

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XL
Enero-Junio 2024
Número 77

SUMARIO

ARTÍCULOS

Carlos Gil Arbiol

El buen samaritano y la proximidad del herido: la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad..... 1-23

Martín Carbajo Núñez, ofm

«So that they might have life» *The Later Rule of Saint Francis* 25-50

Susana Vilas Boas

Implementing an ecoculture: living beyond fear 51-65

Jaime Laurence Bonilla Morales

Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana 67-86

Manuel Porcel Moreno

Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser 87-115

Antonio Sánchez-Bayón

Ortodoxia versus Heterodoxia sobre la colonización del Oeste estadounidense por empresas religiosas e ideológicas..... 117-156

Antonio Martínez Macanás

La hermenéutica católica de Emmanuel Falque. La Escritura como texto del cuerpo. 157-175

Emilio-José Justo Domínguez

El concepto de libertad en el debate teológico actual..... 177-197

Mario Lorente Muñoz

Los pobres en la obra de Cipriano de Cartago..... 199-226

Jesús Alberto Valero-Matas y Pablo Coca Jiménez

Religion, Immigration and Integration in Castilla and Leon 227-246

Albert Cassanyes Roig

Donde habitan los canónigos: las residencias canónicas en Mallorca (siglos XIII a XV) 247-267

Yeshica Marianne Umaña Calderón

Obligatoriedad y Funciones de la Jurisprudencia del Tribunal de la Rota Romana. 269-292

NOTAS Y COMENTARIOS

Jon Mentxakatorre Odriozola

Sobre lo sagrado y la dimensión poético-antropológica del habla 293-303

Francesc Xavier Marín Torné et alia

Los lugares de culto como experiencia educativa (III): Fundamentación teológica. La Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático..... 305-319

BIBLIOGRAFÍA..... 321-351

LIBROS RECIBIDOS 353-354

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Victor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**EL BUEN SAMARITANO Y LA PROXIMIDAD DEL HERIDO: LA
APORTACIÓN DEL NACIENTE CRISTIANISMO A LA BÚSQUEDA DE LA
FELICIDAD**

THE GOOD SAMARITAN AND THE PROXIMITY OF THE WOUNDED:
THE CONTRIBUTION OF THE BEGINNING OF CHRISTIANITY TO HUMAN
FLOURISHING

CARLOS GIL ARBIOL

Universidad de Deusto

cgil@deusto.es

Orcid: 0000-0002-8873-7482

ResearchID: U-6452-2017

Recibido 28 de agosto de 2023 / Aceptado 15 de octubre de 2023

Resumen: En los últimos años estamos asistiendo a un florecer de los estudios sobre el “buen vivir” o la “vida feliz” (*human flourishing*) que recupera hoy muchas preguntas e inquietudes que desde antiguo perseguían filósofos como Aristóteles o Demócrito o Zenón. El nacimiento cristianismo, en el contexto del judaísmo de finales del segundo templo, ofrece una aportación genuina y radical basada en la enseñanza y en la vida de Jesús de Nazaret. Su memoria, recogida en diversos textos del siglo I d.C., presenta la propuesta de una vida “bienaventurada” y “próxima”, paradójica e innovadora. En este artículo se indaga cómo las bienaventuranzas y la parábola del buen samaritano contribuyeron a la concepción moderna de una vida feliz.

Palabras clave: Bienaventuranzas; Eudaimonia; Felicidad; Naciente cristianismo; Parábola del buen samaritano.

Abstract: In recent years there is a flowering of studies on “good living” or “well-being” (or “human flourishing”) that recovers some questions and concerns pursued by philosophers such as Aristotle, Democritus or Zeno. The nascent Christianity, in the context of the Judaism at the end of the Second Temple period, offers a genuine and radical contribution based on the teaching and life of Jesus of Nazareth. His memory, collected in various texts from the first century AD, proposes a “blessed” and “neighboring” life that is paradoxical and innovative. This article explores how the beatitudes and the parable of the Good Samaritan contribute to the modern conception of a happy life.

Keywords: Beatitudes; Beginning of Christianity; Eudaimonia; Good Samaritan Parable; Human flourishing.

1. *Eudaimonia* en el contexto helenístico

Lo que hoy llamamos “buen vivir” o “florecer humano”¹ o “bienestar” tiene buena parte de sus raíces en el concepto de “felicidad”, “buen ánimo” o *eudaimonia*, compartido por muchas corrientes filosóficas, herederas del pensamiento socrático hasta el periodo helenístico. *Eudaimonia* significa, literalmente, tener “algún buen espíritu” que proteja de modo que su beneficiario tenga una vida saludable, buena, feliz, considerada el bien supremo². Mientras que en este objetivo había una gran coincidencia, las divergencias se notaban en el modo de alcanzarlo³.

Tras las escuelas fundadas por Platón y Aristóteles (la Academia, los Peripatéticos) se crearon muchas otras que desarrollaron el pensamiento filosófico como el “arte de vivir”. Entre otros objetivos, la filosofía ofrecía respuestas a problemas humanos como el sufrimiento, la violencia, el miedo a la muerte, el amor o la desgracia. Se podría decir que compartían el objetivo de alcanzar la *eudaimonia*, la “felicidad” o “florecimiento de la vida” mediante la búsqueda racional de la verdad. Cada una a su modo, estas escuelas filosóficas participan de la idea de que esta felicidad era la liberación de las ansiedades y preocupaciones vitales⁴. Plutarco y Séneca, por ejemplo, la entendían como *euthymia* (“tranquilidad de espíritu”) y escribieron con detalle sobre ello⁵; los epicúreos la entendían como *ataraxia* (“ausencia de angustias”)⁶; los estoicos como *apatheia* (“imperturbabilidad” o “control de las emociones” más que “ausencia de ellas”)⁷. Demócrito (siglo IV a.C.), por ejemplo, exhortaba a estar contento con las cosas tal como son sin esperar o desear que sean de otro modo:

¹ Ver, por ejemplo, el programa que desarrolla la Universidad de Harvard desde 2016: <https://hfh.fas.harvard.edu/> (acceso: 1 de marzo de 2023).

² Cf. Ceslas Spicq and James D. Ernest, *Theological lexicon of the New Testament*, 3 vols. (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1994), 2:434 (n.11).

³ Ver el amplio y reciente trabajo de David Macheck, *The life worth living in ancient Greek and Roman philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

⁴ Cf. Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: a commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 464.

⁵ Cf. Plutarco, *Moralia* 464E-477F y Seneca, *De tranquillitate animi*.

⁶ Cf. Epicuro, *Epistula ad Pythoclem* 116,3; *Epistula ad Menoecum* 122,5.9; 127,10.

⁷ Cf. Filón, *Legum Allegoriarum* 2,100. Sobre la influencia estoica en Filón y su uso de la *apatheia* / *eupatheia* ver: David Winston, “Philo’s Ethical Theory” in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.21.1*, ed. Wolfgang Haase (Berlin: Walter De Gruyter, 1984), 372-416, (esp. 400-405).

Es, por tanto, preciso que uno dirija el ánimo a lo factible y se contente con lo que está a su alcance, sin hacer mucho caso de los que son envidiados y admirados ni ocupar en ellos el pensamiento. Así que uno debe, por el contrario, observar la vida de los que son desgraciados, fijándose en lo mucho que sufren, con objeto de que sus propias circunstancias y sus recursos le parezcan dignos de interés y envidiables, y así ocurrirá que el alma ya no lo pasará mal por su ansia de algo más⁸.

Este concepto tenía varias dimensiones. Para Aristóteles, la *eudaimonia* era el resultado de una vida virtuosa y justa, lo que la ley y el orden logran en la comunidad política; la ley y su cumplimiento producen esta *eudaimonia* en la *polis*⁹. Por otra parte, la felicidad y bienestar de la *polis* depende en gran medida de actos de “salvación” (*hyper sôtêrias*) que individuos o autoridades realizaban en favor de la protección de una ciudad, como la construcción de edificios, estatuas, altares o templos en honor de los dioses y por la prosperidad/felicidad (*eudaimonia*) de la comunidad¹⁰.

