

Colección CBC

**Comentarios
Bíblicos
CLIE**

EDITORIAL CLIE

C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: libros@clie.es
<http://www.clie.es>



Copyright © 1996 by D. A. Carson

Publicado originalmente en inglés bajo el título
Exegetical fallacies por Baker Academic una división de
Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan,
49516, U.S.A.

*«Cualquier forma de reproducción, distribución,
comunicación pública o transformación de esta obra solo
puede ser realizada con la autorización de sus titulares,
salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org
<<http://www.cedro.org>>) si necesita fotocopiar o
escanear algún fragmento de esta obra».*

© 2012 por Editorial CLIE, para la edición en español

Traducción al español: Beatriz Fernández

FALACIAS EXEGÉTICAS

Depósito Legal: B. 21863-2012

ISBN: 978-84-8267-562-6

Clasifíquese: 2060 - Métodos de Estudio Bíblico

CTC: 05-30-2060-03

Referencia: 224753

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

FALACIAS EXEGÉTICAS

D. A. Carson



editorial clie

W. Gordon Brown
In Memoriam

Contenido



Prólogo	11
Abreviaturas	15
Prefacio a la segunda edición	17
Prefacio	19
Introducción	21
Capítulo 1	
Falacias en el estudio de palabras	33
Capítulo 2	
Falacias gramaticales	71
Capítulo 3	
Falacias lógicas	93
Capítulo 4	
Falacias históricas y por presuposición	129
Capítulo 5	
Reflexiones finales	141
Índice de temas	147
Índice de autores	149
Índice de Escrituras	151

PRÓLOGO

El líder cristiano Os Guinness cuenta que cuando sus hijos eran pequeños les planteó el siguiente desafío: él les daría 25 centavos por cada falacia que identificaran en la televisión. Seguramente se enriquecieron. Me pregunto cuánto dinero ganarían nuestros chicos si aplicáramos el mismo reto a nuestros sermones y estudios bíblicos. Solo que en este caso buscarían falacias exegéticas. Se me ocurre que también podría ser un negocio lucrativo. Por suerte, tenemos un arma defensiva contra las falacias exegéticas en este librito de D. A. Carson, que ya es un clásico en el mundo de la interpretación bíblica.

Falacias exegéticas salió en los años ochenta del siglo pasado, y era un libro que estaba esperando ser escrito. El mero título era una revelación: hay problemas de interpretación tan comunes, planteaba, que los podemos nombrar y clasificar. Si es verdad que el ser humano puede controlar todo lo que puede nombrar, Carson nos ha entregado un baúl de herramientas esenciales para la interpretación de la Biblia. Al nombrar las falacias, nos ha ayudado a identificarlas y evitarlas.

Recuerdo haber encontrado este libro mientras estaba estudiando en un instituto bíblico. Me fascinó tanto que desatendí mis tareas regulares para leerlo. Eso sí es decir algo. ¡Por lo general lo que me distraía de mis estudios no era más estudios! Me impactó tanto que le escribí una carta al profesor Carson agradeciéndole su labor y contándole un poco acerca de mis frustraciones: que a la Iglesia no le parecía importar la interpretación bíblica, que cristianos defendían todo tipo de

rarezas con citas bíblicas fuera de contexto, que yo me sentía bajo persecución por insistir en la buena interpretación. En resumen: que parecía estar rodeado de falacias exegéticas.

Aunque no la esperaba, recuerdo haber recibido una respuesta a mi carta en los últimos días del año escolar, cuando ya se olía la primavera en el aire. Siempre recuerdo la observación que me dio el profesor Carson: no olvidar que cuando predicamos y enseñamos la Biblia, estamos también enseñando los principios de interpretación por medio de nuestro ejemplo. Entonces, que no desespere y que recuerde que el enseñar la buena interpretación es también parte de mi exposición y predicación. Esta ha sido una idea muy importante para mí a través de los años.

Este libro es parte de un hilo, demasiado delgado, de estudios sobre la interpretación bíblica que prestan atención especial a los resultados de la ciencia lingüística. Comenzando con el libro de James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Las semánticas del idioma bíblico) y luego continuando con el libro de Moisés Silva, alumno de Barr, *Biblical Words and their Meaning* (Palabras bíblicas y su significado), el tema es tomado también en el libro de Carson. La idea básica detrás de los detalles es que debemos interpretar la Biblia de acuerdo a los principios reconocidos de la lengua y el habla. Desafortunadamente el texto sagrado muchas veces se trata como una gran excepción a estas reglas. Pero estos eruditos nos han recordado que las palabras bíblicas no son en principio diferentes a las palabras normales y que deben ser tratadas como tales. Lo mismo se aplica a las otras áreas que cubre el libro: la gramática, la lógica, la historia y nuestra manera de pensar en general. Los datos bíblicos deben ser tratados razonablemente en estas áreas. Los intérpretes bíblicos no están exentos de usar sus intelectos y de manejar su información responsablemente.

El mejor usuario de este compendio de Carson es el intérprete que ya está estudiando el texto bíblico, que ya concuerda con la importancia de la exégesis, y que ya se cree estar practicando la buena hermenéutica. El problema es que aun los que están convencidos de la importancia de la buena hermenéutica muchas veces no la practican bien. Por eso el tono del libro es el de reunirnos y juntos explorar lo que estamos haciendo a la luz de los conceptos más importantes de la interpretación. El profesor Carson nos da ejemplos copiosos para cada falacia, y muchos de los ejemplos vienen de los escritos de sus propios amigos y colegas. Luego, para ser equitativo, ¡también usa sus propias obras para ilustrar alguna falacia!

PRÓLOGO

Leamos este material, entonces, con este mismo espíritu cordial. Trabajemos y mejoremos juntos en nuestra habilidad como intérpretes de las sagradas escrituras, para la gloria de Dios.

Rob Haskell
Autor de *Interpretación eficaz hoy*
18 de enero, 2011

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Bauer</i>	W. Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament</i> (Léxico griego-inglés del Nuevo Testamento), trad. F. W. Arndt y F. W. Gingrich (1957); ed. rev., trad. F. W. Gingrich y F. W. Danker (1979)
<i>Bib</i>	<i>Bíblica</i>
<i>BS</i>	<i>Biblioteca Sacra</i>
<i>CanJTh</i>	<i>Canadian Journal of Theology</i> (Revista de teología canadiense)
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> (Publicación bíblica católica trimestral)
<i>CT</i>	<i>Christian Today</i> (Cristianos hoy)
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i> (Revista de literatura bíblica)
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> (Revista de la Sociedad teológica evangélica)
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i> (Revista de estudios teológicos)
<i>LSJ</i>	H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, <i>Greek-English Lexicon</i> (Léxico griego-inglés) (9ª ed., 1940)
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>KJV</i>	King James Version (Versión King James)
<i>NEB</i>	New English Bible (Nueva Biblia inglesa)
<i>NIV</i>	New International Version (Nueva versión internacional)
<i>NovTest</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> (Estudios del Nuevo Testamento)
<i>RestQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i> (Publicación trimestral Restauración)

<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i> (Revista de teología escocesa)
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i> (Boletín Tyndale)
<i>TSF Bull</i>	<i>TSF Bulletin</i> (Boletín TSF)
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i> (Revista teológica de Westminster)

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

El sorprendente éxito de este libro sugiere que hay un alentador número de predicadores y profesores de las Escrituras que quieren corregir errores comunes que se producen en la exégesis. Doy gracias a Dios si este libro ha servido de ayuda para ello.

Muchos lectores me han escrito para compartir conmigo sus propias listas de falacias más o menos divertidas. Unas cuantas de sus sugerencias aparecerán en las páginas de esta segunda edición. Tres o cuatro críticos y lectores se han opuesto vigorosamente a alguno de los ejemplos. He considerado seriamente sus quejas. En un par de ocasiones he revisado la sección; en otros casos simplemente eliminé el material o lo sustituí por ejemplos mejores, no siempre porque pensara que estaba equivocado, sino simplemente porque en este libro no intento marcar goles en temas particulares, lo que intento es ofrecer ejemplos indiscutibles de falacias exegéticas. Pero la mayor parte del material de la primera edición se mantiene en esta. En otras ocasiones he eliminado material no porque hubiera cambiado de opinión sobre la exégesis, sino porque defiendo mi posición de forma un poco distinta en la actualidad.

Por otra parte, de tanto en tanto he añadido ejemplos nuevos. Además, el material del cuarto capítulo se ha ampliado un tanto. Debido a los rápidos cambios que se están produciendo en el campo de la hermenéutica, ese capítulo muy bien podría haber dado para un par de libros. He intentado contenerme para no añadir demasiadas páginas.

Me hubiera gustado ampliar el quinto capítulo, pero parecía mejor no alargar demasiado el libro; dado que se utiliza principalmente como libro auxiliar en los cursos de exégesis, ampliarlo demasiado probablemente le restaría utilidad. En particular, me gustaría decir algo más que lo que he dicho sobre la interpretación de los géneros literarios. Lo poco que he añadido puede que sea útil. Si este libro alguna vez llegara a tener una tercera edición, quizá ese sería el momento de ampliar el quinto capítulo.

Soli Deo gloria

D. A. Carson

PREFACIO

La mayor parte del material de este libro se expuso en primer lugar en la serie de conferencias de primavera patrocinadas por el Western Conservative Baptist Seminary de Portland, Oregón, en 1983. Es un placer expresar mi agradecimiento a James De Young, el director del Comité de conferencias, no solo por su invitación, sino también por su manera eficaz de disponer las cosas y su cortesía sin límites. Gracias también a los miembros de la facultad y a los estudiantes que hicieron lo posible para que me sintiera bienvenido.

Parte del material de estas páginas sigue conservando elementos de su génesis como conferencia, aunque, por supuesto, los pies de página no formaban parte del proyecto original. Hay muchos más ejemplos procedentes del estudio del Nuevo Testamento que del estudio del Antiguo Testamento, no solo porque yo sea relativamente más experto en el primero, sino principalmente porque muchos de estos ejemplos proceden del material de clase que se ha utilizado durante años para enseñar a los alumnos una exégesis responsable del Nuevo Testamento. Aunque lo que he leído y estudiado del Antiguo Testamento me indica que ejemplos de ese tipo no son menos frecuentes en él, para evitar alargar demasiado este libro he decidido mantener los límites originales.

Los que han oído hablar de este material o lo han leído en todo o en parte a veces me critican por no haber sido justo con su punto de vista preferido sobre un determinado tema teológico o exegético. He intentado escuchar sus críticas y hacer los cambios que fueran necesarios; pero

me anima comprobar que aproximadamente la misma proporción de bautistas y paedo-bautistas, calvinistas y arminianos, etc... han expresado objeciones y sugerencias, así que quizá no haya demasiado desequilibrio. Solo quiero insistir de la forma más contundente posible que no he intentado utilizar estas páginas como caja de resonancia para dar salida a prejuicios personales. Sin duda habré fracasado en cierta medida en el intento, pero a los lectores que se sientan ofendidos al descubrir que he dañado sus interpretaciones preferidas, les resultaría muy útil preguntarse hasta qué punto sus propios prejuicios les influyen a la hora de juzgar el tema.

Mi secretaria Marty Irwin mecanografió el manuscrito en muy corto espacio de tiempo y bajo una presión considerable; le agradezco profundamente su eficacia y entusiasmo. Mark Reasoner aportó una valiosa ayuda con los dos índices.

Soli Deo gloria.

INTRODUCCIÓN

Centrarse en las falacias, exegéticas o de otro tipo, parece un poco como centrarse en el pecado: los que se sientan culpables pueden prestar atención a regañadientes y pararse un poco a examinar sus faltas, pero no hay nada intrínsecamente redentor en el procedimiento. No obstante, cuando los pecados son comunes y (además) con frecuencia los que los cometen no los reconocen, una descripción detallada puede tener un efecto beneficioso y fomentar una autoevaluación atenta además de resultar un incentivo para seguir un camino mejor. Espero que hablando sobre lo que no debería hacerse en la exégesis, todos deseemos con más fuerza interpretar bien la Palabra de Dios. Si me centro en la parte negativa, es con la esperanza de que los lectores saquen más provecho de la instrucción positiva que obtienen de textos y conferencias.

Antes de entrar en el estudio en sí, y para evitar cuestiones que posteriormente podrían distraernos, resumiré la importancia de este estudio y los peligros inherentes a él, además de reconocer francamente las muchas limitaciones que he adoptado.

La importancia de este estudio

Este estudio es importante porque las falacias exegéticas son desgraciadamente muy frecuentes entre nosotros, los que por gracia de Dios

tenemos la responsabilidad de proclamar fielmente la Palabra de Dios. Si cometemos un error al interpretar una de las obras de Shakespeare, o no medimos bien un verso de Spencer, es poco probable que esto acarree consecuencias eternas; pero no podemos aceptar una negligencia semejante en la interpretación de las Escrituras. Estamos hablando de los pensamientos de Dios: estamos obligados a hacer todo lo posible para entenderlos bien y explicarlos con claridad. Por lo tanto, resulta sorprendente comprobar que en los púlpitos evangélicos, donde se veneran oficialmente las Escrituras, con frecuencia y de forma inexcusable se producen estos descuidos. Por supuesto todos cometemos algunos errores exegéticos: soy muy consciente de algunos que yo mismo cometo, de los cuales me voy dando cuenta con el paso de los años, leyendo más y gracias a la ayuda de los colegas, que me aman lo suficiente como para corregirme. Pero es terrible cuando el predicador o el profesor nunca llegan a ser conscientes de las enormes tonterías que están diciendo, y del consiguiente daño que están infligiendo a la iglesia de Dios. No debemos darnos por satisfechos con señalar con el dedo a otros grupos que tienen menos habilidades que nosotros: debemos comenzar por limpiar bien nuestro propio jardín.

La esencia de todo pensamiento crítico, en el mejor sentido de esa manida expresión, es la justificación de las opiniones. Una interpretación crítica de las Escrituras es la que tiene justificación léxica, gramatical, cultural, teológica, histórica, geográfica, o de cualquier otra índole.¹ En otras palabras, la exégesis crítica en este sentido es la que proporciona razones de peso para las opciones que toma y las posiciones que adopta. La exégesis crítica se opone a las opiniones meramente personales. Está en contra de la autoridad ciega (del intérprete o de cualquier otra persona), de las interpretaciones arbitrarias y de las opiniones especulativas. No vamos a negar que los asuntos espirituales se disciernen espiritualmente, o a argumentar que la piedad es irrelevante; lo que decimos es que ni la piedad ni el don del Espíritu Santo garantiza interpretaciones infalibles. Cuando dos intérpretes piadosos aparecen con interpretaciones incompatibles sobre un mismo texto, resulta obvio incluso para los más espirituales, y quizá para los menos

1 Para el uso del término crítica me baso en la interpretación de Bernard Ramm en *Protestant Biblical Interpretation: A Handbook of Hermeneutics for Conservative Protestants*, [Interpretación bíblica protestante: manual de hermenéutica para protestantes conservadores] 2ª ed. (Boston: Wilde, 1956), 101-3. Este material no se encuentra en la tercera edición.

inclinados a las peores formas de polisemia (de las cuales hablaré un poco más adelante) que ambos no pueden tener razón.² Si los intérpretes en cuestión no son solo espirituales, sino también maduros, quizá podamos esperar que den pruebas de las razones que les han llevado a conclusiones diferentes. Tras un examen continuado, cauto, cortés y honesto, pueden con el tiempo llegar a una resolución del conflicto interpretativo. Quizá uno tiene razón y el otro está equivocado; quizá ambos en cierta medida tienen razón y están equivocados, y necesitan cambiar sus respectivas posiciones; o quizá los dos intérpretes sean incapaces de llegar a un punto intermedio en las razones por las que están en desacuerdo, y por lo tanto no pueden averiguar cuál es el problema exegético o hermenéutico y resolverlo. No importa. Desde nuestro punto de vista, lo que importa es que los dos intérpretes están involucrados en la exégesis crítica, exégesis que proporciona, o intenta proporcionar, una justificación adecuada de todas las conclusiones a las que se lleguen y de todas las opiniones mantenidas.

Pero si la exégesis crítica ofrece razones sólidas, se debe aprender a rechazar razones que no lo sean. Por eso es tan importante el estudio. Exponiendo nuestras falacias exegéticas, podemos llegar a practicar mejor la exégesis crítica.

Utilizar la Biblia con cuidado nos permite “escuchar” un poco mejor. También es demasiado fácil leer en las Escrituras las interpretaciones tradicionales que hemos aprendido de otros. Después, sin pretenderlo, podemos transferir la autoridad de las Escrituras a nuestras interpretaciones tradicionales y revestirlas con cierto grado de certeza falsa e idólatra.

- 2 En ocasiones una asombrosa ceguera impide a la gente ver este punto. Hace casi veinte años iba en coche con otro creyente que me contaba lo que el Señor le había “dicho” aquella mañana en su tiempo devocional. Había estado leyendo Mateo en la KJV, y yo me di cuenta de que él no había entendido el inglés arcaico, y que además la KJV en ese versículo involuntariamente había traducido incorrectamente el texto griego. Yo amablemente le sugerí que tal vez habría otra forma de entender ese pasaje y le resumi lo que yo creía que significaba. El hermano menospreció mi punto de vista por considerarlo imposible ya que el Espíritu Santo, que no miente, le había dicho la verdad sobre este tema. Como yo era joven y atrevido le presioné con mi explicación de la gramática, el contexto, las traducciones, pero lo rechazó todo haciendo referencia a 1 Cor. 2:10b-15: las cosas espirituales deben ser discernidas de forma espiritual, lo cual dejaba poca duda sobre mi posición. Realmente intrigado le pregunté a este hermano que diría si yo siguiera adelante con mi interpretación, no basándome en la gramática y en el texto, sino diciendo qué el Señor mismo me había dado la interpretación que estaba presentando. Se quedó en silencio durante un buen rato, y después concluyó: “Supongo que eso significaría que el Espíritu Santo dice que la Biblia significa cosas diferentes para distintas personas”.

Como las tradiciones se van reestructurando con el paso del tiempo, podemos acabar alejándonos de la Palabra de Dios mientras seguimos insistiendo en que nuestras opiniones teológicas son “bíblicas”, y por lo tanto verdaderas. Si cuando nos encontramos en ese estado, no estudiamos la Biblia de forma crítica, es más que probable que nuestros errores se refuercen. Para que la Biblia cumpla su cometido de reforma continuada—de nuestras vidas y de nuestra doctrina—nosotros debemos hacer todo lo posible para escucharla nuevamente y utilizar los mejores recursos que haya a nuestra disposición.

La importancia de este tipo de estudio no se puede subestimar si queremos conseguir la unanimidad en esos temas de la interpretación que todavía nos dividen. Hablo a los que sienten gran consideración hacia las Escrituras: es muy desalentador contemplar cuántas diferencias hay entre nosotros sobre lo que dicen realmente las Escrituras. Las grandes y unificadoras verdades no deberían minimizarse, por supuesto; pero sigue siendo un hecho que entre los que creen que los sesenta y seis libros canónicos son la Palabra de Dios escrita, hay una inquietante colección de opiniones teológicas mutuamente incompatibles. Robert K. Johnston tiene razón al señalar:

[Que] los evangélicos, que afirman seguir una norma bíblica, estén llegando a formulaciones teológicas contradictorias sobre muchos de los principales temas que tratan sugiere la naturaleza problemática de su manera actual de entender la interpretación. Argumentar que la Biblia es autoritativa, pero ser incapaces de llegar a ningún tipo de acuerdo sobre lo que dice (incluso entre los que comparten el compromiso evangélico), obra en su contra.³

Puede que esto no se haya expresado adecuadamente: ese obrar en su contra al que se refiere Johnston puede ser hermenéutico y exegético; no tiene necesariamente que implicar a la autoridad de la Biblia, pero nos ayuda a enfrentarnos a algunas desagradables confusiones.

¿Por qué entre los que tienen en gran consideración la autoridad de las Escrituras hay personas que creen que el don de lenguas es la señal definitiva del bautismo del Espíritu, otros creen que es un don opcional, y algunos otros piensan que ya no existe como don? ¿Por qué hay algunos que mantienen un enfoque dispensacional de las Escrituras, y otros

3 Robert K. Johnston, *Evangelicals at an Impasse: Biblical Authority in Practice* [Evangélicos en un punto muerto: la autoridad bíblica en la práctica] (Atlanta: John Knox, 1979), vii-viii.

que se denominan a sí mismos teólogos del pacto? ¿Por qué hay varias ramas de calvinistas y arminianos, de bautistas y paedo-bautistas? ¿Por qué algunos defienden vigorosamente un estilo de gobierno de iglesia presbiteriano, otros fomentan alguna forma de congregacionalismo, y otros defienden los tres oficios y la estructura jerárquica que dominó Occidente durante casi mil quinientos años desde la época de los padres subapostólicos en adelante? ¿Me atrevo a preguntar por el significado de la Cena del Señor? ¿O sobre todo ese conjunto extenso de opiniones en torno a la escatología?

