ μὴ διανοηθῶσι πάντες οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ οἱ διανοούμενοι προσέξουσιν y por tanto la sabiduría es puesta en práctica por los entendidos;<sup>149</sup> y con Dn 2, 20-21 donde el contexto es muy similar a nuestro capítulo, observando dos características fundamentales de la Sabiduría: pertenece a Dios y Él la comunica (... ὅτι ἡ σοφία καὶ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ ἐστι); en nuestro texto del Apocalipsis por su parte, se trata de un llamado explícito por parte del vidente para con los ἀκούοντες, a emplear la σοφία sobreentendida como una cualidad propia y habitual del cristiano, para que puedan identificar al falso profeta; para facilitar este objetivo, el autor proporciona dos datos precisos: se trata de un humano (¿un hombre?) y la cifra que lo nombra es 666.

A nivel redaccional, este versículo se vuelve un explicativo, posiblemente agregado por el autor-editor a todo cuanto ha narrado en 11-17; es la misma estructura que encontramos en 13, 9-10 (ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις...) que es una especie de agregado que da la explicación de 13, 1-8. Por otra parte, el final de la primera parte de este versículo es similar al final de 17, 9: ὧδέ ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν: «Aquí está la mente que tiene sabiduría».

Se encuentran apelaciones similares a la comprensión de los lectores en otros contextos apocalípticos o proféticos; así en Mc 13, 14 después de la mención del «desolante sacrilegio colocado en alto» el autor inserta un comentario parenético: «... ὁ ἀναγινώσκων νοείτω», que llama la atención a una nueva interpretación de Dn 11, 31: «καὶ ἐννοούμενοι τοῦ ἔθνους συνήσουσιν εἰς πολλούς» y 12, 11: «... καὶ οἱ διανοούμενοι προσέξουσιν»; igualmente en los apócrifos como por ejemplo en la *Carta de Bernabé* 4, 4-6 se cita a Da 7, 24 y 7, 7-8 y al final dice: «συνιέναι οὖν ὀφείλετε». Un detalle importante de subrayar con respecto a este discurso, es que ni en Ap. 13, 18, ni en 17, 9 y ni en otro paralelo citado se encuentra cualquier referencia explícita a la necesidad de una visión divina que venga a dar el significado o significados de las visiones, como sucedió por ejemplo en la historia de José (Gn 40, 8; 41, 15-16) o en las narraciones judiciales de Daniel (1, 17; 2, 19. 30; 5, 11-12; 8, 15). En los contextos no apocalípticos se dice: «... ὁ δυνάμενος χωρεῖν

<sup>149</sup> Al mismo pasaje se alude en Ap. 22, 11: «ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι» donde se invita a cada uno a permanecer donde se encuentra y hacer lo que debe hacer.

χωρείτω.» (... Quien pueda practicar, practique); también una posible alusión a este refrán se encuentra en la *Carta de Ignacio a Esmirna* 6, 1: «A quien lo recibe, le sea permitido de escribir».

ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν: Es problemático asegurar si ἀνθρώπου se refiere a «persona» en sentido genérico, y así podríamos hablar de términos reales humanos; o si se refiere concretamente a un hombre en particular, y así se debe buscar una figura histórica concreta. Sin embargo, prácticamente, vemos que siempre la traducción se ha inclinado por esta segunda posibilidad. Si se acepta ésta, se reclama una lectura en la cual se indique que la bestia no es una figura futura, pero tampoco una figura del presente, sino que probablemente su identidad era bien conocida por parte de los lectores del libro; y desde este punto de vista podríamos decir que a ἀνθρώπου le falta el artículo porque su concreticidad viene condicionada de su indeterminidad. Así, ἀνθρώπου se mueve en dos ámbitos: aquél determinado (tratándose de un pesaje concreto) y aquél indeterminado (tratándose de un comportamiento humano genérico continuo).

Lo dicho anteriormente se puede fundamentar sintácticamente con el hecho que ἀνθρώπου se encuentre sin artículo porque está ubicado después del estado constructo hebreo (por lo cual se trataría de un hapax); encontramos un paralelo en 21, 17: «καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων πηχῶν μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου» donde ἀνθρώπου es usado claramente en modo genérico. De este modo se podría decir que Ap. 13, 18 como 21, 17 puede reflejar una visión antigua según la cual, hay dos lenguajes o dos sistemas operativos en el cosmos: el divino y el humano.<sup>150</sup>

καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ: El recurso al simbolismo aritmético emerge con particular complejidad al final del capítulo; es significativo el hecho que la bestia es identificada por el nombre de un ser humano, pero es mucho más significativo todavía el cómo debe ser identificada. Para lograrlo se debe recurrir al arte de la gematría, mediante la cual el autor manifiesta su deseo de indicar la complejidad extrema del simbolismo de la figura que se ha desarrollado en todo el capítulo.

El autor habría podido utilizar gemátricamente el nombre de Nabucodonosor a quien ya se ha aludido en el v. 15 porque de esta manera hubiera podido perfectamente relacionar de forma histórica directa, el nombre de la bestia con el de la prostituta-ciudad de 17, 3-5. Pero si la cifra encierra el

<sup>150</sup> Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 769-770.



nombre de *Nerón César* (como se ha sostenido generalmente),<sup>151</sup> entonces se encierran dos dimensiones en una: la del emperador y la del imperio.

Desde este enfoque, la bestia no sería sólo un Nerón a nombre propio, un César particularmente representativo del poder idólatra, sino que también encarna la pretensión autodivinizadora de la institución misma, lo cual sería competencia de la segunda bestia con su propaganda religiosa. De esta manera, se puede decir que con la cifra 666, la figura de la bestia engloba en sí tanto lo individual como lo corporativo; ésto porque el autor en otras ocasiones ha ya hecho converger planos simbólicos diversos identificando un individuo con una situación global, como el caso del capítulo 17 donde la ciudad de Babilonia es identificada con una πόρνη; a esta prostituta en realidad corresponde una corporación, así encontramos un proceso metafórico más amplio. Así, en nuestro capítulo, las bestias identificadas mediante el proceso de gematría con un individuo, representan en términos de personalidad corporativa el enfoque en una persona individual de toda una compleja identidad sociopolítica, pero una cosa importante es que a nivel del simbolismo aritmético del Apocalipsis, el número 666 indica la limitación inherente a tal sistema: el seis tres veces repetido enfatiza la imperfección.

---

<sup>151</sup> Ya desde las interpretaciones más antiguas se ha sostenido que la cifra encierra el nombre de Nerón César, aunque también existen teorías que se inclinan por Domiciano; pero una cosa importante es que todas las interpretaciones hacen uso necesariamente de la gematría. Cf. D. E., Aune, *WBC*, 52b: Revelation 6-16, 770-771