El estoicismo, que influyó notablemente en los primeros cristianos, había insistido mucho en la importancia de seguir los propios objetivos y no los externos, ajustarse a lo posible y alcanzable y no a lo inalcanzable. En este punto tenían una consideración muy negativa los condicionantes externos a la persona, de los cuales se debe librar. Uno de los autores que más trató la posibilidad de una vida armoniosa con relación al dominio de las pasiones fue Zenón, el cual afirmaba que una vida así dependía del control de las pasiones (*pathê*)¹¹. Estas son “formas psicológicas de excitación, que se producen cuando el logos consiente un impulso (*hormê*) suscitado por una imagen (*phantasia*), es decir, cuando el logos juzga falsamente que una cosa externa es un bien que merece la pena o un mal indeseable (como por ejemplo la riqueza o la pobreza). Mediante tal falso juicio (*doxa*), el logos abdica de su dominio ante la pasión”¹². Los estoicos consideraban esta deja-

⁸ Cf. Demócrito, *Fragmentos* 191. Traducción tomada de: Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos* (Madrid: Alianza, 1988), 301-302.

⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 5.1.1-13 (1129a-b). Este aspecto de la “vida virtuosa” es generalmente aceptado también en tradición bíblica recogida en la *Septuaginta*; cf. PHEME PERKINS, “Ethics”, en: David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.) (New York: Doubleday, 1992), 2:652

¹⁰ Cf. Spicq and Ernest, *Theological lexicon of the New Testament*, 3:348.

¹¹ Cf. Zenón 1,179.

¹² Cf. Thomas Schmeller, “Stoics, Stoicism”, en: Freedman, *Anchor Bible dictionary* 6:211.

ción un fracaso de la vida virtuosa, y por ello se proponían educar el juicio para que orientara correctamente evitando las perversiones externas y las pasiones o, más justamente, para que sentimientos, deseos y estímulos estuvieran siempre sometidos al control de la razón. La *eudaimonia* (felicidad) es, por tanto, el resultado de la virtud. Esta solo podía encontrarse en la independencia total de las influencias externas: “Cada virtud, denominada sinónimamente, es causa sólo de aquello que de ella misma resulta; del uso común de las mismas nace la vida feliz. Porque no somos felices [sólo] de nombre, cuando llamamos «felicidad» a la vida recta, y «feliz» al alma perfectamente ordenada”¹³; “esta es la parte principal de la felicidad: que uno se ocupe de las cosas que le son propias”¹⁴. Para ello Zenón distingue, entre todas las cosas de la vida, las que son buenas (para la felicidad), las malas y las indiferentes (*adiaphora*); estas son, por ejemplo, la muerte, la vida, la fama, el escándalo, la penuria, la lujuria, la riqueza, la pobreza, la enfermedad, la salud y cosas semejantes¹⁵. Algunas de ellas, como la salud, son “preferidas” porque son exteriormente beneficiosas para la vida y merecen un cierto esfuerzo, si bien no son determinantes para la felicidad. En última instancia, para el juicio sobre si una cosa es buena o no para el alma, el consejo de Zenón es alinear la razón con los afanes animales y de autoconservación del instinto.

Esta perspectiva no implica, como podría parecer, una vida completamente egoísta e individualista. La ética estoica acepta que el instinto básico de autoconservación incluye el cuidado del prójimo. La razón que subyace es que este instinto de conservación compartido reconoce en los demás un semejante, de modo que se cuida de sí mismo quien actúa en beneficio de los demás. Este principio justifica el comportamiento social como parte de su naturaleza¹⁶. Epicteto consideraba también a la persona parte de un todo, de una ciudadanía más grande; de modo que actuar contra otro ser humano o no procurar su bien interfería en la *eudaimonia*. Los estoicos veían al hombre desde esta perspectiva como parte de una cosmópolis de dioses y hombres en la que solo su *logos* determina su posi-

¹³ Zenón 1,376. Traducción en: Angel J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos* (Madrid: Gredos, 1996), 144.

¹⁴ Zenón 1,471. También Zenón 1,188. Esta idea, que la virtud es suficiente para la felicidad, es común a los cínicos y proviene probablemente de Sócrates (Platón, *Eutidemo* 278e).

¹⁵ Cf. Zenón 1,190.

¹⁶ Cf. Zenón 3,611-636.

ción, no el origen, el sexo, la raza, etc¹⁷. En cualquier caso, parece que este cuidado nace de la misma virtud de la *phronêsis* (perspicacia o prudencia), de la que Zenón creía que nacían las otras tres: *sôphrosynê*, *andreia*, y *dikaiosynê* (prudencia, valentía y justicia).

Filón, claramente influido por el estoicismo, concebía la *eudaimonia* como un estado objetivo de la persona, basado en criterios de verdad, más que como un sentido subjetivo, aunque el primero llevaba al segundo. Filón dice que “todo estado bien regido se ajusta a una constitución”, es decir, al “recto orden de la naturaleza, llamada con más propiedad sagrada norma”, “una divina ley, conforme a la cual fue asignado a cada cosa lo que le convenía y correspondía”. Era preciso, defiende Filón, que “en este estado y bajo esta constitución existieran antes del hombre ciudadanos [*politás*], a los que con justicia podría calificarse de ciudadanos del gran estado [*megalopolitás*]”. Pues bien, “en estrecha relación y convivencia con ellos, el hombre pasaba sus días en medio de una felicidad pura [*en akratô eudaimonia*]; y siendo estrechísimo su parentesco con el Soberano pues el Divino aliento habíase derramado abundantemente sobre él”¹⁸. La conexión que establece Filón entre esta “superciudadanía” previa a la condición humana y la “felicidad” como don de Dios es muy notable.

Flavio Josefo, por su parte, participa del sentido general de la *eudaimonia* como cumplimiento de una vida virtuosa; Isaac es presentado así: “Abraham amaba mucho a Isaac, por ser su unigénito y habérselo dado Yahvé al borde de la vejez, por su favor. El niño también se hizo querer aún más por sus padres por el ejercicio de todas las virtudes y en el cumplimiento del deber hacia sus padres y siendo celoso en la adoración de Dios”; por ello, dice Josefo, es motivo de *eudaimonia* para Abraham: “Abraham también puso su propia felicidad (*eudaimonia*) en la perspectiva de que, cuando él muriera, dejaría a su hijo en una condición segura”¹⁹.

Esta rápida mirada a algunas de las aportaciones de las escuelas filosóficas griegas y helenísticas no ha pretendido ser exhaustiva; con ella hemos confirmado el interés de todas ellas por la búsqueda de la felicidad. Si bien en todas ellas prima el logro de la felicidad individual, no está ausente la preocupación por la felicidad o el sufrimiento del otro, del próximo. Esa preocupación, no obstante, cuando aparece, lo hace en función de la propia felicidad: la felicidad común y la del próximo son necesarias en cuanto

¹⁷ Cf. Zenón 3,349-366.

¹⁸ Filón, *Creación del mundo según Moisés* 143-144.

¹⁹ Flavio Josefo, *Antigüedades* 1,223-224.

ayudan a alcanzar la propia, pero esta se convierte en el criterio por el que se juzga el valor de la del otro. La preocupación por el sufrimiento ajeno es visto, con frecuencia, como distracción y estorbo de la propia felicidad, pero aparece en la medida en que sirve para lograr la felicidad propia.