En cierto sentido, por supuesto, las razones no son siempre racionales, o corregibles solo mediante un mayor rigor exegético. Muchos maestros de la Biblia y predicadores nunca se han visto obligados a enfrentarse a interpretaciones alternativas con toda su fuerza; y como perderían cierta seguridad psicológica si permitieran que las preguntas que les surgen al leer ellos mismos las Escrituras entraran en juego, no es muy probable que abandonen las tradiciones recibidas. Pero yo no estoy hablando de esas personas. Me estoy ciñendo, por el bien de esta discusión, a los líderes más sabios, maduros, mejor entrenados y devotos de cada postura: ¿por qué no podemos llegar a un mayor grado de unanimidad en todos los frentes doctrinales?

A primera vista, por supuesto, puede haber varias barreras prácticas que superar. Los líderes pueden pensar que no tienen tiempo para emplearlo en el tipo de discusión cualitativa que podría producir avances. Probablemente la mayoría crean que los demás están tan firmes en sus posiciones que se gana poco intentando tal diálogo, además de creer que parte o todo el impulso debería partir de los otros, que son los que deberían admitir los errores de su forma de pensar y adoptar la posición correcta. Otros puede que se sientan demasiado inseguros en sus posturas como para aventurarse a plantear un debate. Pero si fuéramos capaces de eliminar todos esos obstáculos, las causas más cruciales de la división doctrinal entre estos hipotéticos líderes que ahora, en nuestra imaginación, se reúnen para discutir con humildad en un esfuerzo por eliminar sus diferencias, habría diferencias de opinión sobre lo que este o aquel pasaje dice realmente, o sobre cómo este pasaje y ese otro se relacionan entre sí.

Por supuesto, es posible que ese debate amplio y franco al principio no hiciera más que sacar a la luz la naturaleza de las diferencias, o cómo se entrelazan éstas con cuestiones más amplias. Sin embargo, al final, cuando todos estos temas accesorios se hubieran tratado con cuidado y humildad, todas las cuestiones exegeticas difíciles que surgieran, los debates

restantes entre aquellos que tienen en gran consideración las Escrituras serían solamente exegéticos y hermenéuticos. Incluso aunque nuestros oponentes teóricos consiguieran únicamente llegar a decidir que la evidencia exegética es insuficiente para alcanzar una decisión firme, ya habrían ganado algo; porque esa posición, mantenida honestamente por ambas partes, significaría que ninguna de las dos tiene derecho, sobre una base bíblica, a excluir a la otra parte.

De vez en cuando me he visto involucrado en este tipo de charlas; ocasionalmente las he solicitado yo mismo. A veces es imposible llegar demasiado lejos: las barreras emocionales son demasiado altas, o el tiempo potencialmente necesario para llegar a la unanimidad demasiado largo. Pero cuando se han producido conversaciones muy beneficiosas, siempre ha habido, por ambas partes, una mayor habilidad para distinguir un buen argumento de uno malo, o un argumento fuerte de uno débil.

Por lo tanto, se deduce que el estudio de las falacias exegéticas es importante. Quizá podamos encontrar un incentivo extra para este estudio si recordamos con qué frecuencia Pablo exhorta a los creyentes de Filipo a ser unánimes, a pensar de forma similar; una exhortación que va más allá del mero ánimo a ser pacientes unos con otros, una exhortación que nos impulsa a avanzar hacia la unanimidad en el importante tema de pensar cómo piensa Dios. Esto seguramente forma parte de la disciplina de amar a Dios con nuestra mente.

Como mucha de nuestra teología, nuestra práctica exegética en la mayoría de las ocasiones la hemos recibido de nuestros maestros, que la aprendieron muchos años atrás. A menos que nuestros maestros o nosotros mismos nos hayamos puesto al día, es muy probable que nuestras habilidades exegéticas no tengan los avances más recientes. La Hermenéutica, la Lingüística, los estudios literarios, una gramática más sofisticada, y los avances tecnológicos en informática han unido sus fuerzas para exigirnos que empecemos a realizar una autocritica sobre nuestras prácticas exegéticas. Es más, algunos de los avances se han extendido tanto en áreas más amplias de los esfuerzos cristianos (por ejemplo, la influencia de la nueva hermenéutica en nuestra forma de entender la contextualización en las misiones mundiales) que se ha hecho necesario un pensamiento más maduro. La suma total de todo el conocimiento exegético útil no alcanzó su vértice durante la Reforma, ni siquiera en el siglo pasado. Al aprender de nuestros antepasados teológicos, y debemos hacerlo, nos damos cuenta de las duras realidades de este siglo. Y ni la nostalgia, ni la postura preferida del avestruz eliminarán de nuestro

camino las amenazas o las oportunidades que exigen un nuevo rigor a nuestras habilidades exegeticas.

Estas dos últimas consideraciones me recuerdan la observación de David Hackett Fischer, que se dirige con bastante acritud a sus compañeros historiadores:

Los historiadores deben, además, elaborar pruebas críticas no solo para sus interpretaciones, sino también para los métodos utilizados para llegar a ellas... Entre mis colegas, es muy normal creer que cualquier procedimiento está permitido, siempre y cuando el que lo realice publique un ensayo de vez en cuando y no sea acusado de felonía. La condición resultante de la moderna historiografía es como la de los judíos en el tiempo de Jueces: todo hombre hace lo que bien le parece. Todos los campos están sembrados de sal y arados con el buey, y hay hambre en toda la tierra.⁴

No estoy preparado para decir si la situación de la exégesis es más o menos segura que la de la historiografía; pero desde luego hay dolorosas similitudes entre ambas.

La razón final por la que este estudio es importante es el cambio en el clima teológico en el mundo occidental durante los pasados treinta o cuarenta años. A riesgo de simplificar demasiado el tema, se podría argumentar que la generación de cristianos conservadores anterior a ésta se enfrentó a oponentes que argumentaron que en realidad la Biblia no es fidedigna, y solo los ignorantes y los ciegos podrían afirmar lo contrario. En la generación actual desde luego también hay muchas voces que dicen lo mismo; pero hay voces nuevas que insisten con fuerza en que nuestro verdadero problema es hermenéutico y exegetico. Se dice que los conservadores probablemente no han entendido bien la Biblia. Han impuesto al texto sagrado una noción de autoridad artificial y han forzado la exégesis pasaje tras pasaje. Uno de los énfasis del acervado ataque al “fundamentalismo”, por parte de James Barr, es que los conservadores no entienden realmente la Biblia, que utilizan las herramientas críticas de forma inconsistente e incluso deshonesto.⁵ A otro nivel, una de las afirmaciones explícitas del reciente comentario sobre Mateo de Robert H. Grundy es que su

4 David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* [Falacias históricas: hacia una lógica del pensamiento histórico] (New York: Harper and Row, 1970), xix-xx.

5 James Barr, *Fundamentalism* [Fundamentalismo] (London: SCM, 1977).

enfoque del texto es más fiel a las Escrituras que el de los comentaristas conservadores tradicionales.⁶ Hay muchos fenómenos similares.

Lo que esto significa es que la apologética tradicional en tales casos es irrelevante. Hemos sido desbordados en los frentes hermenéuticos y exegéticos, y uno de los pasos que debemos dar para volver a la discusión es examinar nuevamente nuestras propias herramientas exegéticas y hermenéuticas. Esto incluye la exposición rigurosa a los argumentos malos o débiles, ya sean nuestros o de los demás.

Los peligros de este estudio

Hay razones por las cuales es importante hacer un estudio de las falacias exegéticas, pero también hay razones por las que resulta peligroso hacerlo.

La primera es que el negativismo persistente es espiritualmente peligroso. La persona cuya ambición en la vida es descubrir todo lo que está equivocado, ya sean equivocaciones en la vida o en alguna parte de ella, como la exégesis, se expone a la destrucción espiritual. Agradecer a Dios las cosas buenas y su soberana protección y propósito incluso en las cosas malas es la primera virtud que irá por la borda. Seguida rápidamente por la humildad, ya que la crítica, que sabe mucho de los fallos y las falacias (¡especialmente de las de los demás!), hace que los que critican se sientan superiores. El tratar de imponerse a los demás espiritualmente no es una virtud cristiana. El negativismo prolongado alimenta demasiado el orgullo. Por lo que he observado, los estudiantes del seminario, por no hablar de los conferenciantes, no están exentos de este tipo de peligro.

Por otra parte, concentrarse demasiado en los errores y falacias puede producir un efecto diferente en algunas personas. A los que ya están inseguros de sí mismos o sienten profundo respeto por las responsabilidades que pesan sobre los hombros de los que tienen la misión de predicar todo el consejo de Dios, un estudio como este puede conducirlos hacia el desánimo, incluso a la desesperación. Los estudiantes sensibles pueden preguntarse: “Si hay tantas trampas exegéticas, tantos fallos hermenéuticos, ¿cómo puedo estar seguro de que realmente estoy interpretando y predicando bien las Escrituras? ¿Cómo puedo evitar el terrible peso de

6 Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateo: comentario sobre su arte literario y teológico] (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

enseñar lo que no es cierto, de poner en la conciencia de los cristianos cosas que Cristo mismo no impone, o eliminar cosas que él insiste que debemos soportar? ¿Cuánto daño podría hacer con mi ignorancia y con mi torpeza exegética?”

A tales estudiantes solo puedo decirles que cometerán más errores no embarcándose en este estudio que enfrentándose a las cuestiones difíciles y mejorando sus habilidades. La gran diferencia es que en el primer caso no serán conscientes de los errores que cometan. Si realmente están preocupados por la calidad de su ministerio, y no solo por su propia inseguridad psicológica, ésta sería una alternativa inaceptable. La ignorancia puede ser una dicha, pero no es una virtud.

El principal daño de todo estudio crítico de la Biblia es lo que los expertos en hermenéutica denominan distanciamiento. El distanciamiento es un componente necesario en la realización de un trabajo crítico; pero es difícil y en ocasiones costoso.

Nos damos cuenta de cuánto hay en juego examinando rápidamente un fenómeno común en los seminarios cristianos.

Cristiano Fervoroso se convirtió en el instituto. Fue a la universidad y estudió informática; pero también trabajaba en la iglesia y disfrutaba de un ministerio eficaz en el grupo bíblico universitario. Sus tiempos de oración eran cálidos y frecuentes. A pesar del tedio ocasional, cuando leía la Biblia, a menudo sentía como si el Señor le estuviera hablando directamente. No obstante, había muchas cosas en la Biblia que todavía no entendía. Cuando empezó a llegar a la convicción de que debería realizar un ministerio cristiano a tiempo completo, su congregación local le confirmó en sus dones y su llamamiento. Muy consciente de sus limitaciones, acudió al seminario con toda la ilusión del nuevo recluta.

Tras pasar seis meses en el seminario, la imagen es bien diferente. Cristiano Fervoroso pasa muchas horas al día memorizando la morfología griega y aprendiendo los detalles del itinerario del segundo viaje misionero de Pablo. También ha empezado a escribir documentos exegéticos; pero para cuando acaba con su estudio léxico, su diagrama sintáctico, su repaso de las opiniones críticas y su evaluación de las evidencias contradictorias, de alguna manera la Biblia ya no le parece tan viva como antes. A Cristiano le preocupa esto; le resulta más difícil orar y dar testimonio que antes de venir al seminario. No está seguro de por qué es así; no cree que sea culpa de los conferenciantes, que en su mayoría parecen ser creyentes piadosos, entendidos y maduros.

Pasa más tiempo. Cristiano Fervoroso puede hacer una cosa entre varias. Puede refugiarse en un pietismo defensivo que denuncie

bulliciosamente el árido intelectualismo que ve a su alrededor; o puede verse inmerso en el vórtice de un tipo de compromiso intelectual que le lleve a exprimir el culto, la oración, el testimonio y la lectura meditada de las Escrituras; o puede ir dando tumbos hasta que la graduación le rescate y regrese al mundo real. Pero ¿hay una opción mejor? ¿Las experiencias de ese tipo son un componente necesario de la vida del seminarista?

La respuesta es sí en ambos casos. Tales experiencias son necesarias: son causadas por el distanciamiento. Pero si somos capaces de entender el proceso, podremos manejarlo mejor. Cada vez que intentamos comprender el pensamiento de un texto (o de otra persona)—si queremos entenderlo de forma crítica, no de forma arbitraria, sino con razones sólidas—tal como el autor pretende que se entienda, debemos en primer lugar captar la naturaleza y el grado de las diferencias que separan nuestra manera de pensar de la manera de pensar del texto. Solo después de ello podemos fusionar de forma provechosa nuestro horizonte de comprensión con el horizonte de comprensión del texto; o sea, podremos realmente llegar a comprender cuando empecemos a dar forma a nuestros pensamientos siguiendo la línea de pensamiento del texto. Si no somos capaces de pasar por el distanciamiento antes de llegar a la fusión, es que no ha habido una auténtica fusión: el intérprete cree que sabe lo que significa el texto, pero demasiado a menudo lo único que ha hecho es imponer su propio criterio al texto.

Si una institución le está enseñando a pensar de forma crítica (tal como yo entiendo el término crítico), necesariamente usted se tendrá que enfrentar a cierta dislocación y a un perturbador distanciamiento. Una institución menor puede que no sea tan inquietante: a los estudiantes únicamente se les anima a aprender, pero no a evaluar.

El distanciamiento es difícil y puede resultar costoso. Pero vuelvo a enfatizar con energía que esto no es un fin en sí mismo. Su correlativo adecuado es la fusión de horizontes de entendimiento. Siempre que parte de la tarea interpretativa se nutra junto con el distanciamiento, el distanciamiento no resultará destructivo. Más bien, la vida, la fe, y el pensamiento cristianos que surjan de este doble proceso serán más robustos, más espiritualmente conscientes, más exigentes, más bíblicos y más críticos. Pero algunos de los pasos a dar son peligrosos: trabaje duro para integrar todo su caminar y su compromiso cristiano, y la temática de este libro demostrará ser beneficiosa. Si no trabaja con fuerza por tal integración, estará haciendo una invitación al naufragio espiritual.

Los límites de este estudio

Esta no es una obra demasiado técnica. Está diseñada para estudiantes de seminario y para aquellos que se toman en serio su responsabilidad de interpretar las Escrituras; pero no añade nada al conocimiento de los expertos.

Quizá debería añadir que el título, *Falacias exegeticas* (y no *Falacias hermenéuticas*), se concentra en el practicante. A riesgo de hacer una disyunción muy simplificada, diré que la exégesis se preocupa realmente de interpretar el texto, mientras que la hermenéutica se preocupa de la naturaleza del proceso interpretativo. La exégesis concluye diciendo: “Este pasaje significa esto y esto”; la hermenéutica termina diciendo: “El proceso interpretativo está constituido por las siguientes técnicas y presuposiciones”. Las dos cosas están relacionadas, obviamente. Pero aunque la hermenéutica es una disciplina importante por sí misma, lo ideal es que no sea nunca un fin en sí misma: está al servicio de la exégesis. En cierto sentido, como estoy discutiendo distintos aspectos del proceso interpretativo, este es un estudio hermenéutico; sin embargo, dado que no me centro en el proceso interpretativo considerado de forma teórica, sino en el practicante que debe explicar lo que significa el texto sagrado, me inclino a presentar la obra del lado de la exegetica.

Como no es un estudio técnico, no he proporcionado una información bibliográfica extensa. Solo he incluido aquellas obras que cito o a las que hago referencia (aunque sea de forma indirecta) en la presentación.

Este estudio se centra en las falacias exegeticas, no en las históricas o en las teológicas, a menos que éstas influyan en las otras.

No pretendo haber realizado un trabajo exhaustivo en lo que se refiere al tipo de error que se discute en este libro. He elegido estos ejemplos porque según mi experiencia son algunos de los más comunes.

Sin embargo, he intentado ser imparcial en mis ejemplos. He citado falacias exegeticas sacadas de las obras de liberales y conservadores, de los escritos de calvinistas y de arminianos. Se mencionan personas relativamente poco conocidas, y estudiosos de categoría mundial. Dos de mis propios errores exegeticos reciben un entierro deshonoroso. Mis ejemplos han sido extraídos de fuentes bastante serias, no de publicaciones populares donde la frecuencia del error es mucho mayor; pero también he incluido unos cuantos ejemplos de predicadores populares. Una pequeña mayoría de ejemplos procede de escritores evangélicos, pero eso refleja la audiencia para la cual se preparó el material en un principio.

No hay una discusión sostenida en estas páginas del papel del Espíritu Santo en nuestra tarea exegética. Ese tema es importante y difícil, pero implicaría un cambio en el enfoque hermenéutico que restaría valor a la utilidad de este libro como manual para el practicante.

Resumiendo, esta es la colección de falacias exegéticas de un amateur.

1



FALACIAS EN EL ESTUDIO DE PALABRAS

*¡Q*ué cosa tan asombrosa son las palabras! Pueden transmitir información y expresar o evocar emociones. Son los vehículos que nos permiten pensar. Con las palabras de mandato podemos hacer que las cosas se cumplan; con las palabras de adoración alabamos a Dios; y en otros contextos las mismas palabras blasfeman contra Él.

Las palabras son una de las herramientas principales del predicador, tanto las palabras que estudia como aquellas con las que explica lo que estudia. Gracias a Dios, ahora existen obras excelentes que introducen a los alumnos en el campo general de la semántica léxica y les advierten en contra de abusos particulares¹; y todo esto es para bien porque como

1 Ver especialmente las obras a las que me remitiré con frecuencia: James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Eugene A. Nida y Charles R. Taber, *The Theology and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1974); Stephen Ullmann, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford: Blackwell, 1972); G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980); Arthur Gibson, *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis* (New York: St. Martin, 1981); J. P. Louw, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress; Chico, Calif.: Scholars Press, 1982); y especialmente Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

muy bien dijo Nathan Söderblom: “La filología es el ojo de la aguja a través del cual debe pasar todo camello teológico para entrar en el cielo de la teología”².

Mis pretensiones son modestas. Me propongo únicamente enumerar, describir y proporcionar algunos ejemplos sobre una serie de falacias comunes que surgen repetidamente cuando los predicadores y otros intentan estudiar los términos bíblicos. Los ejemplos pueden servir como banderas rojas de advertencia.

Falacias comunes en la Semántica

1. La falacia de la raíz

Uno de los errores más perdurables, la falacia de la raíz, presupone que cada palabra realmente *tiene* un significado relacionado directamente con su forma y sus componentes. Desde este punto de vista, el significado viene determinado por la etimología; o sea por la raíz o raíces de la palabra. ¿Cuántas veces nos han dicho que debido a que el cognado verbal de ἀπόστολος (*apostolos*, apóstol) es ἀποστέλλω (*apostellō*, yo envío) el significado básico de “apóstol” es “uno que es enviado”? En el prefacio de la biblia *New King James*, se nos dice que el significado “literal” de μονογενής (*monogenēs*) es “unigénito”.³ ¿Es eso cierto? ¿Cuántas veces los predicadores se refieren al verbo ἀγαπάω (*agapaō*, amar) en contraste con el verbo φιλέω (*phileō*, amar) y deducen que el texto está hablando de una clase especial de amor, solo porque se utiliza ἀγαπάω (*agapaō*)?

Todo esto son tonterías lingüísticas. Habríamos adivinado lo mismo si estuviéramos más familiarizados con la etimología de la palabras en nuestro propio idioma. Anthony C. Thiselton ofrece como ejemplo la palabra inglesa *nice* (agradable), que viene del latín *nescius*, que significa “ignorante”.⁴ El “good-bye” (adiós) actual es una contracción del anglosajón “God be with you” (que Dios esté contigo). Se puede trazar

2 «Die Philologie ist das Nadelöhr, durch das jedes theologische Kamel in den Himmel der Gottesgelehrtheit eingehen muss.» Citado por J. M. van Veen, *Nathan Söderblom* (Amsterdam: H. J. Paris, 1940), 59 n. 4; citado también por A. J. Malherbe, “Through the Eye of the Needle: Simplicity or Singleness,” *RestQ* 56 (1971): 119

3 *The New King James Bible* (Nashville: Nelson, 1982) o la *Revised Authorized Version* (London: Bagster, 1982), iv.