2. La *eudaimonía* en la Biblia Griega

En la tradición bíblica recogida en la Septuaginta está ausente el término *eudaimonia*, pero no la búsqueda de la felicidad. Lo más parecido a la *eudaimonia* de los pensadores helenistas es la idea de “salvación” (*sôtêria*) de Yahveh, como mostró hace tiempo Ceslas Spicq²⁰. Este término, como vamos a ver, tiene sentido histórico en la Septuaginta: es la salvación que acontece en la historia, no tras la muerte; así ha insistido recientemente Paula Fredriksen²¹. Esta salvación tiene su origen en la tradición de la liberación de la esclavitud en Egipto: “El Señor es mi fuerza y mi vigor, Él es mi salvación (*sôtêria*). Él es mi Dios, quiero alabarle; el Dios de mi padre, quiero ensalzarlo” canta Moisés tras el paso por el Mar Rojo (Ex 15,2) como reconocimiento por la liberación (Ex 3,7-8; 6,7; 14,13). Así mismo, se presenta como fruto de la alianza, el pacto por el que Yahvé elige a Israel para que sea su pueblo, a cambio del cumplimiento de su voluntad para ser luz de las naciones²². Esta elección resultaba un don gratuito por parte de Yahveh porque Israel no destacaba por encima de ningún otro pueblo: “De Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella; pero sólo de tus padres se prendó Yahvé, amándolos, y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros, de entre todos los pueblos, como sucede hoy” (Dt 10,14-15). Pero exigía una contrapartida: la observancia de la Torah como respuesta afirmativa a aquel don: “Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra” (Ex 19,5; Dt 7,5); “Guardad, pues, mis prescripciones; no practicaréis ninguna de las costumbres abominables que se practicaban antes de vosotros, para que no os hagáis impuros con ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios” (Lv 18,30).

²⁰ Cf. Spicq and Ernest, *Theological lexicon of the New Testament*, 3:349.

²¹ Cf. Paula Fredriksen, “What Does It Mean to See Paul “within Judaism”?” *Journal of Biblical Literature* 141, no. 2 (2022): 359-80 (esp.364-365).

²² Cf. Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, New Testament library, (Minneapolis: Fortress Press, 1977).

El cumplimiento de la voluntad de Yahveh no lograba la alianza ni la vida feliz que prometía, sino que mantenía al pueblo y a cada individuo dentro de la protección de Dios y de esa vida feliz o *sôtêria* que Yahveh regalaba mediante su protección ante las vicisitudes de la vida y por la victoria frente a los enemigos: “Éstas son las últimas palabras de David: [...] Porque ha hecho conmigo una alianza (*diathêkê*) eterna, en todo ordenada y custodiada. Él hará germinar toda mi salvación (*sôtêria*) y todo mi deseo” (2Sam 23,5)²³. Así dice Yahveh al “siervo” en la profecía del Deuteroisaias: “Poco es que seas mi siervo para restaurar las tribus de Jacob y hacer volver a los supervivientes de Israel. Te he puesto como alianza (*diathêkê*) por generaciones para ser luz de las naciones, para que mi salvación (*sôtêria*) alcance hasta los extremos de la tierra [...] Esto dice el Señor: En el tiempo oportuno te responderé, al tiempo de salvación (*sôtêria*) te socorreré, te protegeré y te pondré como alianza (*diathêkê*) del pueblo, para restaurar el país, para repartir las heredades devastadas” (Is 49,6.8).

Esta recompensa (*sôtêria*) por mantenerse en la alianza suponía la protección de Yahvé, junto con los bienes derivados de ello: la bonanza, la paz, la prosperidad de la casa y la familia²⁴. El cumplimiento de la Torah mantenía al creyente en esa vida buena regalada: “dichoso el que teme al Señor y anda por sus caminos. Del trabajo de tus manos comerás; serás dichoso, y te irá bien. Tu mujer será como viña fecunda dentro de tu casa. Tus hijos, como brotes de olivos, en torno a tu mesa” (Sal 128,1-3). La *sôtêria* que ofrece Yahveh a través de la alianza es una vida feliz, abundante, pacífica, próspera: “Pondrás por obra lo que es recto y lo que es bueno a los ojos del Señor, para que seas dichoso y entres y heredes (*klêronomêsês*) la hermosa tierra conforme a la promesa del Señor a tus padres de expulsar a todos tus enemigos delante de ti, según anunció el Señor” (Dt 6,18-19); “heredar la tierra buena” es una de las expresiones que lo reflejan. Es, de hecho, motivo explícito de “bienaventuranza”: “¡Dichoso (*makarios*) tú, Israel! ¿Quién como tú? Pueblo por el Señor salvado (*sôzomenos*). Dios es tu escudo protector” (Dt 33,29).

La pregunta por el alcance de esta salvación fue una cuestión muy discutida, como se descubre en los debates sobre la interpretación del pre-

²³ cf. 2Sam 22-23; Sal 3.

²⁴ Cf. Brent Nongbri, *Before religion. A history of a modern concept* (New Haven, London: Yale University Press, 2015), 24.

cepto de amar al prójimo²⁵: “Amarás a tu prójimo (*plêsion*) como a ti mismo” (Lv 19,18). Este precepto se presentaba como el resumen de toda la Torah²⁶, como hace Pablo en las dos ocasiones en las que lo trata²⁷. Pero a quién se debía considerar “prójimo” era una cuestión discutida. La tradición deuteronomista extendía el sentido de “prójimo” al residente extranjero (*ger* en hebreo), pero la Septuaginta tradujo *ger* por *prosêlytos* (iniciado/convertido) en estas ocasiones: “al extranjero (*prosêlytos*) que vive entre vosotros le consideraréis como a uno de vuestros compatriotas y le amarás como a ti mismo, porque también vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto” (Lv 19,34); “vosotros, amad al extranjero (*prosêlytos*), pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Dt 10,19). Esto supuso, de hecho, una lectura restrictiva del sentido hebreo²⁸. En este sentido, el Sirácida afirma: “Si haces el bien, que sepas a quién; así te agradecerán tus beneficios. [...] Da al piadoso, pero no ayudes al pecador, porque a los impíos y pecadores retribuirá con penas, reservándolos para el día del castigo” (Si 12,2-4). Al final del periodo del Segundo Templo, las conquistas helenística y romana de los siglos III a I a.C. habían restringido el alcance del término “prójimo” y muchos pensaban que excluía a todo el que no fuera judío²⁹: amor al prójimo era, fundamentalmente, amor a los compatriotas israelitas.

Los textos vistos en esta búsqueda no exhaustiva en la Septuaginta confirman que lo más parecido a la *eudaimonia* es la *sôtêria* que se desprende de la alianza de Yahvé con Israel, el pueblo elegido. Pero esto afec-

²⁵ Ejemplos de esta discusión sobre el alcance del “prójimo” en el judaísmo de final del segundo templo y el periodo rabínico: IQS 1,9-10; *mAbodah Zarah* 2,1-2; 4,9-10; etc. La *Carta de Aristeas* 228, es un ejemplo de apertura. Cf. Ed Parish Sanders, *Judaism: practice and belief*, 63 BCE-66 CE (London; Philadelphia: SCM; Trinity Press International, 1992), 257-260.

²⁶ Ver ejemplos en: Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash (6 vols.)* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922), 1:357 y 907-908.

²⁷ Rom 13,8-10 y Gal 5,14.

²⁸ Sobre la evolución del sentido de *ger* y cuándo es traducido por *prosêlytos* en la Septuaginta, ver: K.G. KUHN, “*prosêlytos*”, en: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, and Geoffrey William Bromiley, eds., *Theological dictionary of the New Testament (12 vols.)*, 10 vols. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964), 6:727-744.

²⁹ Cf. J. Duncan M. Derrett, “Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan” *New Testament Studies* 11, no. 1 (1964): 22-37; John Nolland, *Luke. 9:21-18:34*, Word biblical commentary v 35B, (Dallas, Tex.: Word Books, 1993), 584; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1997), 429.

taba fundamentalmente a los judíos que cumplen la Torah de los diversos modos en que se interpreta (y que generó muchas escuelas y tradiciones enfrentadas). La búsqueda de la felicidad, por tanto, se entendía como un camino individual y nacional para conservar la promesa de salvación, iniciada pero no completada. La preocupación por el otro estaba limitada, fundamentalmente, a los demás compatriotas a quienes cada judío vinculaba su destino.

3. La *eudaimonía* en el naciente cristianismo

El campo semántico de la “felicidad” viene expresado con términos propios en el NT en general y en los evangelios en particular³⁰, donde encontramos estos cercanos semánticamente: *hilarotês*, (estado de alegría, felicidad), *makarismos*, (estado de felicidad de acuerdo a unas circunstancias favorables), *euphrosynê*, (estado de alegría y regocijo), *chara*, (alegría desbordante), *synêdomai* (sentir placer por alguna experiencia física), *aspazomai* (estar deseando algo por la felicidad que promete), *euphrainô* (causar que alguien esté o sea feliz, alegrar), *agalliasis*, (estado de absoluto regocijo y júbilo que se puede expresar físicamente). No aparece el campo semántico de la *eudaimonia*, ni los términos que las escuelas filosóficas utilizan para expresar su sentido, con algunas excepciones: *euthymia* (tranquilidad de espíritu³¹) o *apatheia* (imperturbabilidad o control de las emociones).

En el cristianismo primitivo no aparece el término *eudaimonia* hasta Justino, a mediados del siglo II d.C. Al comienzo de su Diálogo con Trifón (hacia el 155 d.C.) hace este apunte:

Porque sin la filosofía y la recta razón no es posible que haya prudencia (*phronêsis*). De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y la tengan por la obra más grande y más honrosa dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar; que si ello va unido a la filosofía, aun podrán pasar por cosa de moderado valor y dignas de aceptarse; mas si de ella se separan y no la acompañan, son pesadas y viles para quienes las llevan entre manos.

³⁰ Cf. J. P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988), 302-304.

³¹ Con el sentido de “tener buen ánimo”, “no desfallecer”, aparece en el discurso de Pablo en el barco que lo lleva preso a Roma, en Hch 27,22-36. También en St 5,13.

— ¿La filosofía, pues –me replicó– produce felicidad (*eudaimonia*)?

— Sin duda –le contesté– y sola ella.³²

Poco después se utiliza en la Carta a Diogneto (entre el 140-200 d.C.): “Porque la felicidad (*eudaimonia*) no consiste en el señorío sobre el prójimo, ni en desear tener más que los hombres más débiles, ni en poseer riquezas y usar la fuerza con los inferiores; ni nadie puede imitar a Dios en estas cosas; es más, éstas quedan fuera de su grandeza”³³. Como se puede apreciar, ambos textos están influidos por la filosofía estoica, de la que hemos hablado.

En los textos evangélicos se recoge la memoria de Jesús de diversos modos³⁴. En los recuerdos transmitidos, primero oralmente y después por escrito durante el último tercio del siglo I d.C., no se utiliza el término *eudaimonia* ni otros similares usados por las escuelas filosóficas citadas antes. Estos primeros testimonios escritos que han llegado hasta nosotros no se habían enfrentado todavía, como ocurrirá con los apologetas (con Justino al frente), a las preguntas filosóficas que predominan en el Imperio romano. Y esta circunstancia, el hecho de nacer como textos marginales que recogen la memoria de un personaje marginal tanto desde el punto de vista de Roma como del judaísmo hegemónico posterior al año 70 d.C., nos permite descubrir ciertas originalidades o innovaciones del movimiento iniciado por Jesús de Nazaret. Voy a recoger únicamente dos aportaciones del naciente cristianismo a este debate sobre la búsqueda de la felicidad: las bienaventuranzas y la parábola del buen samaritano.

a) Las bienaventuranzas

La historia de transmisión de esta colección de dichos de Jesús es compleja y discutida³⁵. Un trabajo más exhaustivo sobre la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad requeriría muchas más páginas que las de un artículo y debería incluir un estudio de todas las bien-

³² Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 3,4,1-7. También: JUSTINO, *Apología segunda* 11,6,2 y *Diálogo con Trifón* 1,4,4; 2,4,7. Traducción española: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos, (s. II)*, 3 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996).

³³ Carta a Diogneto 10,5; *ibid.*

³⁴ Cf. Rafael Aguirre Monasterio, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios” in *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre Monasterio (Estella: Verbo Divino, 2010), 195-254.

³⁵ Una presentación pormenorizada en: Betz, *The Sermon on the Mount*, 5-71.

aventuras³⁶. Como eso es imposible en este marco, vamos a limitarnos a las que, con buena probabilidad, la crítica histórica se considera las tres más antiguas: las tres transmitidas por el Documento Q y recogidas en Lc 6,20-21³⁷:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que tenéis hambre, porque seréis saciados.
Bienaventurados los que estáis afligidos [lloráis], porque seréis consolados.

A ellas se fueron añadiendo en diversos momentos otras (como las recogidas por Mt 5,3-10, así como las malaventuras (Lc 6,22-23) y otros dichos sobre la renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Lc 6,32-35)³⁸.

Las tres bienaventuras más antiguas que recoge la tradición de Jesús se sitúan en la tradición del pacto por la salvación (*sôtêria*), pero cambian sustancialmente los destinatarios de este pacto. En estos textos los destinatarios del “reino de Dios” no son todos los Israelitas, sino los pobres, los hambrientos, los que lloran (luego se ampliará a los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz, los perseguidos). Esta expresión (“reino de Dios”), apenas presente en la Septuaginta, recoge en el mensaje de Jesús su propuesta de la *sôtêria* de Yahveh: “Porque el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el Evangelio la salvará” (Mc 8,35). Esta paradoja introduce bien el sentido de estos dichos.

³⁶ Algunos trabajos han explorado más ampliamente las bienaventuras en este sentido; ver: Carl R. Holladay, “The Beatitudes: Happiness and the Kingdom of God” in *The Bible and the pursuit of happiness : what the Old and New Testaments teach us about the good life*, ed. Brent A. Strawn (New York: Oxford University Press, 2012), 141-68 y Jonathan T. Pennington, *The Sermon on the Mount and human flourishing: a theological commentary* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2018).

³⁷ Ver la reconstrucción del texto del Documento Q en: James M. Robinson, Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas* (Leuven: Peeters, 2000), 50-51 y la traducción castellana en Santiago Guijarro Oporto, *Dichos primitivos de Jesús: una introducción al “Proto-evangelio de dichos Q”*, Biblioteca de estudios bíblicos Minor, (Salamanca: Sígueme, 2004), 101 (hemos preferido “bienaventurados” a “dichosos”).

³⁸ Cf. Carlos Gil Arbiol, *Los valores negados: ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Asociación Bíblica Española, (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2003), pp. 236-287.

Las tres bienaventuranzas de Jesús conectan con la tradición profética (de denuncia) y sálmica (de petición de auxilio a Yahveh) por el destino de los pobres y hambrientos, como vamos a ver. Pero estas dos tradiciones no eran las únicas en el judaísmo del tiempo de Jesús, donde la pobreza es tratada de modos muy diversos³⁹. Así, por ejemplo, los códigos legales (Ex, Lv...) buscan garantizar el mínimo bienestar de los pobres orientando ciertas garantías de redistribución de bienes; la literatura profética denuncia el injusto tratamiento que sufren las personas económicamente explotadas (Is, Jer, Os...); la literatura sapiencial se divide entre la condena a los pobres por su falta de virtud o de exigencia personal (Sab, Prov...), y la denuncia de la injusticia que algunos padecen (Qo, Job...); la literatura poética, como los Salmos, destaca por mostrar, de modo general, la preocupación de Dios por los pobres; la literatura narrativa (Samuel, Reyes, Crónicas...) apenas se interesa por los pobres (con la posible excepción de la reforma de Nehemías en Neh 5,1-13). El término *ptôchos* traduce en la *Septuaginta*, fundamentalmente, dos términos hebreos: *ʿebyôn* (vagabundo, pobre miserable) y *ʿānî* (el que ha sufrido la injusticia y se ha empobrecido). Estas situaciones rara vez se presentan en la tradición judía como signo de abandono por Dios, como maldición, o consecuencia de la falta de virtud⁴⁰. Son, a menudo, tratadas como desgracia, como vergüenza/deshonor⁴¹. La pobreza, el hambre y el llanto resultan angustiosos, especialmente, cuando no son fruto de la desidia

³⁹ Cf. J. David Pleins, “Poor, Poverty”, en: Freedman, *Anchor Bible dictionary* 5:402-414.