4 Anthony C. Thiselton, «Semantics and New Testament Interpretation,» en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 80-81.

diacrónicamente cómo *nescius* dio lugar a “nice”; es fácil imaginar cómo “God be with you” llegó a contractarse en “good-bye”. Pero no conozco a nadie hoy día que al decir que tal o cual persona es “nice” crea haber etiquetado a esa persona de ignorante porque el “significado de la raíz”, “el significado oculto” o el “significado literal” de “nice” es “ignorante”.

J. P. Louw aporta un ejemplo fascinante.⁵ En 1 Corintios 4:1 Pablo escribe sobre sí mismo, Cefas, Apolos y otros líderes en estos términos: “Que todos nos consideren servidores ὑπηρέτας (*hypēretas*) de Cristo, encargados de administrar los misterios de Dios” (NVI). Hace más de un siglo, R. C. Trench popularizó la idea de que ὑπηρέτης (*hypēretēs*) deriva del verbo ἐρέσσω (*eressō*) “remar”.⁶ El significado básico de ὑπηρέτης (*hypēretēs*) entonces es “el remero”. Trench bastante explícitamente dice que un ὑπηρέτης (*hypēretēs*) “era originalmente el remero (de ἐρέσσω [*eressō*])”. A. T. Robertson y J. B. Hofmann fueron más lejos y dijeron que ὑπηρέτης (*hypēretēs*) procedía morfológicamente de ὑπό (*hypo*) y ἐρέτης (*eretēs*).⁷ Así que, ἐρέσσω (*eressō*) significa “remero” en Homero (¡en el siglo octavo antes de Cristo!); y Hofmann saca la conclusión explícita con la morfología, concluyendo que un ὑπηρέτης (*hypēretēs*) era básicamente uno que está “por debajo del remero”, “ayudante de remero” o “remero subordinado”. Trench no había ido tan lejos: no había detectado en ὑπό (*hypo*) ningún tipo de subordinación. No obstante, Leon Morris concluyó que un ὑπηρέτης (*hypēretēs*) era “un siervo de clase baja”,⁸ y William Barclay se lanzó más y dijo que ὑπηρέτης (*hypēretēs*) era “un remero de la parte baja de una galera trirreme”.⁹ Sin embargo, el hecho sigue siendo que con una única posible excepción, y es solo posible no segura,¹⁰ ὑπηρέτης (*hypēretēs*) nunca se utilizó para “remero” en la literatura clásica, y desde luego no se utiliza así en el Nuevo Testamento. El ὑπηρέτης (*hypēretēs*), en el Nuevo Testamento, es un siervo, y a menudo hay poco o nada que le distinga de un διάκονος (*diakonos*).

5 Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 26-27.

6 R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (1854; Marshalltown: NFCE, n.d.), 32.

7 A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, 4 vols. (Nashville: Broadman, 1931), 4:102; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (Munich: Öldenbourg, 1950), s.v.

8 Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Tyndale New Testament Commentary series (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 74.

9 William Barclay, *New Testament Words* (Philadelphia: Westminster, 1975), s.v.

10 La inscripción en cuestión dice: τοὶ ὑπηρέται τῶν μακρῶν ναῶν (*toi hypēretai tan makran naōn*, «los siervos [remeros?] a bordo de las naves grandes»). Según LSJ, 1872, el significado *remeros* es dudoso.

Como Louw afirma, derivar el significado de ὑπηρετής (*hypēretēs*) de ὑπό (*hypo*) y ἐρέτης (*eretes*) no es más realista intrínsecamente que derivar el significado de “butterfly” (mariposa) de “butter” (mantequilla) y “fly” (mosca), o el significado de “pineapple” (piña) de “pine” (pino) y “apple” (manzana)¹¹. Incluso los que no hemos estado en Hawaïi reconocemos que las piñas no son una clase de manzanas que crecen en los pinos.

La búsqueda de significados ocultos asociados a etimologías resulta todavía más ridícula cuando dos palabras con significados totalmente diferentes comparten la misma etimología. James Barr atrajo la atención sobre la pareja לֶחֶם (*leḥem*) y מִלְחָמָה (*milḥāmā*) que significan respectivamente “pan” y “guerra”:

Es dudoso que la influencia de su raíz común sea importante semánticamente en el hebreo clásico en el uso normal de las palabras. Y sería totalmente caprichoso conectar ambos como mutuamente sugestivos o evocativos, como si las batallas se hicieran normalmente por el pan o el pan fuera una provisión necesaria en las batallas. Las palabras que contienen secuencias similares de sonidos pueden por supuesto ser deliberadamente yuxtapuestas por asonancia, pero este es un caso especial y separadamente reconocible.

Quizá debería volver por un momento al primero de mis tres primeros ejemplos. Es discutible que aunque ἀπόστολος (*apostolos*, apóstol) sea un cognado de ἀποστέλλω (*apostello*, envío), el uso del nombre en el Nuevo Testamento no se centra en el significado *el que es enviado*, sino en el de “mensajero”. Claro que un mensajero normalmente es enviado, pero la palabra *mensajero* también nos trae a la mente el mensaje que la persona lleva consigo, y sugiere que representa al que lo envía. En otras palabras, el uso real en el Nuevo Testamento sugiere que ἀπόστολος (*apostolos*) comúnmente tenía el significado de *representante especial* o *mensajero especial*, y no el de “alguien enviado”.¹²

La palabra μονογενής (*monogenēs*) a menudo se cree que procede de μόνος (*monos*, solo) y γεννάω (*gennaō*, engendrar); y por tanto su significado es “unigénito”. Incluso a nivel etimológico, la raíz γεν (*gen-*) es engañosa. Μονογενής (*monogenēs*) podría venir fácilmente de μόνος (*monos*, solo) y γένος (*genos*, clase o raza) y significar “uno solo en su especie”, “único” o similar. Si nos apresuramos a pensar en el uso,

11 Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 27.

12 Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 102.

descubrimos que en la Septuaginta se traduce $\gamma\eta\eta$ (*yāhîd*) como “solo” o “único” (por ejemplo Salmos 22:20 [21:21, LXX, “mi preciosa vida” (NVI) o “mi única alma”]; Salmos 25:16 [24:16, LXX, “porque estoy solo y afligido”]), sin que haya ni un asomo de “engendrar”. Es verdad, en el Nuevo Testamento la palabra a menudo se refiere a la relación del hijo con el padre; pero incluso aquí, se debe tener cuidado. En Hebreos 11:17 se dice que Isaac era el $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ (*monogenēs*) de Abraham, lo cual está claro que no significa “el único hijo engendrado”, ya que Abraham también fue padre de Ismael y de una buena progenie con Cetura (Génesis 25:1-2). Sin embargo, Isaac era un hijo único, su hijo más especial y más querido.¹³ En resumen, traducciones como “Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único,” (Juan 3:16, DHH-CP) no se producen por un amor excesivo hacia la paráfrasis, ni por un perverso deseo de negar alguna verdad cardinal, sino por la lingüística.

De forma similar, aunque es indudable que todas las variantes de ἀγαπάω (*agapaō*, amar) y de φιλέω (*phileō*, amar) no son exactamente iguales, sí que coinciden sustancialmente en gran parte; y donde se superponen, apelar al “significado de la raíz” para buscar una diferencia es engañoso. En 2 Samuel 13 (LXX) tanto ἀγαπάω (*agapaō*, amar) como su cognado ἀγάπη (*agapē*, amor) pueden referirse a la violación incestuosa

- 13 Para profundizar más ver Dale Moody, «The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version,» [La traducción de Juan 3:16 en la Versión Standard Revisada] *JBL* 72 (1953): 213-19. Los intentos que se han hecho de anular la obra de Moody no han resultado convincentes. El más reciente de estos intentos fue el de John V. Dahms, “The Johannine Use of *Monogenēs* Reconsidered,» [El uso de *monogenēs* en Juan reconsiderado] *NTS* 29 (1983): 222- 32. Este no es el lugar adecuado para entrar en una refutación punto por punto de este artículo; pero a mi entender no ha sido siempre imparcial al sopesar las evidencias. Por ejemplo, cuando comenta el uso de $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ (*monogenēs*) en Salmo 22:20, resalta que son las cosas y no las personas lo que se tiene en cuenta; sin embargo cuando habla de Salmos 25:16 (24:16, LXX)—“Mírame y ten misericordia de mí, porque estoy solo $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ » [*monogenēs*] y afligido” concede que es posible el significado *solo* pero añade: “No creemos posible que (¿también?) se pretenda el significado de ‘hijo único’, o sea, alguien que no tiene hermanos que le ayuden” (p. 224). Dahms argumenta esto a pesar de que David escribió el salmo, y David tenía muchos hermanos. Pero al menos Dahms reconoce que “el significado viene determinado por el uso, no por la etimología” (p. 223); y esa es mi idea aquí. Moody argumenta que fue la controversia ariana la que empujó a los traductores (en particular a Jerónimo) a traducir $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ (*monogenēs*) por *unigenitus* (unigénito), no *unicus* (solo); e incluso aquí, Jerónimo fue inconsistente, porque él seguía prefiriendo el anterior en pasajes como Lucas 7:12; 8:42; 9:38, donde no se hace referencia a Cristo, y por tanto no hay ningún tema cristológico implicado. Esto sugiere con bastante fuerza que no fue un estudio lingüístico el que impulsó los cambios de Jerónimo, sino la presión de los debates teológicos contemporáneos.

de Amón a su media hermana Tamar (2 Samuel 13:15, LXX). Cuando leemos que Demas abandonó a Pablo porque amaba el mundo presente y malvado no hay razón lingüística para sorprenderse de que el verbo sea ἀγαπάω (*agapaō*, 2 Timoteo 4:10). Juan 3:35 habla de que el Padre ama al Hijo y utiliza el verbo ἀγαπάω (*agapaō*); Juan 5:20 repite la idea, pero utiliza φιλέω (*phileō*), sin ningún cambio de significado discernible. Las falsas suposiciones que rodean a este par de palabras son omnipresentes; y por ello volveré a ellas más tarde. Lo que quiero expresar en este momento es que no hay nada intrínseco en el verbo ἀγαπάω (*agapaō*) o el nombre ἀγάπη (*agapē*) que pruebe que su significado, real u oculto, haga referencia a una clase especial de amor.

Me apresuraré a añadir tres advertencias en esta discusión. Primera, no estoy diciendo que cualquier palabra puede significar cualquier cosa. Normalmente observamos que una palabra individual tiene cierta gama semántica limitada, y el contexto puede por lo tanto modificar o dar forma al significado de una palabra solo dentro de ciertos límites. La gama semántica total no está fijada de forma permanente, claro está; con el tiempo y un nuevo uso, puede llegar a cambiar considerablemente. Aun así, no estoy sugiriendo que las palabras sean infinitamente plásticas. Simplemente estoy diciendo que el significado de una palabra no puede determinarse de forma fidedigna por la etimología, o que cuando identificamos una raíz, ésta siempre vaya a proyectar cierta carga semántica a la palabra que la incorpora. Lingüísticamente hablando, el significado no es una posesión intrínseca de una palabra; más bien “es un conjunto de relaciones para las cuales un símbolo verbal es un signo”.¹⁴ En cierto sentido, por supuesto, es legítimo decir: “Esta palabra significa esto y lo otro” cuando estamos proporcionando la gama léxica observada inductivamente o especificando el significado de una palabra en un contexto particular; pero no debemos cargar esta charla con demasiado equipaje etimológico.

La segunda advertencia es que el significado de una palabra *puede* reflejar los significados de las partes que la componen. Por ejemplo, el verbo ἐκβάλλω (*ekballō*), de ἐκ (*ek*) y βάλλω (*ballō*) significa en realidad “expulsar”, “echar fuera” o “sacar”. El significado de una palabra puede reflejar su etimología; y se debe admitir que esto es más común en idiomas sintéticos como el griego o el alemán, con un porcentaje relativamente alto de palabras transparentes (palabras que tienen una relación natural con su significado,) que en un idioma como el inglés, donde las

14 Eugene A. Nida, *Exploring Semantic Structures* (Munich: Fink, 1975), 14.

palabras son opacas (o sea, sin ninguna relación natural con su significado).¹⁵ A pesar de eso, lo que quiero señalar es que no podemos *asumir* responsablemente que la etimología está relacionada con el significado. Solo podemos probar que es así descubriendo el significado de una palabra inductivamente.

Finalmente, no quiero sugerir, ni de lejos, que el estudio etimológico sea inútil. Es importante, por ejemplo, en el estudio diacrónico de las palabras (el estudio de las palabras a través de largos periodos de tiempo), al intentar especificar el significado más antiguo atestiguado, cuando estudiamos lenguas cognadas, y en especial para intentar entender los significados de *hapax legomena* (palabras que aparecen solo una vez). En este último caso, aunque la etimología sea una pobre herramienta para discernir el significado, la falta de material para comparar significa que no tenemos otra opción. Por eso, como Moisés Silva señala en su excelente tratamiento sobre estos asuntos, la etimología juega un papel mucho más importante en la determinación del significado en el Antiguo Testamento hebreo que en el Nuevo Testamento griego: el hebreo contiene proporcionalmente muchas más *hapax legomena*.¹⁶ “El valor relativo de este uso de la etimología varía de forma inversa a la cantidad de material disponible para ese idioma”.¹⁷ Y en cualquier caso, la especificación del significado de una palabra basándonos únicamente en la etimología nunca puede ser más que una conjetura fundamentada.

2. *Anacronismo semántico*

Esta falacia se produce cuando se aplica un uso reciente de una palabra a una literatura más antigua. Al nivel más simple, sucede dentro del mismo idioma, como cuando los padres de la iglesia primitiva griega utilizaban una palabra de una manera que no se podía demostrar que fuera la prevista por los escritores del Nuevo Testamento. No es obvio, por ejemplo, que su uso de ἐπίσκοπος (*episkopos*, obispo) para designar a un líder de iglesia que supervisa varias iglesias locales tenga ninguna justificación en el Nuevo Testamento.

Pero el problema tiene una segunda faceta cuando hay además un cambio de idioma. Nuestra palabra *dynamita* se deriva etimológicamente de δύναμις (*dynamis*, poder, e incluso milagro). No sé cuántas veces habré oído a los predicadores ofrecer la traducción de Romanos 1:16 de la

15 Ver especialmente la discusión en Ullmann, *Semantics*, 80-115.

16 Silva, *Biblical Words and Their Meanings*, 38-51.

17 Ibid., 42.

siguiente manera: “no me avergüenzo del evangelio, porque es *dinamita* de Dios para salvación de todo aquel que cree”; a menudo con un significativo movimiento de cabeza, como si se hubiera dicho algo profundo o incluso esotérico. Este no es un ejemplo más de falacia de la raíz. Es peor. Es un llamamiento a una clase de etimología invertida; la falacia de la raíz mezclada con anacronismo. ¿Pensaba Pablo en la dinamita cuando pronunció esta palabra? Y en cualquier caso, incluso mencionar dinamita como un tipo de analogía es extraordinariamente inapropiado. La dinamita hace estallar las cosas, las rasga, hace pedazos las rocas, hace agujeros, destruye. Pablo a menudo identifica el poder de Dios con el poder que resucitó a Jesús de la muerte (por ejemplo, Efesios 1:18-20); y cuando obra en nosotros, su objetivo es εἰς σωτηρίαν (*eis sōtērian*, “para la salvación” Romanos 1:16, NVI), dirigido a la plenitud y perfección implícita en la consumación de nuestra salvación. Por lo tanto, aparte del anacronismo semántico, la dinamita parece inadecuada como medio para resucitar a Jesús de entre los muertos o como medio para hacernos a la imagen de Cristo. Por supuesto, lo que los predicadores están tratando de hacer cuando hablan de la dinamita, es indicar el enorme poder que implica la palabra. Aun así, la medida de Pablo no es la dinamita, sino la tumba vacía. Exactamente de la misma manera, es un anacronismo semántico absoluto señalar que en el texto “Dios ama al dador alegre” (2 Corintios 9:7), la palabra griega que hay tras “alegre” es ἡλάρων (*hilaron*) y concluir que lo que realmente ama Dios es a un dador hilarante. Quizá deberíamos poner un CD con risas mientras pasamos el plato durante la ofrenda.

Un tercer nivel del mismo problema fue ejemplificado, dolorosamente, en tres artículos sobre la sangre en *Christianity Today* (Cristianismo hoy).¹⁸ Los autores hicieron un trabajo admirable explicando las cosas maravillosas que la ciencia ha descubierto que puede hacer la sangre, en particular su papel de limpieza cuando hace salir las impurezas de las células y transporta los nutrientes a cada parte del cuerpo. Qué hermosa imagen (se nos dice) de cómo la sangre de Jesucristo nos purifica de todo pecado (1 Juan 1:7). De hecho, no es nada parecido. Peor aún, es místicamente irresponsable y teológicamente engañoso. La frase *la sangre de Jesucristo* hace referencia a la muerte sacrificial

18 Paul Brand and Philip Yancey, “Blood: The Miracle of Cleansing”, CT 27/4 (Feb. 18, 1983): 12-15; “Blood: The Miracle of Life”, CT 27/5 (Mar. 4, 1983): 38-42; “Life in the Blood”, CT 27/6 (Mar. 18, 1983): 18-21.

violenta de Jesús.¹⁹ En general, se está diciendo que las bendiciones que según las Escrituras se pueden conseguir o alcanzar mediante la sangre de Jesús, también se pueden conseguir o alcanzar gracias a la muerte de Jesús (esto es, la justificación, Romanos 3:21-26; 5:6-9; la redención, Romanos 3:24; Efesios 1:17; Apocalipsis 5:9). Si Juan nos dice que la sangre del Señor Jesucristo nos purifica de todo pecado, nos está informando de que nuestra esperanza de limpieza y perdón continuado no se encuentra en declaraciones de bondad cuando nuestra vida es una farsa (1 Juan 1:6, probablemente dirigida contra proto-gnósticos), sino en caminar continuamente bajo la luz de Cristo y confiando en la obra finalizada por Cristo en la cruz.

3. *Obsolescencia semántica*

En cierta manera, esta falacia es la contraimagen del anacronismo semántico. Aquí el intérprete asigna a una palabra del texto un significado que la palabra solía tener en tiempos antiguos, pero que ya no está en el ámbito semántico actual de la palabra. En otras palabras, este significado es semánticamente obsoleto.

Una de las obras sobre léxico más interesantes que hay en mis estanterías es el *Dictionary of Obsolete English* (Diccionario del inglés obsoleto).²⁰ Algunas palabras, por supuesto, simplemente pierden su utilidad y quedan retiradas del idioma (por ejemplo, “chaffer” con el significado de “negociar, regatear, disputar”); más engañosas son esas palabras que permanecen en el idioma, pero cambian de significado.²¹ Lo mismo sucede con las lenguas bíblicas: las palabras homéricas que no aparecen en la Septuaginta o en el Nuevo Testamento son de relativamente poco interés para los especialistas bíblicos, pero una palabra hebrea que significa una cosa en una etapa temprana del lenguaje escrito y otra en una etapa posterior, o una palabra griega que significa una cosa en el griego clásico y otra en el Nuevo Testamento, pueden fácilmente conducir al incauto hacia la trampa de esta tercera falacia.

19 Ver Alan Stibbs, *The Meaning of the Word ‘Blood’ in the Scripture* (London: Tyn-dale, 1954).

20 R. C. Trench, *Dictionary of Obsolete English* (reimpresión; New York: Philosophi-cal Library, 1958).

21 Por ejemplo, “sobrino” pudo en algún momento hacer referencia a nieto o incluso a un descendiente más remoto; “pompa” en algún momento significó “procesión” sin ninguna connotación de exhibición llamativa. Para una discusión excelente sobre el problema del cambio de significado de las palabras, acudir a Ullmann, *Semantics*, 193-235.

Algunos cambios se trazan con bastante facilidad. La palabra griega μάρτυς (*martyrs*) está tras nuestra palabra *mártir*. El desarrollo seguido por el nombre griego y sus verbos cognados²² sería algo así:

- a) el que presta declaración dentro o fuera de la corte
- b) el que ofrece testimonio solemne o reafirmación (por ejemplo de su propia fe)
- c) el que ofrece testimonio de fe personal, incluso ante la amenaza de muerte
- d) el que ofrece testimonio de fe personal aceptando la muerte
- e) el que muere por una causa: un “mártir”

Este desarrollo no se realizó de forma fluida. En algún momento dado una persona podía utilizar μάρτυς (*martyrs*) de una manera y otra de otra distinta; o la misma persona podía utilizar la palabra de más de una manera, dependiendo del contexto. En este caso, el desarrollo sin duda se vio retrasado por el hecho de que el testimonio de la etapa c) a menudo se producía durante un juicio, reminiscencia de la etapa a). Desde luego en los tiempos en que se escribió el *Martirio de Policarpo* 1:1; 19:1 (mediados del segundo siglo) ya se había alcanzado la última etapa. El léxico griego clásico insiste en que la etapa e) fue alcanzada en los tiempos en que se escribió el libro del Apocalipsis: la iglesia de Pérgamo no renunció a su fe en Cristo: “ni aun en los días en que Antipas mi μάρτυς [*martyrs*, ¿testigo?, ¿mártir?], fiel fue muerto entre vosotros” (2:13). La conclusión puede ser prematura. En el pasaje sobre los dos testigos, ellos *completaron* su testimonio *antes* de ser matados (11:7), lo cual sugiere un lugar en la línea de evolución del significado que no va más allá de la etapa c). Quizá, por lo tanto, la palabra μάρτυς (*martyrs*) en Apocalipsis 2:13 se debería traducir simplemente como “testigo”; o quizá el uso que Juan le da a la palabra tiene un ámbito que incluye varias etapas.²³

En resumen, las palabras cambian de significado con el tiempo. La mayoría de nosotros somos conscientes de que la fuerza de los sufijos diminutivos ya se había disipado mayormente en el momento en que

22 Caird, *Language and Imagery*, 65-66. Ver también Alison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge: University Press, 1977).

23 La palabra *mártir* ha pasado a una nueva fase, fase en la que podemos encontrarla en expresiones del tipo “Vamos ¡deja de hacerte el mártir!” que significa “Deja de sentir pena por ti mismo”.

se escribió el Nuevo Testamento: es difícil distinguir ὁ παῖς (*ho païs*) de τὸ παιδίον (*to paidion*) por edad o tamaño. También somos conscientes de que muchos prefijos perfectivos habían perdido parte o toda su fuerza.

Por lo tanto, deberíamos sospechar un poco de cualquier exégesis que intente establecer el significado de una palabra apelando ante todo al uso que tenía en el griego clásico en lugar de en el griego helenístico. En un artículo de *Christianity Today*, por ejemplo, Berkeley y Alvera Mickelsen argumentan que “cabeza” en 1 Corintios 11:2-16 significa “fuente” u “origen”,²⁴ pero apelan al estándar del léxico clásico (LSJ, que por supuesto avanza para cubrir las fuentes helenísticas), no al léxico estándar del griego de Nuevo Testamento y helenístico (Bauer). Este último no ofrece ningún significado de “fuente” u “origen” para la palabra κεφαλὴ (*kephalē*, cabeza) para el periodo del Nuevo Testamento.

4. *Apelar a significados desconocidos o improbables*

Podríamos seguir con el ejemplo anterior. Los Mickelsen además de apelar al LSJ, no se dan cuenta de las restricciones que incluso el LSJ impone a la evidencia. Los Mickelsen resaltan la idea de que *cabeza de un río* es la “fuente” del río; pero en esos casos que se citan en el LSJ, la palabra está en plural, κεφαλαί (*kephalai*). Cuando se aplica la palabra en singular κεφαλὴ (*kephalē*) para río, se está haciendo referencia a la boca del río. El único ejemplo que aparece en la LSJ en el que κεφαλὴ (*kephalē*, en singular) significa “fuente” u “origen” es el documento *Fragmenta Orphilcorum*, del siglo v a.C., o anterior, que es un texto incierto y que ha sufrido más de una traducción.²⁵ Aunque algunos de los usos metafóricos de κεφαλὴ (*kephalē*) se podrían traducir como “fuente”, siendo el resto de factores iguales, en ningún caso es ese el significado requerido; y en todos los ejemplos la noción de “cabeza” implicando autoridad encaja igualmente bien o mejor. El léxico relevante está lleno de ejemplos, todos procedentes de antiguos textos, en los que κεφαλὴ (*kephalē*) tiene la connotación de “autoridad”. El argumento de los Mickelsen, y de muchos otros que siguen su misma línea de pensamiento, probablemente

24 Berkeley and Alvera Mickelsen, “The ‘Head’ of the Epistles”, CT 25/4 (Feb. 20, 1981): 20-23.

25 Mi colega Wayne A. Grudem atrajo mi atención sobre esta información en una crítica en la revista *Trinity Journal* 3 (1982): 230.

depende de un artículo de S. Bedale,²⁶ pero el hecho es que cualquiera que sea la dependencia, los Mickelsen están intentando apelar a un significado desconocido o improbable. Desde luego hay algunas razones exegéticas por las cuales tal significado no encajaría en el contexto de 1 Corintios 11:2-16.²⁷

Hay muchos ejemplos de esta cuarta falacia. Algunos proceden de una escasa investigación, quizá por depender de los demás sin comprobar directamente las fuentes; otros proceden del deseo de hacer que funcione una cierta interpretación, por lo que el intérprete abandona la imparcialidad. En algunos ejemplos un significado intrínsecamente improbable o mal atestiguado recibe una defensa detallada y puede que incluso se enraícen en la iglesia. Por ejemplo, aunque nada menos que un estudioso de Pablo como C.E.B. Cranfield ha argumentado que νόμος (*nomos*) a veces no significa ley mosaica o pacto de ley mosaica, sino legalismo (por ejemplo, Romanos 3:21),²⁸ el hecho es que la principal defensa de esta posición no es una evidencia lingüística rigurosa, sino la adopción de una cierta estructura de relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.²⁹

De forma similar, Walter C. Kaiser Jr. ha argumentado más de una vez que νόμος (*nomos*) en 1 Corintios 13:34-35 se refiere no a la ley mosaica sino a la interpretación rabínica, las reglas rabínicas que Pablo ha llegado a rechazar.³⁰ A las mujeres no se les permitía hablar, sino que debían permanecer sumisas, como dice el νόμος (*nomos*). El Antiguo Testamento no dice esto, argumenta Kaiser, así que Pablo debe estar refiriéndose a las reglas rabínicas. Después, en el versículo 36, Pablo da su

26 S. Bedale, "The Meaning of κεφαλὴ in the Pauline Epistles" [El significado de κεφαλὴ en las epístolas paulinas] JST 5 (1954): 211-15. La cantidad de literatura sobre κεφαλὴ (*kephalē*) durante la última década ha sido prodigiosa. El mejor resumen del debate, con conclusiones que están en línea con lo que he argumentado arriba, lo proporciona Joseph A. Fitzmyer, "Kephale in 1 Corinthians 11:3" *Interpretation* 47 (1993): 53-59.

27 Ver especialmente James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 163-68.

28 C. E. B. Cranfield, "St Paul and the Law", *SJT* 17 (1964): 43-68.

29 Hace referencia a Douglas J. Moo, "Law, 'Works of the Law' and Legalism in Paul" *WTJ* 45 (1983): 73-100. Para discusiones de los muchos temas relacionados, ver D. A. Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, Zondervan, 1982).

30 Walter C. Kaiser, Jr., "Paul, Women, and the Church", *Worldwide Challenge* 3 (1976): 9-12; *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981), 76-77, 118-19.

propia respuesta: ¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de Dios, o solo a vosotros hombres (μόνους [*monous*]), no mujeres (μόνας [*monas*]) ha llegado? Pablo, en otras palabras, da la base del argumento de sus oponentes, como hace en otras partes de la epístola (por ejemplo, 6:12; 7:1-2), y después ofrece su propia corrección. El resultado es que el pasaje de sumisión de las mujeres es un resumen de los puntos de vista erróneos que Pablo quiere refutar.

Esta interpretación tiene sus atractivos, pero no se mantiene cuando se hace un escrutinio más detallado.

En otra parte de esta epístola, cuando Pablo refuta o modifica ciertas posiciones erróneas, nunca lo hace con una mera cuestión retórica: argumenta su caso y traza las líneas generales de una forma alternativa de entenderlo. Esta observación contradice la sugerencia de que todo 14:34-35 pueda ser descartado con la cuestión que aparece en 14:36. El patrón recurrente no *prueba* que 14:34-35 no pueda estar introduciendo una estructura diferente, pero como no hay ningún otro ejemplo claro de esta alternativa, la observación no se puede descartar a la ligera o ser ignorada.

El masculino μόνους (*monous*) en 14:36 no prueba que Pablo se esté dirigiendo solo a los hombres de la congregación y preguntándoles si ellos creen que son los únicos a los que ha llegado la Palabra de Dios, a ellos solo y no a las mujeres. Más bien hace referencia tanto a los hombres como a las mujeres que constituyen la iglesia: el griego normalmente utiliza el plural masculino cuando se dirige o hace referencia a la gente en general (sin distinción de sexos). Esto significa que Pablo, con su cuestión retórica, está reprobando a toda la iglesia por su laxitud en este tema en cuestión; está reprendiendo la prepotencia que demuestran sus miembros en todo tipo de temas, una prepotencia que les incita a romper con la práctica de otras iglesias e incluso cuestionar la autoridad de Pablo. Esta interpretación de μόνους (*monous*) se confirma con tres cosas. Primera, da sentido a 14:33b “Como es costumbre en las congregaciones de los creyentes” (NVI); o sea, Pablo está refutando una práctica que establece la iglesia de Corinto diferente a otras iglesias. (Es sintácticamente improbable que 14:33b se tuviera que leer con 14:33a; más bien, da inicio a la perícope que estamos debatiendo.) Segunda, esta interpretación también encaja con 4:37-38; aparentemente los creyentes corintios son tan arrogantes, están tan orgullosos de los dones espirituales que tienen, que están en peligro de ignorar la autoridad apostólica. ¿Creen que son los únicos que tienen dones proféticos? Los que tienen dones

espirituales reales reconocen que lo que Pablo escribe es un mandato del Señor. Por tanto el contraste con el versículo 36, que continúa en los versículos 37-38, no está entre los hombres y las mujeres creyentes de Corinto, sino entre los creyentes corintios, hombres y mujeres, que se colocan por encima de las demás iglesias (14:33b) y por encima de la autoridad apostólica (14:37-38). Los corintios deben aprender que no son las únicas personas (μόνοις [*monous*]) a las que ha llegado la Palabra de Dios. Y tercero, esta interpretación queda confirmada por otros pasajes de esta epístola donde se construye el mismo tipo de argumento (ver especialmente 7:40b; 11:16).

Si el versículo 36 no es un rechazo de la tradición rabínica, entonces νόμος (*nomos*) (“como lo establece la *ley*”, v. 34, NVI, cursiva añadida) no puede referirse a esa tradición. Así llegamos al verdadero centro de la falacia que estamos tratando. Como hasta cierto punto νόμος (*nomos*) puede ser un equivalente griego aproximado de “Tora”, y “Tora” puede, en un uso rabínico, abarcar las Escrituras tanto en su tradición oral como escrita, se podría entender a priori νόμος (*nomos*) en el versículo 34 de esta manera. Pero lo cierto es que Pablo nunca utiliza νόμος (*nomos*) de esta manera en ningún otro sitio, aunque es una palabra muy común en sus escritos; y por lo tanto la interpretación que hace Kaiser de este pasaje, además de los otros puntos débiles que tiene, le hace formar parte de esta cuarta falacia. Sería apelar a un significado improbable de esta palabra en Pablo, dado el uso que él hace de ella. El único momento en el que se justifica apelar a algo improbable es cuando otras interpretaciones del pasaje son tan improbables exegéticamente, que nos vemos obligados a ofrecer una hipótesis más fresca. Pero cuando esto ocurra, será necesario admitir lo provisional y lingüísticamente incierta que es realmente esa teoría.

Sin embargo, en este caso no es necesario tal procedimiento como último recurso. Este pasaje se puede y ha sido explicado adecuadamente en su contexto. Hay amplios paralelismos a esta manera de observar el Antiguo Testamento como un principio, no como una cita (y el principio en cuestión es sin duda Génesis 2:20b-24, al que hace referencia Pablo tanto en 1 Corintios 11:8-9 como en 1 Timoteo 2:13); y la exigencia de silencio a las mujeres no está en conflicto irreconciliable con 1 Corintios 11:2-16, donde bajo ciertas condiciones a las mujeres se les permite orar y profetizar, porque el silencio de 14:33b-36 queda limitado por el contexto: las mujeres tienen que permanecer en silencio cuando se trate de evaluar las profecías, a las que se refiere el contexto, porque de otra manera estarían asumiendo

un papel de autoridad doctrinal dentro de la congregación (contra 1 Timoteo 2:11-15).³¹

Todo esto es solo para demostrar que esta cuarta falacia puede quedar disimulada por una creatividad exegética considerable; pero sigue siendo una falacia.

5. Apelar de forma descuidada a material que está en un segundo plano

En cierto sentido, el ejemplo de Mikelsen también cae en esta falacia; pero los límites de esta quinta falacia, aunque se superponen con los de la cuarta, son algo más amplios. Puede que se apele de forma inadecuada a material contextual que no implica un significado intrínsecamente improbable.

Como en el caso anterior me centré en un ejemplo de los escritos de un antiguo y respetado decano académico, Walt Kaiser, pero intentaré establecer, o al menos demostrar una cierta imparcialidad, ilustrando esta quinta falacia con mis propios trabajos publicados.

El primer ejemplo tiene que ver con las palabras ὕδατος καὶ (*hydatos kay*) en Juan 3:5: “De cierto, de cierto te digo que el que no nace de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios”. Las interpretaciones de estas palabras han sido múltiples, y no tengo espacio para hablar de todas ellas aquí. Pero tras sopesar cuidadosamente todas las opciones de las que tenía conocimiento, rechacé varias interpretaciones sacramentales basándome en que eran anacrónicas, contextualmente improbables, y que no estaban en sincronía con los temas de Juan. También rechacé varias interpretaciones metafóricas (por ejemplo, el agua como símbolo de la Palabra de Dios, que tiene muy poco sentido en el contexto en el que se produce el diálogo). En su momento, rechacé la idea de que el agua era simplemente el líquido amniótico que fluye durante el proceso del nacimiento, porque no pude encontrar ningún texto antiguo que hablara del nacimiento “de agua”; al igual que no hablamos de esa manera hoy en día tampoco. Por lo tanto, un tanto reacio, seguí la idea de Hugo Odeberg y Morris, que señalan hacia varios tipos de fuentes en las cuales “agua”, o “lluvia” o “rocío” se utiliza para referirse, de forma eufemística,

31 Ver especialmente Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, 185-94. Consultar también de Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington D.C.: University Press of America, 1982), 239-55; crítica en *Trinity Journal* 3 (1982): 226-32.

al esperma masculino.³² Entender que γεννάω (*gennaō*) en este pasaje significa “engendrar” más que “dar a luz”, Juan 3:5 entonces se leería de la siguiente manera: El que no nace de agua [=semen; o sea, es engendrado de forma natural] y del Espíritu [o sea, engendrado de forma sobrenatural] no puede entrar en el reino de Dios.

De hecho, los paralelismos no son buenos; pero mi reacción apoyo a esta posición³³ ha demostrado ahora ser poco convincente e innecesario. La persona que me convenció fue Linda L. Belleville, una de mis estudiantes graduadas, antes de irse para doctorarse en la Universidad de Toronto. La parte relevante de su tesis se ha publicado en forma de artículo.³⁴ Investigó todas las interpretaciones publicadas, incluidas algunas muy recientes, y argumenta que ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (*ex hydatos kai pneumatos*, de agua y de espíritu), lejos de referirse a dos nacimientos, hace referencia solo a uno (que los dos nombres estén gobernados por la misma preposición desde luego favorece este punto de vista). Esto hace que los versículos 3, 5, 6b y 7 sean todas declaraciones paralelas. Agua y espíritu están también vinculados en Ezequiel 36:25-27; el profeta prevé un tiempo de limpieza escatológica en el cual Dios rociará agua limpia sobre su pueblo, haciendo que queden limpios (el homólogo escatológico de los ritos de purificación levíticos), y se les proporcionará un nuevo corazón y un nuevo espíritu. Nicodemo debería haberlo entendido así (Juan 3:10). Nacer o engendrar “de agua y espíritu” por lo tanto no es una endiádis, sino una referencia al trabajo dual del Espíritu (3:6) que simultáneamente purifica e imparte la naturaleza de Dios al hombre. El trabajo de Belleville soporta un escrutinio riguroso.³⁵

El segundo ejemplo procede de mi exposición a nivel popular sobre el sermón del monte. Ahí expliqué la conocida discrepancia entre la referencia de Mateo a un monte (5:1) y la mención de Lucas a un lugar llano (6:17) con una apologética más o menos conservadora: incluso un

32 Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel* (1929; Amsterdam: Gruner, 1968), 48-71; Leon Morris, *The Gospel According to John*, New International Commentary on the New Testament Series (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 216-18.

33 En mi disertación doctoral, “Predestination and Responsibility”, Cambridge University, 1975.

34 Linda L. Belleville, “Born of Water and Spirit: John 3:5”, *Trinity Journal* 1 (1980): 125-40.

35 He defendido esta interpretación más ampliamente en mi comentario *The Gospel According to John* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), in loc.

monte tiene lugares llanos, y cosas así.³⁶ Sin embargo, desde que publiqué ese libro, he escrito todo un comentario técnico sobre Mateo; y he aprendido que εἰς τό ορος (*eis to oros*) en Mateo 5:1 probablemente no significa que Jesús subiera “a un monte” o fuera a “un monte” o se sentara en “la ladera de una montaña”, sino simplemente que se fue “a la región montañosa”; y curiosamente πεδινός (*pedinos*) en Lucas 6:17, que suele traducirse como “llanura”, normalmente hace referencia a una meseta que hay en las regiones montañosas.³⁷ No hay discrepancia; simplemente no había investigado lo suficiente en mi obra anterior. Por si sirve de algo, debo decir que con los años uno se vuelve más cuidadoso. Además he aprendido, lentamente, a cambiar de idea y reconocer cuando cometo un error. No hay ninguna virtud en una Línea Maginot de defensa emocional en torno a una posición que es claramente débil.

6. Paralelismomanía verbal

Samuel Sandmel acuñó el término paralelismomanía para referirse a la tendencia de muchos estudiosos bíblicos a aducir “paralelismos” de valor cuestionable.³⁸ Un subgrupo de este tipo de abuso es la paralelismomanía verbal: enumerar paralelismos verbales en algún cuerpo literario como si esos fenómenos demostraran vínculos conceptuales o incluso dependencia. En un ensayo anterior³⁹ hablé del asombroso estudio hecho por Robert Kysar,⁴⁰ que estudió el uso de los paralelismos en el prólogo de Juan (Juan 1:1-18) llevado a cabo por C. H. Dodd y Rudolf Bultmann. De los más de trescientos paralelismos que los dos estudiosos aducen, se superponen solo el ¡7 por ciento! Ese 7 por ciento, repito, es la superposición de lo que se aduce, no de lo que se considera importante como trasfondo. Con tan poca superposición, uno solo puede concluir que ninguno de los dos estudiosos está cerca de haber hecho un extenso análisis de trasfondos potenciales. Uno ve el contexto en la literatura Mandaea, el otro en la Hermética. Ambos contextos son dudosos incluso por las fechas de sus fuentes; no obstan-

36 D. A. Carson, *The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5-7* (Grand Rapids: Baker, 1978), 145.

37 D. A. Carson, “Matthew”, en *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelen (Grand Rapids: Zondervan, 1984), donde la evidencia se resume in loc.

38 Samuel Sandmel, “Parallelomania”, *JBL* 81 (1962): 2-13.

39 D. A. Carson, “Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What?” en *Gospel Perspectives II*, ed. R. T. France and David Wenham (Sheffield: JOST Press, 1981), 101-2.