⁴⁰ Así leemos en Si 13,20-24: “buena es la riqueza adquirida sin pecado, mala es la pobreza en boca del impío”; Sal 1,3: “[Feliz] el que se recrea en la ley de Yahvé, susurrando su ley día y noche. Será como árbol plantado entre acequias, da su fruto en sazón ... y todo cuanto emprende prospera”; Sal 112, 1-3: “Dichoso quien teme al Señor y ama sus mandatos... Su casa abundará en riqueza y bienestar y se afianzará su justicia para siempre”; Pr 13,18: “El hombre prudente actúa con conocimiento, el necio esparce necesidad.... Miseria y deshonra para quien rechaza la instrucción, el que acepta la corrección recibirá honor”; Dt 28,47-48: “Por no haber servido a Yahvé tu Dios en la alegría y la dicha de corazón, cuando abundabas en todo, servirás a tus enemigos, los que Yahvé enviará contra ti, junto con hambre, con sed, con desnudez y con privación de todo. Él pondrá en tu cuello un yugo de hierro hasta que te destruya”; Am 5,16: “por eso, así dice Yahvé, el Dios Sebaot, el Señor: En todas las plazas habrá lamentación y en todas las calles se dirá: “¡Ay, ay!” Convocarán a duelo al labrador, y a lamentación a los que saben plañir”.

⁴¹ También en el mundo griego el hambre estaba relacionado estrechamente con el honor de modo que se pensaba que nadie honrado podía pasar hambre si se daban unas mínimas condiciones sociales, y por lo tanto se le achacaba algún grado de falta de virtud por su parte; así: Platón, *Leyes* XI 936bc. Cf. Strack and Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 818-826.

o culpabilidad del pobre, sino de la injusticia y del enriquecimiento a costa de empobrecer a los débiles. Estas situaciones se consideran inaceptables a la vez que irremediables, porque los únicos que tienen poder para cambiarla son quienes han empobrecido a los pobres (o han contribuido a ello).

Por eso en la tradición bíblica encontramos, por una parte, el clamor de los salmistas que apelan al único que puede ayudar a quienes ya no tienen ninguna ayuda: “Él no se olvida nunca del pobre, ni se frustra jamás la esperanza de los afligidos” (Sal 9,19); “Yo soy un pobre y desvalido, ¡Dios mío! Ven pronto. Tú eres mi auxilio y mi salvador: ¡Señor, no tardes!” (Sal 70,6); “No entregues a las fieras la vida de los que te alaban; no olvides para siempre la vida de tus pobres” (Sal 74,19). Por otra parte, escuchamos la denuncia de los profetas contra los culpables de la pobreza: “El Señor lleva a juicio a los ancianos y a los príncipes de su pueblo: «Vosotros habéis incendiado la viña, y lo robado al pobre está en vuestras casas” (Is 3,14); “¿Qué responder a los mensajeros de esta nación? «Que el Señor fundó a Sión y en ella se refugian los pobres de su pueblo»” (Is 14,32); “¿Serás acaso rey porque construyas palacios de cedro? Tu padre, [...] juzgaba la causa del humilde y del pobre. Por eso todo iba bien. ¿No es esto conocerme?” (Jer 22,15-16). Este último texto ilustra muy bien que el rey de Israel debía ser el principal responsable de hacer de su reino el espacio de la salvación de Yahveh donde todos puedan tener una vida fecunda, próspera y feliz, un lugar en el que no haya pobres. Pero esto nunca es así.

De modo que las bienaventuranzas de Jesús, como decíamos, cayeron en un terreno abonado por estas tradiciones que denunciaban en la misma proporción que creaban esperanza en quienes sufrían esa desgracia. Sin embargo, Jesús no solo presenta como destinatarios de ese “reino de Dios” a aquellos que son víctimas de violencia o injusticia, que han sido empobrecidos, que pasan hambre. Además, los declara “bienaventurados”, “felices” (*makarioi*). Nada hay en apariencia que justifique esta paradoja, porque esos han sido damnificados por los poderosos y han quedado desprotegidos de todos. Con estas bienaventuranzas Jesús se presenta como heredero de una forma de entender la alianza y la salvación que ofrece para vivir feliz. El modo de lograrla no es exigiendo la virtud del mérito o el esfuerzo al pobre, sino denunciando a quienes lo han empobrecido y reivindicando su lugar privilegiado en el mundo feliz que Dios quiere.

Esto tiene tres consecuencias inmediatas y de largo alcance. La primera es que la imagen de Dios que se desprende de estas bienaventuranzas es la de quien se fija en los márgenes y acoge a quienes están en ellos y los hace destinatarios de su reino, es decir, de su cuidado, de su *sôtêria*, de su vida

feliz (y esto subraya su dimensión histórica); un Dios de los pobres, de los hambrientos y de los que lloran. La segunda es que el mensaje de Jesús señala los márgenes religiosos, sociales y económicos para denunciar así su existencia, visibilizar las causas del sufrimiento de los pobres y colocarlos en el centro de la mirada, del discurso y de las políticas; estos no solo son víctimas, sino poseedores del reino, es decir, se convierten en sus hospederos, los que acogen a todos los que quieran otro mundo como el que Dios quiere. Y la tercera es que el concepto de “felicidad”, en la medida que *makariotēs* aporta algo al concepto de la *eudaimonia*, queda muy marcado por la existencia de víctimas y de su sufrimiento. La felicidad no solo tiene que integrar esta mirada de denuncia, de visibilización y de cuidado/sanación, sino que debe encontrar el modo de que todos sean acogidos en este reino que hospedan los pobres, que todos acepten entrar en este reino que ellos han inaugurado con la determinación de que desaparezca la pobreza, el hambre y el llanto.

Quizá la pregunta pendiente, tanto en tiempo de Jesús como ahora, es: ¿Quién quiere un mundo como ese con unos hospederos como esos? ¿Qué atractivo puede tener un reino de Dios donde los principales protagonistas son aquellos que nuestro mundo quizá compadece, pero sin duda desprecia y margina? Al final volveremos sobre esta pregunta.

b) La parábola del Buen samaritano

La parábola que Lucas pone en boca de Jesús en Lc 10,30-35 ha sido considerada una tradición exclusiva lucana inserta en una controversia que el evangelista ha tomado de Mc 12,28-31 (quizá combinándolo con la versión del Documento Q)⁴². La crítica histórica de su transmisión ha tendido a pensar que la parábola es fruto del trabajo redaccional lucano⁴³, pero bien podría ser fruto de la particular fuente lucana de la que tomó otras parábolas⁴⁴ y remontarse a la enseñanza de Jesús. El juicio histórico sobre ella no aporta ningún dato sobre nuestro estudio, que indaga ejemplos de la contribución de la tradición de Jesús a la concepción moderna de una vida feliz.

⁴² Cf. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas (vol. II)*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, (Salamanca: Sígueme, 2002), 112.

⁴³ Ver el trabajo de John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 5, La autenticidad de las parábolas a examen*, trans. Serafín Fernández Martínez (Estella: Verbo Divino, 2017), 228-239.

⁴⁴ Cf. Nolland, *Luke. 9:21-18:34*, 590-591; Bovon, *El Evangelio según San Lucas (vol. II)*, 113.