40 Kysar, “The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods”, *CanJTh* 16 (1970): 250-55.

te ambos estudiosos proceden a adscribir a las palabras del prólogo de Juan los significados de palabras similares o idénticas en unos corpus fundamentalmente diferentes. Ninguno de los dos muestra demasiada sensibilidad lingüística hacia la necesidad de una equivalencia paradigmática contrastiva o, en un campo más amplio, a equivalencias en los campos semánticos de los textos que se comparan. Me referiré a estos problemas más adelante (falacia 16); es suficiente de momento con decir que Arthur Gibson, por ejemplo, es acertadamente duro, con Bultmann a este respecto.⁴¹

7. Vincular lenguaje y mentalidad

No hace mucho esta falacia hizo que se escribieran muchos libros. Si uno mencionara títulos como *Hebrew Thought Compared with Greek* (El pensamiento hebreo comparado con el griego)⁴² en una sala llena de gente lingüísticamente competente, al instante muchos expresarían su irritación y gruñirían. El corazón de esta falacia está en suponer que cada idioma constriñe tanto el proceso de pensamiento de las personas que lo usan que éstas se ven obligadas a ciertos patrones de pensamiento y los protegen de los demás. Por lo tanto lenguaje y mentalidad se confunden. El *Theological Dictionary of the New Testament* (Diccionario teológico del Nuevo Testamento) era particularmente culpable de hacer vínculos de ese tipo; y fue muy encomiable que Barr diera a conocer el fracaso de este diccionario, no solo en su obra sobre lenguaje bíblico,⁴³ sino también en su estudio más restringido, en el que comparaba conceptos temporales del pensamiento hebreo y griego.⁴⁴ Esto se ha hecho muy a menudo en los últimos años, y el problema ha sido resumido de forma tan conveniente por Silva,⁴⁵ que quizá no sea necesario añadir nada más aquí. Pero deberíamos sospechar de todas las declaraciones sobre la naturaleza de la “mente hebrea” o de la “mente griega” si esas declaraciones se basaran en observaciones sobre las limitaciones semánticas de palabras del idioma en cuestión.

Silva aporta un ejemplo especialmente doloroso de un texto conservador, que dice que el hebreo tiene una cierta “conveniencia biográfica”, y cita con aprobación, el juicio que “el hebreo pensaba en imágenes, y por lo tanto sus nombres son concretos y vívidos. No existen cosas como

41 Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 53-54.

42 T. Bowman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London: SCM, 1960).

43 Barr, *The Semantics of Biblical Language*.

44 James Barr, *Biblical Words for Time* (London: SCM, 1969).

45 Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 18-34.

el género neutro; para el semita todo está vivo.”⁴⁶ Uno se pregunta si las entidades neutras en otros idiomas están muertas, por ejemplo: τό παιδίον (*to paidion*), o *das Mädchen*.

Cuando estudiaba en el seminario, me dijeron, muy seriamente, que el griego era un idioma muy apto para que el Señor lo utilizara para revelar el Nuevo Testamento, ya que, al contrario que el hebreo, tiene presente, pasado y futuro, y por lo tanto era mejor para tratar la localización temporal de la revelación del Nuevo Testamento. Los escritores del Nuevo Testamento necesitaban ser capaces de mirar hacia atrás, hacia lo que Dios había revelado en el *pasado*, captar lo que Dios hacía en el *presente*, y anticipar lo que iba a hacer en el *futuro*. Pero ¿la comunidad del pacto en los tiempos de Isaías no tenía necesidades similares? ¿Los ancianos hebreos no eran capaces de distinguir el pasado, el presente y el futuro porque su idioma solo tenía dos aspectos?

8. Suposiciones falsas sobre el significado técnico

En esta falacia, el intérprete asume falsamente que una palabra siempre o casi siempre tiene cierto significado técnico, un significado normalmente derivado de un subconjunto de evidencias o de la teología sistemática personal del intérprete. Un ejemplo fácil es la palabra *santificación*. En la mayoría de las discusiones teológicas conservadoras, la santificación se considera la purificación progresiva del creyente, el proceso mediante el cual se hace cada vez más santo tras una justificación “posicional” o “forense” instantánea. Pero entre los estudiosos paulinos es común pensar que aunque el término *santificación* puede tener esta fuerza, normalmente hace referencia a que Dios aparta a un individuo en el momento de su conversión. Por tanto, Pablo puede dirigir su primera carta a los corintios, esa iglesia singularmente “impia”, a esos que han sido santificados en Cristo Jesús (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦς [*hēgiasmenois en Christō Iesou*], 1 Corintios 1:2).

Desde luego, este ejemplo es muy conocido, pero hay muchos otros. Si ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*, revelar) se cree que hace referencia invariablemente a una revelación especial aunque hasta la fecha sea desconocida, el intérprete va a tener dificultades con Filipenses 3:15b (“Y si en algo piensan de forma diferente, Dios *les* *hará ver* esto también”, NVI, cursiva añadida). ¿Y qué pasa con el “bautismo en el Espíritu”? Los carismáticos tienden a querer que todas las ocasiones en las que aparece tal

46 Ibid., 21 citando Norman L. Geisler and William E. Nix, *A General Introduction to the Bible* (Chicago: Moody, 1968), 219.

expresión hagan referencia a una efusión del Espíritu posterior a la conversión;⁴⁷ algunos anticarismáticos observan 1 Corintios 12:13 (“Todos fuimos bautizados por un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo —ya seamos judíos o gentiles, esclavos o libres—, y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu”, NVI) y concluyen con algo que es igualmente una falacia: que todas las referencias en el Nuevo Testamento señalan a la efusión del Espíritu que todos los cristianos reciben en el momento de la conversión.⁴⁸ El problema se complica por la sintaxis incierta de 1 Corintios 12:13;⁴⁹ pero el peor problema es la suposición por ambas partes de que estamos ante un *terminus technicus* que siempre tiene el mismo significado. No hay evidencia suficiente para apoyar este punto de vista; y la suposición hace muy difícil manejar los cinco pasajes (uno en cada evangelio y otro en Hechos) que necesitan urgentemente ser tratados con cuidado e imparcialmente como referencias de un paso hacia adelante en la redención. Resulta interesante que los puritanos no adoptaran ninguno de los dos extremos. Aparentemente al detectar que la frase bautismo en el Espíritu Santo no tenía un significado técnico consistente, la interpretaron como “efusión en el Espíritu” o “inundación en el Espíritu” y se sintieron libres para orar por el avivamiento en términos como: “¡Bautízanos de nuevo con tu Espíritu Santo!”⁵⁰

A veces la detección de lo que se considera un *terminus technicus* va ligada a argumentos perceptibles pero complejos. Por ejemplo, algunos estudiosos han argumentado que en la Gran comisión (Mateo 28:18-20), la frase πάντα τὰ ἔθνη (*panta ta ethnē*, todas las naciones) excluye a Israel.⁵¹ Después de todo, τὰ ἔθνη (*ta ethnē*) en las ocho oca-

47 Ver la discusión y fuentes en Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals* (London: SCM, 1972), 330-41.

48 Ver la importante discusión y referencias en Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), en distintas partes.

49 Si se da fuerza instrumental a ἐν ἐνὶ πνεύματι (*en eni pneumati*), entonces solo en este pasaje se puede leer que el Espíritu Santo nos bautiza en un cuerpo, mientras que en otros pasajes del Nuevo Testamento (Mateo 3:11; Marcos 1:8; Lucas 3:16; Juan 1:33; Hechos 1:5 [en conexión con Hechos 2]) aprendemos que Jesús bautiza a sus seguidores en o con el Espíritu Santo. Basándose en esto, algunos tratan de distinguir dos obras de gracia diferentes.

50 Ver Iain Murray, “Baptism with the Spirit: What Is the Scriptural Meaning?” *Banner of Truth Magazine* 127 (Abril 1974): 5-22.

51 D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew* (Cambridge: University Press, 1967), 147-48; Rolf Walker, *Die Heilsgeschichte im Ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), 111-13; D. R. A. Hare and D. J. Harrington, “‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mateo 28:19)”, *CBQ* 37 (1975): 359-69.

siones en las que aparece en Mateo (4:15; 6:32; 10:5, 18; 12: 18, 21; 20:19, 25) suele denotar a gentiles, normalmente paganos, y se argumenta que esta interpretación no solo tiene sentido por esa fuerza técnica en τὰ ἔθνη (*ta ethnē*), sino también porque encaja con el argumento de Mateo de que Israel ha perdido su lugar, así que la predicación del evangelio debe mantenerse alejada de ella.

A pesar de que esto sea plausible superficialmente, el argumento tiene varios puntos débiles, además de que incurre en la octava falacia. Es dudoso, por ejemplo que ἔθνος (*ethnos*), utilizado como anatro, tenga valor exclusivista en 21:43; y cuando aparece toda la expresión (πάντα τὰ ἔθνη [*panta ta ethnē*], “todas las naciones”, no solo τὰ ἔθνη [*ta ethnē*]) en Mateo (24:9, 14; 25:32; 28:19) es muy dudoso que los judíos queden excluidos. Después de todo, ¿realmente excluiría Jesús a Israel como una de las fuentes de oposición y odio que sus seguidores tendrán que soportar (24:9)? Se podrían apuntar muchos otros argumentos,⁵² pero el centro del problema es la adopción injustificada de un *terminus technicus* demasiado restrictivo.

Un corolario de esta falacia es que algunos intérpretes vayan un paso más allá y reduzcan toda una doctrina a una sola palabra, que han entendido como técnica. Esto ocurre, por ejemplo, con muchos tratamientos del verbo prever. Pero como comento este problema en otros lugares, no lo haré aquí.⁵³

9. Problemas que rodean a sinónimos y al análisis componencial

Hay dos falacias principales y relacionadas entre sí que me gustaría presentar aquí. La primera surge del hecho de que muchos de nosotros entendemos tan poco los términos *sinónimo* y *equivalencia*, que no siempre hacemos las distinciones adecuadas. En el tratado sobre Filipenses 2:6-11 de J. T. Sanders, por ejemplo, el autor divide la estrofa según sus deseos y dice: “La segunda línea en ambos casos explica lo que se dice en la primera; se hace también esto de forma sinónima en la segunda estrofa (‘semejante’= ‘en la condición’, ‘a los hombres’ = ‘de hombre’)... ‘se humilló

52 Para un tratamiento más completo y bibliografía, ver D. A. Carson, “Matthew” en el *Expositor's Bible Commentary*, in loc.

53 D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*, ed. Peter Toon and Ralph Martin (Grand Rapids: Baker Book House, reimp., 1994), especialmente 3-4.

a sí mismo' es equivalente... a 'se despojó a sí mismo'".⁵⁴ Gibson analiza el problema.⁵⁵ Hablando de forma estricta, "explica" es incompatible con "sinónimo" y quizá con "equivalente"; porque si dos términos son sinónimos, uno no puede explicar al otro. Los dos términos tendrían el mismo valor semántico. Incidentalmente, aunque Gibson no lo menciona, esto supone un problema importante en la mayoría de los tratamientos de la poesía hebrea. Muchos estudiosos tratan las unidades léxicas de la poesía semítica como sinónimos, otros como "sinónimos" aproximados que se aportan luz mutuamente, y algunos confunden ambas cosas. Se puede argumentar que los hábitos de los poetas hebreos son lo suficientemente diversos como para admitir tanto la sinonimia estricta como la explicación en la mayoría de los poemas, pero no a la vez en el mismo par de términos.⁵⁶ Además, los paralelismos trazados por Sanders no son exactamente sinónimos. Incluso "a los hombres"/ "de hombre" "son semánticamente asimétricos debido a las diferencias entre "a" y "de" y *la cuantificación distintiva entre hombres/hombre*; así que, como mucho, solo a ciertos niveles los componentes comparados comparten niveles semánticos, con diferencias en otros niveles, mientras que Sanders no distingue ninguno de ellos".⁵⁷ Tercero, las igualdades que Sanders señala en teoría se podrían reconstruir como relaciones hiponímicas (esto es, dos palabras que no tienen los mismos valores semánticos: no significan exactamente lo mismo, pero tienen los mismos referentes [hacen referencia a las mismas realidades, incluso aunque su significado sea diferente]).⁵⁸ Desafortunadamente, Sanders no ve sus comparaciones de la misma manera.

54 J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge University Press, 1971), 10.

55 Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 45-46.

56 Las introducciones estándar del Antiguo Testamento tratan estos temas de una manera superficial, pero la reciente literatura de revistas está repleta de nuevos estudios sobre el paralelismo en la poesía griega.

57 Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 45.

58 Siguiendo a Gibson, la etiqueta de *hiponímico* en este contexto procede de John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: University Press, 1968), especialmente 453-60. Para una discusión extendida de sinonimia, ver Ullmann, *Semantics*, 141-55.

FIGURA 1

		Entradas			
		hombre	mujer	chico	chica
Componentes de significado	humano	+	+	+	+
	adulto	+	+	-	-
	varón	+	-	+	-

La razón de este ejercicio bastante penoso no es denigrar la obra de un estudioso de la Biblia, ya que alguno podría argumentar, por ejemplo, que Sanders no pretende utilizar la palabra “sinónimo” de forma tan rigurosa como exige la lingüística moderna. Él podría ser un “amateur” de la teoría lingüística, y por lo tanto permitirse utilizar términos como “sinónimo” de forma no técnica. Pero ese justamente es el problema, porque la agenda teológica está controlando ilegítimamente las comparaciones, eliminando las distinciones semánticas, violando los niveles de significado y reduciéndolos para que entren en la misma igualdad, y esto trae como resultado que el texto no pueda hablar con toda su fuerza, con todo su poder semántico. La falacia es creer gratuitamente que los “sinónimos” son idénticos en más formas de las que demuestra la evidencia.

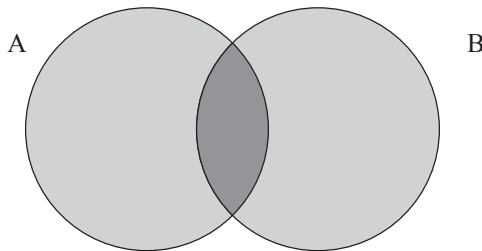
Para presentar el segundo problema, debo hablar un poco sobre el análisis componencial. Este tipo de estudio intenta aislar los componentes del significado (por ejemplo, los componentes semánticos) de (normalmente) las palabras. La figura 1 proporciona un ejemplo que se repite con frecuencia. El gráfico se explica por sí mismo. Pero hay que señalar que los componentes semánticos (humano, adulto, varón) no son todos los constituyentes posibles que pueden ir unidos a la palabra “hombre”. Para poner las cosas peor, la mayoría de los lingüistas permiten solo los componentes semánticos que sean referentes: o sea, el análisis componencial es aplicable solo al significado referencial, no a lo que la palabra significa en un contexto concreto sino en todos a los que hace referencia.⁵⁹ En el caso de muchas palabras, la lista de los “componentes”

59 Regresaré a estas cuestiones en el punto 16. Ver especialmente Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning* (The Hague: Mouton, 1974), y más brevemente, Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 132-35.

semánticos resulta muy larga y engorrosa. Es más, no hay acuerdo sobre el procedimiento para analizar componencialmente los términos, y por lo tanto distintos estudiosos a veces llegan a resultados diferentes, lo cual no es muy tranquilizador. Pero incluso en los casos en los que dos análisis de un mismo término están de acuerdo, no suelen enumerar todos los elementos que van unidos al significado que se está evaluando, ya que el análisis componencial normalmente proporciona elementos de significado referencial.

Quizá ahora quede un poco más claro por qué los sinónimos son tan difíciles de manejar. En cierto sentido, por supuesto, dos términos nunca son estrictamente sinónimos si por “sinónimo” entendemos que *en cualquier caso que se utilicen* los dos términos, significan exactamente lo mismo denotativa y connotativamente, en sus componentes semánticos y en la información cognitiva que transmiten y en la carga emocional que llevan en sí, a todas las personas que hablan el idioma. Pero dos palabras pueden ser estrictamente sinónimos en ciertos contextos; cada caso debe decidirse individualmente. Para ilustrar con otro ejemplo que se utiliza a menudo, vamos a la figura 2, los términos A y B pueden ser estrictamente sinónimos en un contexto en particular cuando sus significados semánticos se superponen (los significados que se superponen se indican con el área sombreada). Desde luego, para una sinonimia estricta, el significado semántico superpuesto debe incluir no solo el significado referencial, sino también todos los aspectos que van con el significado; porque de otra manera los términos A y B serían sinónimos a unos niveles y no a otros.

FIGURA 2



Ahora estamos equipados para volver a nuestra discusión sobre ἀγαπάω (*agapaō*) y φιλέω (*phileō*), que introdujimos al tratar la falacia

de la raíz. Allí vimos que ἀγαπάω (*agapaō*) no siempre hace referencia a un amor “bueno” o a un amor sacrificial o a un amor divino, y desde luego no hay nada en la raíz que conlleve tal significado. Pero la cuestión que se plantea es si en el conocido intercambio de palabras entre Jesús y Pedro del que se habla en Juan 21:15-17, utilizando los dos tipos de verbos, se pretende que haya una diferencia de significado, o se quiere proporcionar un ejemplo de superposición semántica, de sinonimia. El esquema se muestra en la figura 3

FIGURA 3

Pregunta de Jesús	Respuesta de Pedro
ἀγαπάω	φιλέω
ἀγαπάω	φιλέω
φιλέω	φιλέω

Por varias razones, dudo mucho que se pretenda distinción alguna. Si tuviera la intención de probar este punto, tendría que comentar la importancia de la “la tercera vez”, hacer la exégesis detallada del pasaje, revisar la evidencia de que Juan introduce regularmente expresiones que son sinónimos precisos o aproximados,⁶⁰ etcétera. Pero la mayor parte de los que insisten en que se debe hacer una distinción entre el uso que hace Juan de los dos verbos lo hacen basándose en dos aspectos. Primero, argumentan que los traductores de la Septuaginta y del Nuevo Testamento han empleado⁶¹ ἀγαπάω (*agapaō*, amar) y ἀγάπη (*agapē*, amor) con un significado especial para proporcionar una expresión adecuada mediante la que hablar del amor de Dios; y solo eso explica el rápido ascenso de la palabra hasta alcanzar un lugar destacado en nuestra literatura. Pero este argumento se ha visto anulado por el estudio diacrónico de Robert Joly, que presenta una prueba convincente de que ἀγαπάω (*agapaō*) consiguió su lugar destacado a partir de la literatura griega del siglo IV a.C., y no quedó restringido al ámbito de la

60 Ver Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 293-319.

61 El menos sofisticado, por supuesto, no utilizará la palabra *otorgan*, pero dirá que los escritores de la Septuaginta y el Nuevo Testamento *escogen* ἀγαπάω (*agapaō*) y cognados como el único término adecuado con el que hablar del amor de Dios. Pero esto es un regreso a la falacia de la raíz, que ya hemos discutido.

literatura bíblica.⁶² Este desarrollo fue fomentado por una serie de cambios en el idioma (los lingüistas los denominan cambios estructurales) en los cuales ἀγαπάω (*agapaō*) se fue convirtiendo en uno de los verbos estándar para “amor” porque φιλέω (*phileō*) había adquirido el significado de *besar* en su campo semántico. No debemos detenernos a pensar en las razones por las que se producen estas evoluciones,⁶³ pero la evidencia es sustancial y descalifica efectivamente este primer aspecto.

El segundo aspecto sobre el que se construye el argumento de que hay que distinguir entre ἀγαπάω (*agapaō*) y φιλέω (*phileō*) en Juan 21:15-17 —que es el que nos concierne más directamente a nosotros en este momento— queda ilustrado por el comentario de William Hendriksen.⁶⁴ Hendriksen demuestra que aunque hay una considerable superposición de significados entre ἀγαπάω (*agapaō*) y φιλέω (*phileō*), una vez que se consideran todos los pasajes bíblicos posibles en los que aparecen las dos palabras queda claro que hay algunas cosas que “sobresalen” de los bordes de estas superposiciones. Por ejemplo, φιλέω (*phileō*) se puede utilizar cuando Judas besa a Jesús (Lucas 22:47); ἀγαπάω (*agapaō*) nunca se utiliza en tal contexto. Sobre esta base, Hendriksen concluye que ἀγαπάω (*agapaō*) y φιλέω (*phileō*) no son completamente sinónimos, y por tanto conservan algunas ligeras diferencias semánticas en Juan 21:15-17.

Cualquiera que sea el resultado del continuo debate sobre este pasaje, por ahora debería resultar obvio que el argumento de Hendriksen no se mantendrá en pie precisamente porque no maneja adecuadamente las cuestiones que rodean a la sinonimia. El centro de este argumento es que el ámbito semántico total de cada palabra es ligeramente diferente, y por lo tanto hay una diferencia semántica en este contexto. Pero si decidimos cuestiones específicas de sinonimia contextualmente basándonos en todo el campo semántico de cada palabra, cualquier tipo de sinonimia en

62 Robert Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec Antique* (Brussels: Presses Universitaires, 1968).

63 Resumiendo, Joly demuestra que φιλέω (*phileō*) adquirió este significado nuevo y adicional porque un verbo más antiguo para “besar” κυνέω (*kynēō*), quedó en desuso; y la razón para esta desaparición fue que el homónimo entró en conflicto con otro verbo, κύνω (*kynō*, que significa “impregnar”), particularmente en el aoristo, donde tanto κυνέω (*hynēō*, besar) como κύνω (*kynō*, impregnar) tienen la misma forma ἔκυσα (*ekysa*). Esto animaría varios obscenos doble sentidos y gradualmente fuerza κυνέω (*kynēō*) a ser obsoleto.