Situada en el marco redaccional en el que la coloca el evangelista (Lc 10,25-37), presenta la respuesta de Jesús ante una pregunta de un legista: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29). Este marco narrativo es una composición lucana muy elaborada sobre la pregunta del mandamiento principal, cuestión muy frecuente en los debates entre escribas y rabinos durante el siglo I d.C.⁴⁵ El “legista” (*nomikos*) era, durante la existencia del templo de Jerusalén, un sacerdote experto en cuestiones legales al que consultaba el consejo (o Sanedrín) cuando era necesario y que ejercía como sacerdote cuando le correspondía⁴⁶. Este personaje aparece en la escena narrada por Lucas con una pregunta: “Maestro, ¿qué he de hacer para heredar (*klêro-nomêsô*) vida eterna (*zôê aiônios*)?” (Lc 10,25). Su pregunta se inserta en la tradición de la alianza entre Yahveh e Israel para la salvación (*sôtêria*), si bien el legista la entiende no como una vida feliz terrena e histórica en el presente (“pondrás por obra lo que es recto y lo que es bueno a los ojos del Señor, para que seas dichoso y entres y heredes la hermosa tierra”, Dt 6,18), sino como una “vida eterna” futura, expresión que Lucas toma del pasaje del joven rico (cf. Mc 10,17 y Lc 18,18)⁴⁷. Este legista representa en el diálogo con Jesús una postura específica: la de aquellos que conciben la “vida feliz”, la “buena vida” como una vida después de la muerte⁴⁸, preocupación que se hizo más presente en la literatura del periodo intertestamentario a partir de Dn 12,2 (y que se desarrollará mucho después)⁴⁹. La respuesta que esta tradición pone en boca de Jesús devuelve la “herencia” de la vida feliz a la búsqueda del amor a Dios y al prójimo en el presente, no en el futuro: “Bien has respondido; haz esto y vivirás (*zêsê*)” (Lc 10,28). Aparentemente, el legista y Jesús coinciden en un punto: la vida feliz consiste en el amor a

⁴⁵ Cf. Birger Gerhardsson, “The good Samaritan - the good shepherd?” in *Coniectanea neotestamentica*, ed. Birger Gerhardsson (Copenhagen: Munksgaard, 1958), 1-31; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 441.

⁴⁶ Cf. Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish background of Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), 89-101; Green, *The Gospel of Luke*, 427.

⁴⁷ Cf. Marshall, *The Gospel of Luke*, 442.

⁴⁸ Rabbi Eliezer (que vivió aproximadamente a finales del siglo I d.C.) fue preguntado por sus discípulos sobre la vida eterna en estos términos: “Maestro, enséñanos los caminos de la vida para que, por su medio, podamos alcanzar la vida del mundo futuro” (*bBer* 28b).

⁴⁹ Dn 12,2: “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna”. Ver también: Salmos de Salomón 14,10; 1Enoc 40,9; Testamento de Job 18. Cf. Rudolf BULTMANN, “Zôê”, en: Kittel, Friedrich, and Bromiley, *Theological dictionary of the New Testament*, 2:855-861.

Dios y al prójimo. Sin embargo, lo que sigue deja en evidencia la original comprensión que esta tradición lucana tiene de ese principio compartido.

La primera pregunta de Jesús en el diálogo revela que el problema no es el conocimiento de la ley sino su interpretación: “¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?” (Lc 10,26). La parábola se presenta como una interpretación del mandato de amor al prójimo, cuestión crucial aquí y en todo principio ético. Sin embargo, como hemos visto más arriba, la cuestión era muy discutida: muchos pensaban en ese tiempo que “prójimo” solo se refería a los judíos y que excluía a todo el que no lo fuera⁵⁰. La pregunta del legista, entonces, revela diversos intereses y problemas: por una parte, parece un sincero y piadoso empeño por observar lo más importante de la ley (“haz esto y vivirás” le dice Jesús, Lc 10,28); por otra, sin embargo, descubre no tanto su interés en el amor a los prójimos, cuanto en la observancia exacta y rentable de la ley (¿por qué amar a quien no tengo obligación si no me reporta ningún beneficio, si no obtengo la vida eterna prometida?). La parábola es la respuesta a la pregunta: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29) y, por tanto, la aportación de esta tradición al debate mencionado sobre la identidad de ese “prójimo” y su importancia en la búsqueda de una vida feliz (*sôtêria*).

Lucas (el Jesús de Lucas) relata la historia de un hombre cualquiera que bajaba de Jerusalén a Jericó por un camino peligroso, ahora conocido como Wadi Qelt; unos salteadores (*lêstais*), después de robarle, le dan una paliza y lo dejan medio muerto. Dos personas, un sacerdote (*hiereus*) y un levita (*leuitês*), bajaban por el mismo camino de él y al verle “dan un rodeo” y pasan de largo. Nada nos dice la parábola sobre las razones que les lleva a reaccionar así; cada uno ha podido hacer sus cálculos: tal vez les retrase, o les impurifique, o sea una trampa para cazarlos a ellos... Sean cuales sean sus razones (que no importan en el relato), ambos reaccionan del mismo modo: anteponen sus propios intereses a los de aquella víctima medio muerta. La elección de estos dos personajes, especialmente el “sacerdote”, recuerda directamente al “legista”, porque el sacerdote y el levita se habrán preguntado si aquel medio muerto es un prójimo a quien pide la ley amar o, por el contrario, un extraño a quien la Torah no compromete. La pregunta del legista (“¿quién es mi prójimo?) legitima el rodeo que ambos dan y, así, no incumplen la ley porque no saben si aquel es un prójimo. La víctima sigue tirada en la cuneta y ellos en el camino de lograr la vida buena y feliz que promete su observancia.

⁵⁰ Cf. Nolland, *Luke. 9:21-18:34*, 584; Green, *The Gospel of Luke*, 429.

Otro personaje entra en escena: “un samaritano”. Su breve identificación recoge dos datos: por una parte, su bajo reconocimiento social y religioso frente a los otros dos personajes vinculados con el templo y lo sagrado; por otra parte, queda claro que era de fuera porque “iba de camino” (*hodeuón*). Igual que los otros, “llegó y vio”; pero a diferencia de ellos, el samaritano “se conmovió” (*esplagchnisthê*) y no pasó de largo. Mientras que los personajes religiosos y con prestigio social han evitado a la víctima, un extraño se ha dejado “conmover las entrañas” y este hecho ha desencadenado una serie de cuidados sobre el hombre medio muerto; venda sus heridas, les echa vino y aceite, lo monta en su propio mulo (*ktênos*), lo lleva a una posada, cuida de él ese día y encarga su cuidado hasta que se cure. Igual que en el caso de los dos anteriores, la parábola tampoco explica los motivos de su comportamiento, fuera de su “conmoción” al verlo, cuestión clave en el relato.

Jesús culmina esta historia devolviéndole la pregunta al legista que había preguntado “¿quién es mi prójimo?”, y le dice: “¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” (Lc 10,36). Esta pregunta cambia el sujeto de la proximidad, de modo que “prójimo” ya no es el objeto de caridad, no es al que la ley pide amar, sino que es el sujeto que cuida de la víctima, el que se conmueve ante el sufrimiento ajeno. Jesús obliga al legista a responder que el prójimo es “el que ejerció la misericordia (*ho poiêsas to eleos*) con él” (Lc 10,37). El Jesús de Lucas ofrece aquí un nuevo concepto de “prójimo” donde este no es el hombre medio muerto sino el que se conmueve ante él. Este giro resulta del todo original y relevante para lo que nos ocupa.

Tanto el legista como el sacerdote y el levita de la parábola (los tres responden al mismo perfil) entendían el precepto levítico de “amar al prójimo” como una norma centrada en el que la debe cumplir, por lo que era crucial discernir la identidad del prójimo, es decir, a quién se debía amar y a quién no. Pero ninguno de ellos ha reparado en su sufrimiento, ninguno se ha conmovido y ninguno le ha cuidado; todo esto (conmoción y cuidado) queda fuera de la correcta observancia de estos personajes religiosos, centrados en su cumplimiento. La parábola, sin embargo, ha logrado que el legista descubra este giro radical, porque su última respuesta a Jesús es la deseada: el prójimo es el que ha practicado la misericordia con la víctima.