64 William Hendriksen, *The Gospel of John*, 2 vol. (Grand Rapids: Baker, 1953-54), especialmente 2: 494-500.

cualquier contexto es prácticamente imposible. El tratamiento que hace Hendriksen ilegítimamente cierra la puerta a la cuestión.⁶⁵

Este ejemplo particular de confundir la manera de entender la sinonimia es un ejemplo especial de “transferencia completa ilegítima”, que se discutirá nuevamente en la falacia 13. Resulta interesante que los que insisten en que se pueden distinguir dos significados en ἀγαπάω (*agapaō*) y φιλέω (*phileō*) en Juan 21:15-17 rara vez observan que hay otras diferencias sutiles en los tres intercambios de pregunta-respuesta entre Jesús y Pedro. Observemos las tres respuestas que Jesús le da a Pedro:

- (v.15) βόσκει τὰ ἀρνία μου (*boske ta arnia mou*, “Apacienta mis corderos”)
- (v. 16) ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου (*poimaine ta probata mou*, “Pastorea mis ovejas”)
- (v. 17) βόσκει τὰ πρόβατά μου (*boske ta probata mou*, “Apacienta mis ovejas”)

Mi traducción algo pedante, entre paréntesis, subraya los cambios. Pero pocos predicadores consideran que estos cambios sean de vital importancia para el significado del pasaje. Se puede demostrar que hay cierta diferencia entre “corderos” y “ovejas” cuando se tienen en cuenta todos los ámbitos semánticos respectivos; de forma similar, existe diferencia entre “apacentar” y “pastorear”. Pero en este contexto, es difícil ver una razón teológica, lingüística o sintáctica para estos cambios. Parece que estamos ante una variación ligera por el bien de cosas como “el sentimiento” o “el estilo”. En cualquier caso, lo que quiero decir es que es bastante extraño insistir en una distinción semántica entre dos palabras para “amar” *en este contexto*, y no insistir nada o muy poco en la distinción de otros pares de palabras en el mismo contexto.

10. Uso selectivo y perjudicial de la evidencia

Ya nos hemos encontrado con un ejemplo de esta falacia al describir ciertos tratamientos de la palabra κεφαλή (*kephalē*) (falacia 4); pero en ese ejemplo lo que quería decir es que el material de fondo fue tratado de

65 Tal vez debería añadir que no sugiero que haya nada distintivo sobre el amor de Dios. Las Escrituras insisten en que sí. Pero el contenido del amor de Dios no está conectado individualmente con el ámbito semántico de cualquier palabra o grupo de palabras. Lo que la Biblia tiene que decir sobre el amor de Dios se expresa con frases, párrafos, discursos, etc.; o sea, por unidades semánticas más largas que la palabra.

forma inadecuada. Ahora estoy describiendo una falacia ligeramente diferente, una que puede tener que ver con el material de fondo, pero ciertamente no queda restringido a tal material. Me estoy refiriendo a apelar a una evidencia selectiva que permite al intérprete decir lo que quiere decir, sin escuchar realmente lo que dice la Palabra de Dios.

Ejemplos de este tipo de fenómeno son tan numerosos, que se podría hacer un libro entero para recopilar los distintos tipos de distorsión generados por esta falacia. Me limitaré a dar solo un ejemplo. Thomas H. Groome, una destacada autoridad católica romana en educación cristiana, al hablar de “el conocimiento según la Biblia”, incurre en varios errores exegéticos.⁶⁶ Cae muchas veces en la falacia 7, confundiendo lenguaje y mentalidad, cuando trata de argumentar que la forma hebrea de conocimiento no es intelectual sino experimental. El pensamiento griego, dice, es bastante diferente; pero afortunadamente (para su tesis), el contexto hebreo modificó al griego pagano normal, así que incluso en el Nuevo Testamento “conocer a Dios” tiene que ver con la experiencia, la obediencia, el amor a los demás, no con la adquisición de datos. Así que él acaba entrando en conflicto con las falacias conectadas con la relación impropia del contexto semítico del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento mismo (ver punto 14), y se compromete con la falacia disyuntiva 11 (a la cual regresaré después). Pero mi preocupación en este momento es su uso selectivo de la evidencia bíblica. Él acude a los escritos de Juan y cita esos pasajes que en cierta manera relacionan el conocimiento de Dios o el creer en Dios con cumplir los mandamientos de Dios y amar a los demás (por ejemplo, 1 Juan 2:3-5; 3:6).⁶⁷ Pero no cita esos múltiples pasajes, en los escritos de Juan y por todas partes, que muestran que *también* hay un contenido proposicional en la creencia cristiana. Por ejemplo, si puedo proporcionar algunos ejemplos de Juan, es muy importante creer no solo en Cristo, sino también en lo que dice (por ejemplo, 4:50; 5:47; 11:26); y a veces hay oraciones completivas detrás del verbo creer: esto es, “creer *que*...” (por ejemplo, Juan 13:19; 17:21). Desde luego la creencia cristiana y el conocimiento cristiano no son exclusivamente intelectuales; pero siendo selecto con las evidencias, Groome se las ha arreglado para concluir que la creencia y el conocimiento cristianos son exclusivamente experimentales y no algo

66 Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper and Row, 1980), especialmente 141-45. Agradezco a Perry G. Downs por atraer mi atención hacia esto.

67 Es dudoso que Groome realmente entienda los pasajes que cita, porque muestra no ser consciente de la manera en la que estos textos se relacionan con las situaciones en las que fueron escritas primero.

intelectual. El resultado es una teoría de educación que constantemente desprecia el contenido. La falacia está en la suposición implícita que hace Groome de que la presentación de evidencias selectivas constituye una prueba.

11. Disyunciones y restricciones semánticas injustificadas

No pocos estudios de las palabras ofrecen al lector alternativas y después les obligan a elegir. En otras palabras, exigen una disyunción semántica, cuando la complementariedad sería posible.

Acabamos de ver un ejemplo de Groome. Aquí va otro, de uno de los colegas de Groome en educación cristiana. Lawrence O. Richards, argumenta que el liderazgo en el Nuevo Testamento no tiene nada que ver con la autoridad (y aquí su obra es un ejemplo particularmente demoledor de la clase de falacia número 5), finalmente habla sobre el liderazgo de Jesús en la iglesia:

La autoridad, con su derecho a controlar y a exigir obediencia, no se sugiere. El hecho de que la cabeza viva de la iglesia, Jesús, sea una persona con autoridad suprema se presenta para reconfortar y confirmar a la iglesia que él tiene la habilidad de suplir sus necesidades... como cabeza Él es la fuente y el origen de nuestra vida. Como cabeza, Él es el único que sustenta todo el cuerpo y aporta todo lo que necesitamos para crecer. Como cabeza, Él es el que se ha comprometido a servirnos y es capaz de traernos la transformación salvadora a nuestras personalidades. Se inclina para levantarnos.⁶⁸

¡Formidable disyunción! O Jesús como cabeza es autoridad y tiene derecho a controlar y a exigir obediencia, o como cabeza se inclina para levantarnos. La verdad del asunto es que el Hijo eterno se humilló para convertirse en hombre, y se inclinó para levantarnos, y *también* es autoridad y tiene derecho a controlar las cosas y exigir obediencia. Tiene toda la potestad (Mateo 28:18); incluso nuestra amistad con él se fundamenta en nuestra obediencia hacia él (Juan 15:14, que muestra que en este sentido la amistad no es recíproca). Y estos temas de autoridad están conectados directamente con el liderazgo de Jesús.⁶⁹ Richards ha caído en la falacia

68 Lawrence O. Richards and Clyde Hoeldtke, *A Theology of Church Leadership* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 21.

69 Ver especialmente la discusión en Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, 163-68.

disyuntiva (como hace continuamente) y como consecuencia no escucha las Escrituras.

Pensemos en el tratamiento que R. C. H. Lenski hace de la oración de Jesús en Juan 17:11, “PARA QUE SEAN UNO, *así* como (καθώς [*kathōs*]) nosotros”.⁷⁰ Como Lenski desea preservar la unidad distintiva de la Trinidad, insiste en que καθώς (*kathōs*, así como) deja claro que la unidad que los creyentes van a disfrutar es analógica a la de la Trinidad, no idéntica. Observemos la forma de la argumentación: o nuestra unidad es analógica, o es idéntica; y es la primera la que queda probada con la presencia de καθώς (*kathōs*). Estoy de acuerdo doctrinalmente con Lenski: los creyentes no pueden duplicar con precisión la unidad que existe entre las personas de la divinidad, pero en ciertos aspectos pueden imitarla. Sin embargo, los pasos que da Lenski para llegar a esta conclusión no son válidos. En primer lugar, una declaración puede ser formalmente analógica (esto es, se puede construir con la forma “A es *así como* B”) y no obstante establecer identidad de relaciones: por ejemplo “un gato es un animal *así como* un perro es un animal”. Esto es formalmente equivalente a: “Los cristianos son uno *así como* el Padre y el Hijo son uno”; pero en la frase sobre los animales hay identidad de relación. No obstante, en el segundo caso, Lenski compone su error restringiendo el ámbito semántico de καθώς (*kathōs*) de manera que solo puede hacer afirmaciones que sean analógicas (formal y ontológicamente). La falacia está en no captar todo el ámbito semántico de la palabra καθώς (*kathōs*), que en el Nuevo Testamento es desde luego lo suficientemente amplio como para funcionar en las dos oraciones modelo.⁷¹ Este fallo lleva a Lenski a creer erróneamente que la mera presencia de καθώς (*kathōs*) justifica su conclusión teológica. Su conclusión teológica se podrá mantener, pero es necesario buscar la justificación en alguna otra parte.

12. Restricción no justificada del campo semántico

Hay muchas formas diferentes de entender mal el significado de una palabra, en un contexto particular, restringiendo ilegítimamente el ámbito semántico de esa palabra. Puede hacerse declarando falsamente que es un *terminus technicus* (caso 8), recurriendo a disyunciones semánticas

70 R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1936), 1138.

71 Por ejemplo, encontramos identidad de *relación* a pesar de las discontinuidades en la analogía en un paisaje como Juan 15:4.

(caso 11), o abusando del material que está en un segundo plano (caso 5). Pero los problemas trascienden estas categorías individuales.

A veces no sabemos apreciar lo extenso que es el ámbito semántico de una palabra; por lo tanto, cuando realizamos la exégesis de un pasaje en particular, no consideramos adecuadamente las opciones potenciales y sin quererlo excluimos posibilidades entre las que podría hallarse la correcta. Un ejemplo que se cita con frecuencia al hablar de la amplitud semántica es el de la palabra *board* (tablero).⁷² Un “board” es una pieza de madera revestida, un tablero. Mucha gente paga “room and board” (alojamiento y comida), una expresión que probablemente se deriva del hecho de que, en el inglés antiguo, a la mesa en la que uno comía en las ocasiones especiales se la denominaba “festive board” (mesa festiva). A un grupo de personas que se reúnen para hablar de negocios se les denomina “board of trustees” (consejo de administración); y si se reúnen en un barco o un tren, se subirán a bordo (on board) y se espera que no se tiren por la borda (fall overboard). La misma palabra puede funcionar como verbo: los trabajadores pueden cerrar con tablas (board up) una ventana rota, y los pasajeros pueden subirse a bordo (board) de un avión comercial.

Intentando llevar a mi terreno en este tema a los alumnos de una de mis clases, les pedí que me dieran un nombre, cualquier nombre, para ver si podía encontrar más de un significado. El chistoso de la clase inmediatamente propuso “montaña rusa” (roller coaster). Pero incluso en ese caso, tras un momento de reflexión surgió el hecho de que una persona cuya relación amorosa está sufriendo altibajos puede decir que su vida amorosa es una montaña rusa (“My love life is a roller coaster!”) y todo el mundo comprenderá lo que quiere expresar. Lo que quiero decir con esto es que las metáforas coloristas (y metáforas de este tipo se están inventando continuamente) también deben incluirse dentro del ámbito semántico total de una palabra.

Pocas palabras con ámbito semántico amplio pueden tener más dificultades interpretativas que la cópula εἶμι (*eimi*, ser). Caird proporciona una lista útil de lo que él denomina los “tipos principales” de cópula en el uso griego.⁷³

72 Ver Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (1883; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 191.

73 Caird, *Language and Imagery*, 101. Estos usos de εἶμι (*eimi*, ser) son tipos de uso como cópula únicamente; además el verbo puede servir para hacer una declaración de existencia, por ejemplo: “En el principio era el Verbo” (Juan 1:1).

- a. Identidad: “¿La Ley es pecado?” (Romanos 7:7)
- b. Atributo: “Nadie es bueno, sino solo uno, Dios” (Marcos 10:18)
- c. Causa: “El ocuparse de la carne es muerte” (Romanos 8:6)
- d. Parecido: “La lengua es un fuego” (Santiago 3:6)

Esto es muy útil y obviamente es pertinente para cualquier consideración que se haga de las cuatro palabras más discutidas de la Biblia: “Este es mi cuerpo”. Varias ramas del cristianismo tratan el “es” de esta frase como una declaración de identidad; pero está claro que el ámbito semántico de “ser” es lo suficientemente amplio como para que no se pueda presuponer de forma legítima: debe ser argumentado. Por el contrario, los que se oponen a considerar que “es” en “este es mi cuerpo” establece identidad no pueden hacerlo legítimamente basándose en que ni el hebreo ni el arameo tienen una auténtica cópula;⁷⁴ porque en primer lugar, ese argumento asume que las lenguas semitas han influido tanto en el ámbito semántico de עָמִי (*eimi*), que éste también queda restringido, una suposición que no solo necesita pruebas sino que, de hecho, es falsa; y en segundo lugar el argumento asume que el hebreo y el arameo son totalmente incapaces de expresar predicación, lo cual es falso.

Caird sigue argumentando que la frase *este es mi cuerpo* no es una frase de identificación, porque “no se puede suponer que Jesús identificara el pan que tenía en las manos con el cuerpo vivo del que aquellas manos formaban parte”.⁷⁵ Pero si “cuerpo” en este ejemplo tiene un referente un poco diferente que el que tiene el cuerpo del cual esas manos forman parte, entonces “es” se está utilizando metafóricamente, y todas las metáforas pertenecen a la clase d. El problema, dice Caird, es que tan pronto como sugerimos que “es” aquí significa algo como “representa” o “simboliza”,

La respuesta tradicional es que los elementos de la eucaristía no se tienen que considerar como “meros símbolos”. La falacia en esta objeción se encuentra en la suposición de que los símbolos son invariablemente sustitutos de la realidad que representan, llevando la misma relación que la que tiene la pintura de una naturaleza muerta con la fruta o el pescado real: despertando el apetito pero sin calmarlo. Pero muchos símbolos, como un beso, un apretón de manos o dar una llave

74 El verbo hebreo יָשָׁה (*yesh*) se utiliza para declaraciones de existencia pero normalmente no se utiliza como cópula, excepto en el tiempo futuro donde el sentido está cercano a “llegar a ser”. Consultar Caird, *Language and Imagery*, 100.

75 Ibid., 101.

son medios, o incluso los medios, para transmitir lo que representan. La forma más natural de entender la cópula en la frase eucarística por lo tanto es “representa”, entendiendo que Jesús pretendía que el don del pan expresara la realidad que simbolizaba.⁷⁶

Todo esto suena convincente en un principio; pero hay ciertos puntos débiles en esta argumentación. En los dos ejemplos que proporciona Caird, un beso es un símbolo de amor que expresa realmente amor porque forma parte del amor; una llave que se entrega a un niño es un símbolo de libertad que realmente expresa la libertad porque es uno de los medios para conseguir esa libertad. Pero el pan no es un símbolo para el cuerpo de Jesús, ni forma parte de él como ocurre con el beso y el amor. El ejemplo del apretón de manos que da Caird es un poco mejor; pero mi objetivo al plantear estas dudas es mostrar que incluso cuando “es” se identifica correctamente como un tipo de cópula, no se excluye, por ello, cualquier tipo de discusión posterior.

Volvemos ahora a reflexionar sobre la segunda discusión planteada por Caird, que surge de los cuatro usos de la cópula. La frase final de Juan 1:1, “el Verbo era Dios”, parece una frase de identidad; pero, según Caird, eso no puede ser porque la segunda oración (“el Verbo estaba con Dios”) lo niega. Si intentamos considerar la frase “el Verbo era Dios” como una frase atributiva (tipo b: como en la NEB (New English Bible) “Lo que era Dios, era el Verbo”), seguimos teniendo un problema; porque “como Dios es único en su clase, todo el que tenga todos los atributos de Dios es Dios, así la expresión atributiva se convierte en una expresión de identidad”.⁷⁷ Caird al final se ve forzado a proponer una traducción provisional y muy parafrástica que en realidad plantea unas cuantas cuestiones más, pero el problema lo ha creado él. Las oraciones de identidad no son necesariamente recíprocas: “un perro es un animal” no implica que “un animal sea un perro”. Por lo tanto “El Verbo era Dios” no implica que “Dios era el Verbo”. Es verdad que todo el que tenga los atributos de Dios debe ser Dios, pero si esa persona que tiene los atributos de Dios también tiene otros atributos, no podemos decir que Dios es también esa persona. Caird *afirma* que la segunda frase de Juan 1:1 anula la idea de que la tercera frase sea una frase de identidad; pero ni la semántica ni la sintaxis exigen tal cosa. El cuarto evangelista desde luego da la impresión de que aunque Dios es uno, es una especie de

76 Ibid., 101-2.

77 Ibid., 102.

unidad plural; porque no duda en tratar al Verbo encarnado como Señor y Dios (20:28).⁷⁸ Esa misma perspectiva puede permitirnos dejar la segunda y la tercera frase de Juan 1:1 una al lado de la otra sin vergüenza alguna.

Además de estos cuatro tipos de uso de la cópula, me gustaría añadir un quinto:

e. Cumplimiento: “Esto es lo dicho por el profeta” (Hechos 2:16).

Esto no es una oración de identidad, ya que el antecedente de “esto” es el conjunto de fenómenos asociados con el primer Pentecostés cristiano, no con la profecía en sí. La frase realmente significa: “Esto cumple con lo dicho por el profeta”. Lo mismo sucede probablemente con la regla de oro (Mateo 7:12). La regla de oro “es” la Ley y los profetas; pero como esto no puede ser una frase de identidad, algunos la consideran del tipo d. Contextualmente es mucho mejor considerarla del tipo e., la regla de oro cumple la Ley y los profetas, que son representados por Mateo que tiene un papel profético tanto en la frase como en los tipos (ver 5:17-20; 11:11-13).⁷⁹

Sea como sea, lo que quiero decir es que una restricción prematura e injustificada del campo semántico de una palabra es un error metodológico. La falacia reside en pensar que se puede descubrir la interpretación correcta de un pasaje en cualquier caso; cuando en muchas ocasiones esto no es posible.

13. Adopción injustificada de un campo semántico ampliado

La falacia en este caso está en suponer que el significado de una palabra, en un contexto específico, es mucho más amplio de lo que permite el contexto mismo y puede traer con él todo el ámbito semántico. Este paso a veces se llama transferencia completa ilegítima. Presenté un ejemplo de este peligro, un caso bastante especial, en la discusión sobre los problemas en torno a la sinonimia (falacia 9). Silva describe muchos más.⁸⁰ De éstos ofrezco una: “No se consideraría válido recargar Hechos 7:38 con todos los significados que los apóstoles han dado a la palabra ἐκκλησία [*ekklēsia*, “iglesia”]; algunos de estos significados (por

78 Consultar la discusión extendida de este aspecto de la cristología juanina en Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, 146-60.

79 Ver Carson, Matthew, en *Expositor's Bible Commentary*, in loc.

80 Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 25-27.

ejemplo, la referencia a la llamada iglesia universal) serían en realidad contradictorios en este versículo. Sin embargo, es fácil, especialmente en un sermón, comentar los amplios significados de una palabra a riesgo de oscurecer su función específica en un texto concreto”.⁸¹

14. Problemas relacionados con el trasfondo semítico del griego del Nuevo Testamento

Hay una gran cantidad de preguntas difíciles que podemos agrupar bajo este título, y una cantidad correspondiente de falacias. El tipo de problemas que tengo en mente pueden presentarse haciendo algunas preguntas retóricas: ¿Hasta qué punto el vocabulario del Nuevo Testamento griego sigue la influencia de las lenguas semíticas que, supuestamente, subyacen en grandes partes de él (especialmente los evangelios y partes de Hechos)? ¿Hasta qué punto los ámbitos semánticos normales de las palabras del Nuevo Testamento griego se ven alterados por la influencia del escritor? ¿O por su lectura del Antiguo Testamento hebreo, cuando sea el caso? ¿O por la influencia indirecta del Antiguo Testamento hebreo en la Septuaginta, que a su vez influyó en el Nuevo Testamento?

Se podrían plantear muchas cuestiones similares; pero este capítulo, que ya está siendo demasiado largo, debe llegar al final. La necesidad de una discusión sustancial ha sido minimizada por la obra reciente de Silva,⁸² que hábilmente señala los puntos débiles del método de Edwin Hatch,⁸³ el cual trató de establecer los significados de las palabras griegas recurriendo simplemente a sus equivalentes hebreos; un método al que por desgracia le ha dado una nueva vida Nigel Turner.⁸⁴ Esto no quiere decir que la Septuaginta no haya influido en los escritores del Nuevo Testamento. Lejos de eso: ha influido de forma profunda. Pero hay que decir que es metodológicamente irresponsable, leer el significado de una palabra hebrea en su equivalente griego sin más. Se debe argumentar el caso. Por ejemplo, uno debe plantearse la importante pregunta de hasta qué punto la Septuaginta (por no decir el Nuevo Testamento) utilizó palabras griegas con significado hebreo. Aunque es

81 Ibid., 25-26.

82 Ibid., 53-73; “Bilingualism and the Character of New Testament Greek, *Bib* 69 (1980): 198-219.

83 Edwin Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford: Clarendon, 1889), especialmente 11ss.

84 Nigel Turner, *Christian Words* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1980). Ver la importante crítica de Moisés Silva en *Trinity Journal* 3 (1982): 103-9.

cierto que las palabras solo se superponen parcialmente entre lenguas, “todos los lenguajes pueden hablar del mismo significado, y de todos los significados”.⁸⁵ Es solo que las lenguas receptoras pueden tener que utilizar construcciones totalmente diferentes, o recurrir a perífrasis, o cuidar la selección de palabras con la superposición semántica *adecuada* respecto al lenguaje donante. Por tanto, en el estudio de las palabras de la Septuaginta es necesario examinar *tanto* la intención del original hebreo *como* la literatura helenística y los papiros para tener un conocimiento razonable sobre el ámbito semántico de las palabras griegas en la época de los traductores de la Septuaginta. Estas consideraciones se sortean cuando un estudioso pasa directamente del ámbito semántico de una palabra hebrea del Antiguo Testamento al de la palabra griega en el Nuevo Testamento.

15. Descuido innecesario de la distinción de peculiaridades dentro de un corpus

Como Pablo utiliza δικαιώω (*dikaioō*) para expresar “justificar” y a menudo usa δικαιοσύνη (*dikikaiosynē*) para “justificación”, muchos estudiosos han aplicado este significado al término cuando es utilizado por otros escritores. No pocos, por ejemplo, dicen que “justificación” es el significado de δικαιοσύνη (*dikikaiosynē*) en Mateo 5:20; pero Benno Przybylski ha demostrado de forma convincente que δικαιοσύνη (*dikikaiosynē*) en Mateo siempre significa una conducta individual de rectitud, no la rectitud que se le imputa a él.⁸⁶ Una vez más, el “llamamiento” de Dios en Pablo es eficaz: si alguien es “llamado”, es un creyente. Por el contrario, en los evangelios sinópticos, el “llamamiento” de Dios significa algo como la “invitación” de Dios, porque según el uso de estos escritores muchos son los “llamados” pero pocos los elegidos (Mateo 20:16; 22:14). La falacia que hay en este caso es suponer falsamente que el uso predominante que un autor del Nuevo Testamento hace de una palabra en particular es aproximadamente el de todos los demás escritores del Nuevo Testamento; muy a menudo eso no es así.

16. Vinculación injustificada entre sentido y referencia

La referencia o denotación es la indicación de entidades no lingüísticas por medio de símbolos lingüísticos (para nuestros propósitos, una

85 Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 45.

86 Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge: University Press, 1980).

palabra). No todas las palabras son referenciales. Los nombres propios lo son claramente: “Moisés” denota o hace referencia a cierto personaje histórico que tenía ese nombre; “gracia” en muchos contextos paulinos es al menos parcialmente referencial, ya que hace referencia o denota un atributo de Dios. Sin embargo, el sentido o el significado de una palabra no es su referente, sino el contenido mental con el que asociamos esa palabra. Algunas palabras, en particular los adjetivos abstractos, tienen significado, pero ningún referente (por ejemplo, “bello”).⁸⁷

Está claro, pues, que se puede distinguir entre sentido y referencia. Pero, probablemente, la mayoría de los estudiosos de la Biblia utilizan estas categorías con menos precisión que los lingüistas. Por ejemplo, un intérprete puede decir que tal o cual palabra denota X, cuando en realidad X no es el referente sino el sentido de la palabra.⁸⁸

Pero la razón por la que estas consideraciones son importantes para nuestros propósitos es que muchas de las falacias del estudio de las palabras que se comentan en este capítulo presuponen una idea referencial en el significado; esto es, según este punto de vista, se cree que las palabras están relacionadas con la realidad nombrando entidades reales. Esto fomenta la noción falsa de que una palabra tiene un “significado básico”. Quizá la mejor refutación de este punto de vista sea la que hace Gilbert Ryle, que compara dos grupos de cinco palabras:

- a. tres es un número primo
- b. Platón, Aristóteles, Aquino, Locke, Berkeley⁸⁹

Si toda palabra fuera un nombre, entonces las cinco palabras de estos dos grupos deberían hacer referencia a una realidad extralingüística. Esto es así para las del grupo b, pero no para las del a, que, al contrario que b, es una frase. Una frase no puede ser analizada según las cosas que “ nombra ” cada una de las palabras de la frase. De lo cual se concluye que el significado de las palabras en una disposición gramática coherente,

87 Para profundizar más, ver Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 101-18; y especialmente Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 47-59. Los dos autores utilizan sus términos en formas ligeramente diferentes. Gibson usa “significado” aproximadamente de la misma manera que Silva utiliza “sentido”.

88 Hay muchos ejemplos en Thomas E. McComiskey, “Exegetical Notes: Micah 7”, *Trinity Journal* 2 (1981): 62-68.

89 Gilbert Ryle, “The Theory of Meaning”, en *Philosophy and Ordinary Language*, ed. Charles E. Caton (Urbana, III.: University of Illinois, 1963), 133.

como la de a, es diferente al teórico referente de cada una de las palabras que la componen.

No entender estas cosas fue uno de los deméritos del *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, especialmente los primeros volúmenes. La naturaleza misma de la presentación argumenta implícitamente (y algunas veces de forma explícita) que las palabras principalmente hacen referencia a realidades extralingüísticas, así que no solo se pueden entender las realidades mediante el estudio de las palabras, sino que las palabras mismas llevan en sí una carga inmensa. Pero si el estudio de las palabras es muy importante, también es muy dudoso que la comprensión profunda de cualquier texto o tema sea realmente posible estudiando solo las palabras.

El corazón del asunto: ocuparse del contexto

Quizá la razón principal por la que el estudio de las palabras es un recurso particularmente rico para las falacias exegéticas es que muchos predicadores y profesores de Biblia saben solo el griego necesario para utilizar las concordancias, o quizá un poquito más. No hay mucha destreza en el griego como idioma; y por lo tanto, existe la tentación de demostrar lo que se ha aprendido, lo cual a menudo resulta ser un montón de información léxica sin la influencia restrictiva del contexto. La solución, por supuesto, es aprender más griego, no menos, y tener al menos un conocimiento rudimentario de lingüística.

Ir más allá de la lista de falacias expuestas en este capítulo y tratar de proporcionar algunas directrices positivas sería transformar el propósito de este libro, así que me abstendré de ello. Pero el corazón de este asunto es que la semántica, el significado, es más que el significado de las palabras. Implica frases, oraciones, discursos, géneros, estilo; exige simpatizar no solo con los estudios sistemáticos de la palabra (los que relacionan unas palabras con otras), sino también con los estudios paradigmáticos de la palabra (los que reflexionan por qué se utiliza *esta* palabra en lugar de *aquella*). Apenas si he abordado cuestiones sobre la metáfora y no he dicho nada sobre la ambigüedad semántica intencionada. Otros escritores tratan estos temas con más habilidad de la que yo podría hacerlo; así que por mi parte pasaré a tratar una nueva lista de falacias.

2



FALACIAS GRAMATICALES

Cabría esperar que una obra sobre falacias exegéticas incluyera mayor cantidad y diversidad de ejemplos sacados del terreno gramatical que del estudio de las palabras. Después de todo, en las unidades sintácticas complejas hay un mayor número de variables que en las palabras individuales, y por lo tanto más cosas pueden ir mal. Es como comparar un coche con una nave espacial: se puede asumir razonablemente que hay una igualdad dado que ambas han sido hechas por el hombre, pero la nave espacial sufrirá muchas más averías y tendrá un mantenimiento más costoso que el coche. Había pensado en añadir una ley más a la Ley de Murphy que dijera que en cualquier sistema, el triunfo de esa ley es directamente proporcional al número de componentes del sistema o de forma exponencial al número de componentes del sistema.

No obstante, intentaré que este capítulo sea más breve que el anterior; y los ejemplos serán bastante fáciles. Hay varias razones para esta decisión. Primera, el estudio de las palabras produce muchas falacias porque la mayoría de los pastores que han estudiado en seminarios tienen los conocimientos necesarios para generarlas, pero no están lo suficientemente preparados como para cometer algunos errores gramaticales. Muchos estudiantes han buscado todos los ejemplos de ἐκκλησία (*ekklēsia*) en el Nuevo Testamento y han sacado conclusiones cuestionables sobre el tema; pero ¿cuántos han buscado todos los posibles ejemplos sobre

genitivo absoluto en el Nuevo Testamento, han realizado un estudio inductivo y han sacado conclusiones cuestionables? Hasta hace muy poco, una lista de ese tipo solo se podía hacer leyendo el Nuevo Testamento griego y anotando cada ejemplo; por lo tanto cientos de construcciones comunes nunca han estado sujetas al escrutinio inductivo que han sufrido las palabras. Segunda, el análisis gramatical no ha sido muy popular en las últimas décadas de estudio bíblico. Se ha dedicado más tiempo y energía a la semántica léxica que a la gramática. El resultado es que se asume ampliamente que muchas cuestiones gramaticales están cerradas, cuando en realidad no es así. Y tercera, algunas falacias gramaticales plantean cuestiones de tan gran complejidad, que tienen que tratarse en monografías separadas antes de introducirlas en el nivel semi-popular. Me referiré brevemente a una o dos de ellas.

La flexibilidad del Nuevo Testamento griego

Antes de empezar este análisis sobre falacias gramaticales elementales, es importante recordar que el principio de la entropía opera en las lenguas vivas al igual que en la física. Las lenguas se “estropean” con el tiempo: la sintaxis se vuelve más desestructurada, el número de excepciones se incrementa, la morfología se simplifica, etc. El significado práctico de este hecho es que la gramática relativamente más estructurada del periodo del griego clásico no puede legítimamente ser aplicada completamente al Nuevo Testamento griego. El resultado de los estupendos hallazgos papirológicos que alertaron a los estudiosos del Nuevo Testamento sobre esta verdad solo se diseminaron ampliamente hacia finales del siglo pasado. Eso significa que comentarios técnicos sobre el texto del Nuevo Testamento griego escritos mucho antes del final del siglo pasado no son de fiar en muchos aspectos gramaticales. J. Armitage Robinson en su estupendo comentario sobre Efesios,¹ por ejemplo, intenta aplicar las estructuras clásicas al uso de *πᾶς* (*pas*, todo, todos, completo) en esa epístola, y así extrae muchas conclusiones que se puede demostrar que están equivocadas. Las distinciones en el griego clásico se pueden observar solo con relativa mayor frecuencia que en el griego helenístico; pero aún así, los gramáticos que han sido formados en los clásicos necesitan reorientación para el griego helenístico si desean evitar ciertos errores al leer el Nuevo Testamento.

1 J. Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London: Macmillan, 1903).

Falacias conectadas con distintos tiempos y modos

No queda del todo claro que “tiempo” sea una manera muy adecuada de referirse a los “tiempos griegos”. La palabra *tiempo* evoca nociones de temporalidad: presente, futuro, etc. Pero supongamos que hay un tiempo que morfológicamente es “presente”, pero que en realidad no hace referencia al presente sino al pasado, ¿nos referiremos a él como “tiempo pasado presente”? Las posibilidades para la confusión son muy amplias. Para ayudar a aclarar este tema, utilizaré “tiempo” solo para referirme a la forma morfológica, *sin* implicación alguna respecto al tiempo en sí.

La mayoría de los que estudian la gramática griega en la actualidad argumentan que los tiempos en griego están relacionados con el tiempo en el modo indicativo y reflejan *aktionsart* (“tipo de acción”) fuera del indicativo. No estoy convencido de que esto sea así. Cada vez más estudiosos de la gramática griega argumentan que la fuerza semántica fundamental de los tiempos en griego es el “aspecto”: refleja la elección del autor a la hora de presentar la acción. El tiempo de la acción no está expresado por el tiempo griego (de todas formas, según admiten casi todos, esto es así en todos los tiempos menos en los de indicativo), ni por el tipo de acción que se produjo, sino por la concepción que el autor tiene de esa acción; por ejemplo, un autor podría pensar que una acción en particular está “completa”, incluso si tardó mucho tiempo en realizarse, y escoge utilizar el tiempo aoristo.²

Con estas distinciones en mente, merece la pena revisar algunas discusiones recientes de tiempos particulares (recuerde, con esto me refiero a la “forma morfológica del tiempo”). Empezaré con las categorías “estándar” que aparecen normalmente en las gramáticas griegas, señalando las dificultades y las falacias y pasando luego al tema del aspecto.

- 2 Del creciente número de obras que se podrían citar, ver especialmente Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1989); Buist Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Kenneth L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (New York: Peter Lang, 1994). Estos importantes libros no están de acuerdo en todos los aspectos, pero es sorprendente la cantidad de acuerdo al que han llegado los que han estudiado esta cuestión con más detenimiento.

1. El aoristo

Hace más de dos décadas, Frank Stagg escribió un artículo sobre “El mal uso del aoristo”.³ El problema, tal como él lo veía, era que estudiosos competentes deducían ante la presencia de un verbo en aoristo que la acción se realizaba “una única vez” o que estaba “completada”. El problema surge en parte porque el aoristo a menudo se describe como el tiempo puntual. Por supuesto, esmerados gramáticos que operaban dentro de las categorías tradicionales, entendían y explicaban que esto no significa que el aoristo solo se pudiera utilizar para acciones puntuales. El aoristo, después de todo, tiene el nombre correcto: es aoristo, sin lugar, indefinido. Simplemente se refiere a la acción misma, sin especificar si la acción es única, repetida, ingresiva, instantánea, pasada, o cumplida. Los mejores gramáticos comprendían esto bien, y utilizaban el término *puntual* de forma parecida a como un matemático utiliza el término *punto* en geometría: para referirse a un lugar sin magnitud. Pero al igual que la noción matemática no es obvia intuitivamente, la noción de acción puntual ha sido un obstáculo para muchos intérpretes. Stagg proporciona muchos ejemplos de gramáticos y comentaristas que insisten por ejemplo que la frase *todos pecaron* (ἡμαρτον [*hēmarton*]) en Romanos 5:12 debe indicar una acción única, probablemente cuando Adán pecó; que la presentación del cuerpo en Romanos 12:1 es un compromiso único para todos; que el arrepentimiento en Apocalipsis 3:19 debe ser una acción única para todos porque la forma verbal es μετανοησον (*metanoēson*); que el aoristo ἐτυθη (*etuthē*) en 1 Corintios 5:7 (“porque nuestra Pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros”) significa que la muerte de Cristo es un suceso completo, una vez y para siempre; etc. Y si los gramáticos y los comentaristas sacan tales conclusiones, ¿quién puede juzgar al ocupado pastor por aprovecharse del aoristo para demostrar más riqueza teológica?

Stagg da muchos ejemplos para contrarrestar, algunos de ellos son:

“Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido” (ὕπηκούσατε [*hypekousate*], Filipenses 2:12—está claro que no se trata de una acción única y para siempre o de una acción puntual

“Pero tú, cuando ores, entra (εἰσέλθῃ [*eiselthe*] en tu cuarto” (Mateo 6:6)—una vez más se presupone que es una acción repetida

3 Frank Stagg, “The Abused Aorist”, *JBL* 91 (1972): 222-31.

- “lo que han oído (ἤκουσατε [*ēkousate*]) desde el principio” (1 Juan 2:24, NVI)—clara extensión en el tiempo
- “cinco veces he recibido (ἐλάβον [*elabon*] cuarenta azotes menos uno” (2 Corintios 11:24).
- “vivieron (ἔζησαν [*edzēsan*]) y reinaron (ἐβασίλευσαν [*ebasileusan*]) con Cristo mil años” (Apocalipsis 20:4)
- “En la fe murieron (ἀπεθανον [*apethanon*]) todos estos” (Hebreos 11:13)—pero está claro que ¡no todos al mismo tiempo!
- “delitos y pecados, en los cuales anduvisteis (περιπατήσατε [*periepatēsate*]) en otro tiempo, siguiendo la corriente de este mundo” (Efesios 2:1-2)
- “guardaos (φυλάσσω [*phylaxate*]) de los ídolos” (1 Juan 5:21)—que claramente no significa que el peligro desaparece la primera vez que nos guardamos
- “para mostrar (ἐνδειξῆται [*endeixētai*]) en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia”—que está claro que no significa que Dios muestre su gracia solo una vez en toda la eternidad y se acabó

Incluso en el indicativo, donde el aoristo normalmente se refiere a alguna acción del pasado, no se puede confiar en lo pasado del tiempo:

- “En ti tengo complacencia” (εὐδοκέω [*eudoxēsa*], Marcos 1:11)
- “la hierba se seca” (ἐξηρανθη [*exēranthē*], 1 Pedro 1:24, NVI)

Stagg, por supuesto, reconoció que la presencia de un verbo aoristo no significa que la acción no sea única o que no esté localizada en un tiempo pasado o sea temporalmente puntual. Cuando leemos que Saffira cayó (ἐπεσεν [*epesen*]) a los pies de Pedro, el contexto deja claro que su caída fue un acto tan “instantáneo” como puede serlo un acto de ese tipo. De forma similar, puede haber razones contextuales para pensar que todas las personas realmente murieron cuando Adán cometió el primer pecado (ver Romanos 5:12); pero el verbo aoristo ἡμαρτον (*hēmarton*) no lo prueba. Ningún creyente duda que Cristo fuera sacrificado una sola vez (1 Corintios 5:7), ya que después de todo algunos pasajes confirman explícitamente esto (por ejemplo, Hebreos 10:12); pero esta conclusión teológica, por importante que sea, no recibe ningún apoyo firme de la presencia de un verbo en aoristo.

Stagg no ha sido el único que ha advertido en contra del abuso del aoristo;⁴ pero todavía encontramos no solo predicadores, sino también estudiosos competentes que cometen el error de colocar demasiado peso sobre él. Por ejemplo, en el excelente comentario a la epístola de Hebreos de Philip Edgcumbe Hughes, se nos dice que, a propósito de los versículos iniciales: “el aoristo, utilizado por Dios tanto para hablar a través de los profetas (λαλησας [*lalēsas*]) como para hablar a través de Cristo (ἐλαλησεν [*elalēsen*]) indica que Dios ha terminado de hablar en ambos casos”.⁵ La conclusión, es posible que sea teológicamente correcta, pero no queda probada por este argumento. Al comentar 1:4, con respecto a que el hijo fuera “hecho tanto” superior a los ángeles, Hughes escribe: “El participio aoristo γενομενος [*genomenos*] ‘hecho tanto’ hace referencia, como señala Spicq, a un ‘evento fechado de la historia’”.⁶ Un ejemplo final procede de un artículo reciente en el que Heikki Räisänen, comentando Romanos 3:27 (¿Dónde pues está la jactancia? *Queda excluida*; NVI, cursiva añadida), escribe: “En cualquier caso, el aoristo (ἐξεκλεισθη [*exekleisthē*]) desde luego significa que la exclusión fue un acto único y para siempre”.⁷

No obstante, es posible ir demasiado lejos con este tipo de crítica; algo que quedó ilustrado en un reciente artículo de Charles R. Smith.⁸ Smith atrae la atención hacia la obra de Stagg; y después no solo argumenta que Stagg ha sido ignorado, sino que también busca ir más allá de Stagg insistiendo en que la evidencia exige que se prohíban para siempre todas esas etiquetas del tipo aoristo global, aoristo constativo, aoristo ingresivo, etc. Un aoristo es un aoristo, insiste, nada más; es el “tiempo” que un autor utiliza cuando no quiere utilizar otros tiempos que tienen una fuerza más específica.