Para lograr esto, Jesús obliga con su última pregunta al legista a un cambio de horizonte hermenéutico⁵¹. Al preguntarle “quién fue prójimo

⁵¹ Tomo prestada la idea del “horizonte del sentido de interpretación” como fusión de los horizontes del texto y del intérprete: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), 477.

del que cayó en manos de los salteadores”, Jesús le fuerza a ponerse en el lugar de la víctima, a descubrir quién sería su prójimo si él hubiera estado herido al borde del camino. La pregunta que Jesús le hace se podría formular así: “pregúntate quién es tu prójimo cuando tú necesites desesperadamente un prójimo que te vea, que te cuide, que te rescate”; “ponte en la piel herida de la víctima y entonces, hazte la pregunta por el prójimo”. Ese lugar desde el que Jesús propone la misma pregunta es lo que lo cambia todo. Jesús le ha hecho ver al legista que hay que ponerse en la piel del que sufre para entender el precepto del amor al prójimo; hay que haber sido despojado, maltratado, violentado, para poder experimentar la proximidad de otro.

En la parábola, el samaritano ha curado las heridas de la víctima medio muerta, y, en la ficción de aquel encuentro del legista con Jesús, podríamos decir que también ha curado las heridas del legista religioso porque ha aprendido a ponerse en el lugar del que estaba al borde del camino y a reconocer en el samaritano a su prójimo. Sólo se descubre el valor y el alcance del precepto del amor al prójimo cuando no existe más prójimo que un extraño que puede endurecerse y pasar de largo o conmocionarse y pararse a ayudar. Jesús le obliga al legista a preguntarse por su próximo cuando necesita de él; a descubrir la proximidad y a dejarse cuidar por aquel al que desprecia. El sabio y autosuficiente legista ha aprendido que la conmoción del samaritano es la que cuenta realmente para la víctima, no la observancia del sacerdote, ni la condición nacional o social del samaritano. La “conmoción” de este último le ha curado de su mezquina mirada sobre la buena vida, le ha descubierto otro camino inexplorado para él de vida buena: solo la hay cuando es vida buena para las víctimas.

Esta parábola es un buen ejemplo del modo de entender la tradición de Jesús la vida buena: esta no es la que logramos por nosotros mismos, sino la que queremos recibir cuando no podemos por nosotros mismos. La parábola nos ayuda a situar el destino de cada uno vinculado a los demás; pero no a todos del mismo modo: nos obliga a vincular nuestro destino al de las víctimas. Nuestra vida y nuestro futuro depende, no de lo que cada uno logremos para nosotros mismos, sino de lo que logremos hacer con las personas de nuestras cunetas. Nuestra negligencia, nuestro olvido y alejamiento de ellas es nuestro destino; lo que hagamos como sociedad con los que están en nuestros márgenes es lo que seremos en el futuro como sociedad. Reyes Mate ha subrayado sobresalientemente esta interpretación de la compasión en la parábola del buen samaritano: “La compasión es un movimiento inter-

subjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él. En ese momento alcanzamos la dignidad de hombres⁷⁵².

4. Conclusión

En la preocupación helenística por la *eudaimonia* hemos descubierto la primacía de la búsqueda de la felicidad individual. En esa exploración no estaba ausente la preocupación por la felicidad o el sufrimiento del próximo, pero cuando aparecía, lo hacía en función de la propia felicidad: la felicidad común y la del próximo son necesarias en cuanto ayudan a alcanzar la propia. Igualmente, la conmoción por el sufrimiento ajeno es visto, con frecuencia, como distracción y estorbo de la propia felicidad, pero se valora en la medida en que sirve para evitar los mismos sufrimientos y lograr la felicidad propia.

Una rápida mirada a la tradición veterotestamentaria nos ha confirmado que lo más parecido a la *eudaimonia*, ausente en la Septuaginta, es la *sôtêria* que se desprende de la alianza de Yahvé con Israel. Sin embargo, solo afectaba a los judíos que cumplen la Torah de los diversos modos en que se interpreta y, en algunas tradiciones, a los residentes extranjeros. En tiempo del naciente cristianismo, la búsqueda de la felicidad se entendía básicamente como un camino individual y nacional para conservar la promesa de salvación. La preocupación por el próximo en el marco de la alianza estaba orientada a los demás compatriotas a quienes cada judío vinculaba su destino.

El naciente cristianismo no refleja una preocupación por entrar en el debate sobre la *eudaimonia* que caracteriza a las corrientes filosóficas helenísticas hasta mediados del siglo II d.C., donde destaca la influencia del estoicismo. En los textos que se remontan a las dos primeras generaciones (el siglo I y comienzos del II), sin embargo, aunque ignoran la terminología y las ideas filosóficas mencionadas, revelan una propuesta original. Esta se distancia de la comprensión de la *eudaimonia* de los filósofos griegos vistos y desarrolla la propuesta de *sôtêria* que se deriva de la alianza de Yahvé con Israel en una dirección del todo original.

Partiendo de ese doble contexto, nos hemos detenido en dos tradiciones del naciente cristianismo que subrayan el protagonismo de personas marginales en la búsqueda de una vida feliz para todos. En ellas, los pobres, los

⁵² En la estela de Walter Benjamin, ha recogido la aportación de Jesús a partir de su diferencia, como el elemento necesario que altera unas lógicas aplastantes; cf. Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Barcelona: Anthropos, 1991), 16-24.

que sufren, las víctimas de la violencia o la injusticia no son vistos como accidentes ni efectos colaterales que haya que minimizar. La propuesta del reino de Dios, expresión que podemos reconocer muy cercana a la *eudaimonia*, pone el centro de la mirada en su sufrimiento y su desgracia para pensar la salvación de Yahvé desde su situación y perspectiva.

Nos hemos preguntado: ¿Qué atractivo puede tener un reino de Dios donde los principales protagonistas son aquellos que nuestro mundo quizá compadece, pero desprecia y margina (pobres, hambrientos, tristes...)? La lectura conjunta de estas dos tradiciones (bienaventuranzas y parábola del buen samaritano) ilumina la respuesta a esta pregunta: las víctimas de nuestro mundo no pueden ser (únicamente) objetos de misericordia o caridad, sino sujetos activos de una transformación radical en el diagnóstico de lo que ocurre y en las políticas de gestión de lo común. Los destinatarios de las bienaventuranzas, como las víctimas al borde del camino, son los que mejor pueden asegurar un futuro de justicia, porque son los que mejor ven las grietas, los desajustes, las perversiones de la gestión de lo público, porque las sufren en propia carne. La buena vida que proponen estos textos, el reino de Dios, comienza por aceptar ese lugar como punto de partida de toda mirada a la realidad. La persona religiosa o el político que gestiona lo público se equivocan radicalmente si no se colocan en la piel herida del que sufre, del pobre, del hambriento, de las víctimas de la violencia e injusticia, porque reproducirán esa violencia e injusticia (quizá inconscientemente). La buena vida comienza por la bienaventuranza del pobre; para entender su trascendencia debemos pasar por la experiencia de ser cuidados por los que consideramos despreciables; de este modo el reino de Dios quizá gane más posibilidades de ser acogido y extendido.

Hoy, en un contexto como el nuestro en el que la compasión ha sido desprestigiada por algunos enfoques filosóficos⁵³, en el que cada día vemos con más claridad una aporofobia (el “odio al pobre”)⁵⁴ que se contagia y en el que triunfan las “teologías de la prosperidad” que defienden que Dios quiere que sus fieles tengan una vida próspera, es decir, que sean económicamente ricos, físicamente sanos e individualmente felices⁵⁵, la bienaventuranza de

⁵³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, El libro de bolsillo, (Madrid: Alianza, 2003), 85.139.142.

⁵⁴ Cf. Adela Cortina Orts, *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia* (Barcelona: Paidós, 2017).

⁵⁵ Cf. Antonio Spadaro and Marcelo Figueroa, “Teologia della prosperità: il pericolo di un “vangelo diverso”” *La Civiltà Cattolica* 169, no. 4034 (2018): 105-18. La creciente popu-

los pobres y la parábola del buen samaritano como propuesta de vida feliz resultan del todo contraculturales y, precisamente, más urgentes⁵⁶.

Referencias Bibliográficas

Aguirre Monasterio, Rafael. “La Segunda Generación y la conservación de la memoria de Jesús: El surgimiento de los Evangelios.” In *Así Empezo El Cristianismo*, edited by Rafael Aguirre Monasterio, 195-254. Estella: Verbo Divino, 2010.

Bernabé, Alberto. *De Tales a Demócrito: Fragmentos Presocráticos*. Madrid: Alianza, 1988.

Betz, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Edited by Adela Yarbro Collins. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Bovon, François. *El Evangelio Según San Lucas (Vol. Ii)*. Biblioteca De Estudios Bíblicos. Salamanca: Sígueme, 2002.

Cappelletti, Angel J. *Los Estoicos Antiguos*. Madrid: Gredos, 1996.

Cortina Orts, Adela. *Aporofobia, El Rechazo El Pobre: Un Desafío Para La Democracia*. Barcelona: Paidós, 2017.

Derrett, J. Duncan M. “Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan.” *New Testament Studies* 11, no. 1 (1964): 22-37. <https://doi.org/10.1017/S0028688500002927>.

Fredriksen, Paula. “What Does It Mean to See Paul “within Judaism”?”. *Journal of Biblical Literature* 141, no. 2 (2022): 359-80. <https://doi.org/10.15699/jbl.1412.2022.9>.

laridad de la llamada “teología de la prosperidad” es un buen ejemplo de esto. Esta corriente de pensamiento teológico (que alimenta políticas sociales y económicas) es definida como una “corriente teológica neopentecostal evangélica cuyo núcleo es la convicción de que Dios quiere que sus fieles tengan una vida próspera, es decir, que sean económicamente ricos, físicamente sanos e individualmente felices”.

⁵⁶ El papa Francisco ha hecho de este principio una constante de su magisterio: cf. *Evangelii Gaudium* 186-201; *Laudato Si* 157-158; *Fratelli Tutti* 232-235, por ejemplo.

Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Bible Dictionary (6 Vols.)*, vol. Book, Whole. New York: Doubleday, 1992.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad Y Método I: Fundamentos De Una Hermenéutica Filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Gerhardsson, Birger. "The Good Samaritan - the Good Shepherd?". In *Coniectanea Neotestamentica*, edited by Birger Gerhardsson, 1-31. Copenhagen: Munksgaard, 1958.

Gil Arbiol, Carlos. *Los Valores Negados: Ensayo De Exégesis Socio-Científica Sobre La Autoestigmatización En El Movimiento De Jesús*. Asociación Bíblica Española. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2003.

Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1997.

Guijarro Oporto, Santiago. *Dichos Primitivos De Jesús: Una Introducción Al "Proto-Evangélio De Dichos Q"*. Biblioteca De Estudios Bíblicos Minor. Salamanca: Sígueme, 2004.

Holladay, Carl R. "The Beatitudes: Happiness and the Kingdom of God." In *The Bible and the Pursuit of Happiness : What the Old and New Testaments Teach Us About the Good Life*, edited by Brent A. Strawn, 141-68. New York: Oxford University Press, 2012.

Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, and Geoffrey William Bromiley, eds. *Theological Dictionary of the New Testament (12 Vols.)*. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964.

Louw, J. P., and Eugene A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2 vols. New York: United Bible Societies, 1988.

Machek, David. *The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Mate, Reyes. *La Razón De Los Vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

Meier, John P. *Un Judío Marginal: Nueva Visión Del Jesús Histórico. T. 5, La Autenticidad De Las Parábolas a Examen*. Translated by Serafín Fernández Martínez. Estella: Verbo Divino, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra: Un Libro Para Todos Y Para Nadie*. El Libro De Bolsillo. Madrid: Alianza, 2003.

Nolland, John. *Luke. 9:21-18:34*. Word Biblical Commentary V 35b. Dallas, Tex.: Word Books, 1993. doi:025986588564.

Nongbri, Brent. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven, London: Yale University Press, 2015.

Pennington, Jonathan T. *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2018.

Robinson, James M., Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg. *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*. Leuven: Peeters, 2000.

Ruiz Bueno, Daniel. *Padres Apologetas Griegos, (S. Ii)*. 3 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Sanders, Ed Parish. *Judaism: Practice and Belief, 63 Bce-66 Ce*. London; Philadelphia: SCM; Trinity Press International, 1992.

Sanders, Ed Parish. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. New Testament Library. Minneapolis: Fortress Press, 1977.

Schwartz, Daniel R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament,. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

Spadaro, Antonio, and Marcelo Figueroa. “Teologia Della Prosperità: Il Pericolo Di Un “Vangelo Diverso”.” [In Italian]. *La Civiltà Cattolica* 169, no. 4034 (2018): 105-18.

Spicq, Ceslas, and James D. Ernest. *Theological Lexicon of the New Testament*. 3 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1994.

Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck. *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud Und Midrash (6 Vols)*. Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922.

Winston, David. “Philo’s Ethical Theory.” In *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt Ii.21.1*, edited by Wolfgang Haase, 372-416. Berlin: Walter De Gruyter, 1984.

RESEÑAS

Ansorge, Dirk, *Historia de la teología cristiana. Épocas, pensadores, derroteros* (FMF) 326-327; **Arana, Juan**, *Filosofía natural* (DTC) 334-336; **Battaglia Vincenzo**, *È Il signore. Invito ad un' esperienza cristológica* (FHD) 337-339; **Camps Sáez, Ambrosio**, *Convento de San Bernardino en Fuente Álamo* (FHD) 339; **Castaño Santa, Pedro**, *La otra cara de la Catedral Antigua. Parroquia de Santa María la Antigua (Cartagena 1967-1976)* (FHD) 340-341; **Castellanos Franco, Nicolás**, *Memorias, vida, pensamiento e Historias de un obispo del Concilio Vaticano II* (FHD) 341; **Castillo, José María**, *Declive de la religión y futuro del Evangelio* (BPA) 342-343; **Chomsky, Noam**, *¿Quién domina el mundo?* (FHD) 343-344; **De Aizpurúa, Fidel**, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (FMF) 344-345; **Estévez López, Elisa - Depalma, Paula (Eds.)**, *Ventanas a la sinodalidad* (M^aJGL) 327-330; **González Marcos, Isaac - Lazcano González, Rafael (Eds.)**, *XXV Aniversario Jornadas Agustonianas (1998 - 2023)* (M^aJGL) 330-332; **Guerra, José Antonio**, «El Espíritu del Señor y su santa operación». Origen y sentido de la fraternidad franciscana (FMF) 345-347; **Lavayen Juan, Marcelo Eduardo**, *La Biblia Latinoamérica. La Palabra en manos de los humildes* (M^aJGL) 321-323; **Morales Arráez, Jorge Gerardo**, *El sello del Siervo. El carácter y la espiritualidad sacerdotal a la luz de la teología de M.-J. Le Guillou* (MAEA) 347-349; **Pérez i Díaz, Mar**, *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos* (FMF) 323-324; **Polanco, Rodrigo**, *Hans Urs von Balthasar I, Ejes estructurales de su Teología*, 362 pp; *Hans Urs von Balthasar II, Aspectos centrales de su Trilogía* (M^aJGL) 332-334; **Ricardo de San Víctor**, *Beniamin minor. Preparación para la contemplación* (AMM) 336-337; **Sánchez Álvarez, Pilar**, *Inteligencia espiritual y espiritualidad cristiana* (FMF) 349-350; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (FMF) 324-325; **Triviño, Victoria M^a. Osc.**, *El abrazo del Serafín. De Hildegard von Bingen a Clara de Asís* (FHD) 351.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