Pero esto es lingüísticamente ingenuo. Quedémonos de momento totalmente dentro de las categorías tradicionales para entender el verbo

4 Ver también K. L. McKay, “Syntax in Exegesis”, *TB* 23 (1972): 44-47.

5 Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 37, n. 6.

6 Ibid., 50 n. 3.

7 Heikki Räisänen, “Das ‘Gesetz des Glaubens’ (Röm. 3:27) und das ‘Gesetz des Geistes’ (Röm. 8:2)”, *NTS* 26 (1980): 101-17, especialmente 110: Jedenfalls besagt der Aorist sicher, dass das Ausschliessen *ein einmaliger Akt* war” (énfasis suyo). Como apoyo, cita a William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1902), 95. Estoy en deuda con Douglas J. Moo por este ejemplo.

8 Charles R. Smith, “Errant Aorist Interpreters”, *Grace Theological Journal* 2 (1981): 205-26.

griego. No podemos dejar de darnos cuenta de que Smith llega a estas conclusiones enumerando contra-ejemplos bíblicos para cada tipo de aoristo que los gramáticos mencionan; pero lo que prueban todos esos contra-ejemplos es que no todos los aoristos se utilizan de tal manera, no que ningún aoristo se utilice de esa manera. En otras palabras, prueba que la diversidad de los patrones apuntados por Stagg y otros nos prohíben argumentar que una acción debe ser de un tipo en particular, porque se hace referencia a ella en aoristo. Siguiendo con las categorías tradicionales, consideraremos el tiempo presente griego: se puede utilizar para expresar una acción durativa, una acción pasada, una acción iterativa, una acción futura, y más cosas; pero morfológicamente sigue siendo un tiempo presente. Lo que da al tiempo presente cualquier sombra particular de significado es el conjunto de relaciones de las que disfruta dentro de un contexto. Al igual que el significado de una palabra en cualquier contexto queda establecido en parte por el conjunto de relaciones que la palabra establece en ese contexto, así el significado de un tiempo en cualquier contexto se establece en parte por el conjunto de relaciones que el tiempo establece con su contexto. Al igual que una palabra no es infinitamente plástica, sino que trae consigo cierto ámbito semántico antes de tomar forma según el contexto en el que se introduce, fuera del cual el significado de la palabra rara vez se extiende (como cuando una palabra adopta nuevos significados), tampoco un tiempo es infinitamente plástico, sino que trae consigo un ámbito semántico antes de tomar forma según el contexto, fuera del cual el significado del tiempo solo variará en raras ocasiones.

Pero la auténtica razón por la cual el aoristo puede, *en sus relaciones con contextos específicos*, expresar un inmenso ámbito de tipos de acción, es precisamente porque es más plástico que los demás tiempos. Tiene una forma semántica menos definida que otros tiempos. Pero si permanecemos dentro de las categorías tradicionales sigue siendo apropiado hablar de aoristo constativo en Hebreos 11:13 (“murieron todos estos”) donde el contexto, interactuando con el verbo aoristo, exige que el intérprete entienda la acción como constativa. Decir que esta etiqueta es inadecuada porque la especificidad viene exigida no por el aoristo, sino exclusivamente por el contexto, revela una mala interpretación de cómo funciona el lenguaje: el contexto dice poco sobre “lo constativo” de la acción, aparte de lo que la semántica imprime en el mismo verbo aoristo. Por lo tanto, es tan lingüísticamente responsable hablar de un verbo aoristo constativo como hablar de un presente con valor de futuro o sobre el ámbito semántico restringido y metafórico del nombre *pits* (hoyos) en la

frase *esta casa es el infierno* (This house is “the pits”). La palabra *pits* no sugiere para nada el significado que tiene en la frase de la que forma parte; y el contexto *esta casa es el* tampoco expresa disgusto ni rechazo. Pero cuando contexto y palabra se unen, el resultado es una expresión clara de disgusto en la que “pits” no es semánticamente ambigua para los que están familiarizados con la metáfora. De forma similar, ἀπεθανον (*apethanon*, murieron) no es un aoristo constativo; y la frase “todos estos” por sí misma no expresa nada constativo. Pero “ἀπεθανον (*apethanon*, murieron) todos estos” en el contexto de Hebreos 11, donde queda claro que aunque las muertes se producen en una considerable extensión de tiempo, van todas unidas en forma de resumen, es una frase en la que es totalmente adecuado hablar de ἀπεθανον (*apethanon*) como ejemplo de verbo aoristo constativo. Lo único que debemos recordar es que la etiqueta *aoristo constativo* no pretende expresar los resultados de la información morfológica, o incluso de la información semántica aportada exclusivamente por el tiempo aoristo *en su relación con el resto de este contexto particular*. El elemento de verdad en las protestas de Smith está en que el aoristo, como aoristo, signifique lo que signifique, no se puede creer que adopte por sí mismo ciertos valores (inceptivo, nómico, o el que sea); la cosa queda clara en cuanto se anota la forma aoristo de cualquier verbo griego y se pregunta qué tipo de aoristo es. La cuestión está condenada al fracaso: simplemente no tiene sentido mientras no proporcionemos un contexto más amplio a este verbo. Por otra parte, se pueden hacer distinciones útiles de un contexto a otro, si los gramáticos reconocieran—y muy pocos lo hacen—que tales distinciones vienen inducidas por la interacción de la forma de aoristo con el contexto que le rodea.

Lingüísticamente, esto significa que deberíamos distinguir la “semántica” (“significado”) de la forma morfológica y de la “pragmática” (del contexto). De la discusión anterior, debería quedar claro que ser incapaces de hacer esta distinción contribuye a dos falacias diferentes. La más común es la que sostiene falsamente que el aoristo siempre lleva consigo un significado específico (normalmente identificable con uno de sus usos “pragmáticos”). La evidencia refuta claramente esta falacia. La segunda argumenta que el aoristo *incluso en contextos distintos* no puede, *en relación con ese contexto*, llevar ninguna carga semántica más allá del valor semántico general del aoristo. Lo que significa esto para el intérprete es que una frase como “Como es un aoristo ingresivo, significa...” es injustificada, pero con el contexto adecuado una frase del tipo: “El contexto muestra que es un aoristo ingresivo, o sea, que el verbo debería traducirse...” puede ser perfectamente legítima.

Nada de esto responde directamente a la cuestión de qué significa realmente cuando se le saca de todo contexto; esto es, cuál es la semántica del tiempo aoristo. Cada vez más, los gramáticos con estudios lingüísticos argumentan a favor de un significado como el siguiente: el tiempo aoristo “gramaticaliza” (esto es, pone en forma morfológica, en gramática) la conceptualización que un autor o hablante hace de un evento como un suceso completo.⁹ Sé que esto suena complicado. Pero la idea de esta definición es que no hay una conexión individual entre la forma del tiempo griego y el *tiempo* de la acción, o entre la forma del tiempo griego y el *tipo* de acción (como si cierto tipo de acción exigiera ese tiempo específicamente), sino entre la forma del tiempo griego y la elección del autor de cómo concebir la acción. Los límites temporales son introducidos por otros factores en la frase o el discurso (como, por ejemplo, en hebreo, chino, y muchas otras lenguas). Sospecho que en las próximas décadas el análisis de las categorías lingüísticas, y especialmente la teoría de las categorías del aspecto, gradualmente se irán introduciendo en las gramáticas y en los comentarios habituales del Nuevo Testamento griego.

2. La primera persona del aoristo subjuntivo

Me gustaría utilizar este caso como ejemplo de los tipos de cuestiones que un estudio gramatical más amplio puede maximizar.

Utilizando el programa GRAMCORD,¹⁰ uno de mis estudiantes, Paul Barger, sacó una lista de todas las ocasiones en las que aparecía la primera persona del aoristo subjuntivo en el Nuevo Testamento griego. Empezó dividiéndolas en dos grupos: singular y plural. Después intentó analizar los resultados, probando sus resultados con los de las gramáticas y los comentarios estándar.

Los resultados de este estudio no nos incumben en este momento, ya que mi propósito es sacar a la luz falacias, no formular nuevas reglas gramaticales. Pero el estudio de esta unidad gramatical reveló rápidamente la cantidad de trabajo que es necesario hacer sobre muchos puntos de importancia exegética.

Empezamos preguntando: ¿Qué es un subjuntivo deliberativo? ¿Cuándo se utiliza? La respuesta, normalmente, es que el subjuntivo deliberativo es el uso de una primera persona (singular o plural) de

9 No necesariamente un evento “completado”, por supuesto, ya que esto reintroduciría la categoría del tiempo.

10 Ver el comentario sobre GRAMCORD al final de este capítulo.

subjuntivo en frases interrogativas que tratan de lo que es necesario, deseable, posible, o dudoso. Es necesario tomar una decisión sobre el curso de la acción; a veces la pregunta es retórica y a veces se espera una respuesta.

Lo que estoy señalando aquí no es exactamente una falacia, a menos que podamos incluir bajo este nombre las etiquetas gramaticales que resultan tan inadecuadas que acaban por esconder más de lo que revelan. La definición típica de un subjuntivo deliberativo (y hay diversas variantes) realmente cubre tres categorías separadas. El auténtico subjuntivo deliberativo, como el subjuntivo hortatorio, es intramuros; o sea, la primera persona (singular o plural) que denota el subjuntivo del verbo plantea una cuestión que debe ser respondida por ella misma. “¿Qué haré?” (Lucas 20:13); y el resultado de su deliberación es su propia respuesta, expresada en su resolución de enviar a su hijo. Hay solo siete ejemplos de este auténtico subjuntivo deliberativo en el Nuevo Testamento.¹¹

La segunda y tercera categorías son ambas pseudo-deliberaciones. La primera persona (singular o plural) sujeto del subjuntivo no se pregunta a sí misma (lo cual la convertiría en un auténtico subjuntivo deliberativo) sino a otra persona, buscando una respuesta directa (una pregunta directa en subjuntivo pseudo-deliberativo), o simplemente como mecanismo introductorio de una declaración, sin pretender que alguien de fuera realice ningún tipo de deliberación o de investigación para dar una respuesta (un subjuntivo retóricamente pseudo-deliberativo).

“¿Daremos o no daremos?” preguntan los fariseos y los herodianos a Jesús (Marcos 12:14). La forma es “deliberativa” en el sentido amplio: es una pregunta en primera persona del subjuntivo (δοῦμεν ἢ μὴ δοῦμεν [*dōmen ē mē dōmen*]). Pero por supuesto, no es una auténtica deliberación,¹² ya que la única intención de la pregunta es obligar a Jesús a hacer una declaración. Esto es una pregunta directa en subjuntivo pseudo-deliberativo. Se podrían decir cosas similares de Marcos 6:24, donde Salomé pregunta τί αἰτήσωμαι; (*ti aitēsōmai*, “¿Qué pediré?”). Se utiliza el subjuntivo, no el indicativo, porque en su mente hay incertidumbre, algo de deliberación de cuál debería ser la respuesta; pero el ejemplo, no obstante, se puede distinguir de la auténtica deliberación, ya

11 Estos siete se pueden dividir después en dos subgrupos distintivos, el volitivo y el futurista; pero ese hecho no nos concierne aquí.

12 Ver, por ejemplo, James A. Brooks y Carlton L. Winbery, *Syntax of New Testament Greek* (Washington, D. C.: University Press of America, 1978), 108; cf. A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934), 924, 940.

que el sujeto confidencialmente espera que otra persona, en este caso su madre Herodías, le proporcione una respuesta.¹³

De forma similar, cuando Pablo en Romanos 6:15 pregunta ἀμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον (*hamartēsōmen hoti ouk esmen hypo nomon*, “¿Vamos a pecar porque no estamos ya bajo la ley...” [NVI]), se mantiene el subjuntivo porque la pregunta formalmente es de respuesta abierta, deliberativa. Pero no es realmente una auténtica deliberación, ya que Pablo no plantea la cuestión como reflejo de su incertidumbre, de su meditada deliberación. Tampoco es una pregunta directa pseudo-deliberativa, ya que no les está pidiendo opinión a los creyentes romanos. Más bien, está utilizando un recurso retórico para atraer a los lectores hacia su argumentación, recurso que da pie al contundente μὴ γένοιτο (*mē genoito*, “¿De ninguna manera! [NVI]). En otras palabras, se trata de un uso retórico pseudo-deliberativo del subjuntivo.

Mi idea es cuádruple: hay mucho terreno gramatical todavía por conquistar, los resultados pueden ser útiles exegeticamente, las distinciones sistemáticas deben resolverse dentro de los campos de la semántica (de la forma morfológica) y de la pragmática (del contexto) y mientras tanto no pocas categorías enmascaran más de lo que revelan.

3. La voz media

La falacia más común en relación con la voz media es la suposición de que prácticamente por donde aparece es reflexiva o sugiere que el sujeto actúa por sí mismo. Los gramáticos competentes no son tan ingenuos, por supuesto; pero esta falacia no obstante se ha abierto camino en muchos libros y se suele introducir para reforzar algunas doctrinas favoritas.

En particular, varios autores han argumentado con fuerza que el verbo medio παύσονται (*pausontai*) en 1 Corintios 13:8 es exegeticamente muy significativo.¹⁴ Las profecías se acabarán (καταργηθήσονται [*katargēthēsontai*]), el conocimiento se acabará (καταργηθήσεται [*katargēthēsetai*]); pero las lenguas cesarán (παύσονται [*pausontai*]); o sea, no hay necesidad de que las lenguas sean destruidas (pasiva) por alguien o por algo, porque la voz media (se argumenta) *sugiere que las*

13 Contra James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 2 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1908), 1:185.

14 Por ejemplo, Stanley D. Toussaint, “First Corinthians Thirteen and the Tongues Question”, *BS* 120 (1963): 311-16; Robert G. Gromacki, *The Modern Tongues Movement* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), 128-29.

lenguas cesarán por sí mismas, por algo intrínseco a su propia naturaleza. Esta interpretación de la voz media está pues relacionada, a veces, con la idea de que las lenguas jugaron un papel muy útil en la iglesia hasta que se completó el canon (algunos piensan que το τελειον [*to teleion*], “lo perfecto” del versículo 10 hace referencia al canon); pero desde ese momento en adelante quedaron intrínsecamente obsoletas y cesaron. La conclusión que se debe sacar es que no existe el don de lengua en la actualidad.

Cualquiera que sea el mérito de esta exégesis de 1 Corintios 8-10 (y es poco), desde luego es una equivocación depender demasiado del verbo medio παύσονται (*pausontai*). Para empezar, la voz media tiene una amplia variedad de implicaciones. A veces es deponente (por ejemplo, ἐρχονται [*erchontai*]); a veces se utiliza para indicar que la acción es reflexiva, o sea, que el sujeto actúa sobre sí mismo (por ejemplo, Mateo 26:46; 27:5; aunque su uso es poco común en el Nuevo Testamento). A veces la voz media se utiliza cuando un sujeto actúa para él mismo (por ejemplo, Marcos 10:38, τί αἰτεῖσθε [*ti aiteisthe*], “lo que están pidiendo [para ellos mismos]”, NVI). A veces la voz media sugiere que el sujeto permite que se haga algo (por ejemplo, Lucas 2:5, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίας [*apograpasthai syn Mariam*], “para ser empadronado con María”). Ocasionalmente un verbo es activo en algunos tiempos y deponente medio en otros (especialmente en futuro); y otras veces la voz media de un verbo con una voz activa tiene un ámbito semántico distintivamente contrario al que tiene en voz activa. Nunca se sabe por adelantado; cada voz media debe ser examinada individualmente.

Cuando examinamos el uso del verbo παύω (*pauo*) en el Nuevo Testamento, descubrimos que regularmente aparece en voz media. En voz activa, su significado léxico es “parar, hacer parar, liberar”; en voz media “pararse” (uso reflexivo), o “cesar” (o sea, se convierte en equivalente a un deponente con fuerza intransitiva). Nunca tiene el significado ambiguo “cesar de sí mismo” (o sea, por algo intrínseco en la naturaleza del sujeto); y varios pasajes descartan esas connotaciones de fuerza semántica automática en la forma de voz media de este verbo. Por ejemplo, en Lucas 8:24, leemos que Jesús reprendió al viento y a las olas, y estas “se apaciguaron” (NVI, ἐπαύσαντο [*epausanto*]), lo cual está claro que no quiere decir que se apaciguaron por algo intrínseco a su naturaleza. A veces se puede decir algo similar de los alborotadores que “dejaron” (ἐπαύσαντο [*epausanto*]) de golpear a Pablo (Hechos 21:32): lo hicieron

porque vieron a los soldados, no porque algo en su interior los obligara (ver también 1 Pedro 4:1).

Falacias relacionadas con varias unidades sintácticas

1. Condicionales

Hay tres falacias que merecen ser mencionadas bajo este título. La primera es una muy común. En las condicionales de primer tipo, a menudo denominadas condicionales “reales”, con frecuencia se asume que la prótasis es verdad; o sea, que la cosa asumida es real. Basándose en esto, muchos prefieren empezar todas las prótasis de primer tipo con “como” en lugar de con “si”. Por ejemplo, en un comentario sobre 1 Corintios, se nos dice respecto a 1 Corintios 15:12-16: “Las oraciones condicionales de esta sección comienzan con *ei de*, la condición es un hecho asumido: ‘Si se predica (como realmente se hace) que Cristo resucitó...’ (v. 12). Lo mismo ocurre en los versículos 13, 14, 16, 17, y 19”.¹⁵

Esto en realidad es una falacia. En las oraciones condicionales de primer tipo la prótasis se asume como verdadera por el bien del argumento, pero en realidad la cosa que se asume puede ser cierta o no. Para decirlo de otra manera, se resalta la realidad de la suposición, pero no la realidad del contenido que se asume. Por tanto, en Mateo 12:27, cuando Jesús pregunta: “¿Y si yo echo fuera los demonios por Beelzebú, ¿por quién los echan vuestros hijos?” la suposición de que Jesús echa fuera los demonios por Beelzebú es real, para que el argumento funcione; pero lo que se asume sigue siendo irreal, porque Jesús en realidad no echó fuera demonios por Beelzebú. Por supuesto, en el ejemplo de 1 Corintios 15:12-16, tanto la suposición como la cosa asumida son en realidad reales; pero el hecho no se podría establecer basándonos simplemente en que la estructura condicional a la cual pertenece la prótasis es de primer tipo.

Segundo, es una falacia mantener que la condicional de tercer tipo (ἐάν [*ean*] más el subjuntivo de la prótasis) tiene algunas expectativas de cumplimiento inherentes, dudosas o no. James L. Boyer ha demostrado de forma convincente que la condicional de tercer tipo simplemente

15 W. Harold Mare, 1 Corinthians, en el *Expositor's Bible Commentary* ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 10:283.

indica futuro sin ninguna implicación sobre posibilidad o imposibilidad, probabilidad o improbabilidad en su cumplimiento.¹⁶

Pero tercero, el mismo Boyer cae en la falacia cuando argumenta que no hay una “referencia temporal” clara en la apódosis de la condicional de tercer tipo. Después de todo, argumenta, toda apódosis tiene significado futuro, aunque el verbo sea un aoristo imperativo, un οὐ μὴ (*ou mē*) subjuntivo, un presente de indicativo, un futuro de indicativo, un aoristo subjuntivo con ἴνα (*hina*) u otra forma.

En la primera edición de este libro, argumenté que Boyer tenía razón solo si el marco temporal se establece con referencia al hablante o escritor; en ese caso, toda apódosis de condicional de tercer tipo es futura. Pero basándome en el trabajo de un antiguo estudiante, argumenté que si el marco temporal no se establece con referencia al hablante, sino con referencia al cumplimiento de la prótasis, entonces el tiempo del verbo de la apódosis sí es importante para la cuestión de las relaciones temporales. Los verbos en presente de indicativo en la apódosis indican acción coincidente con el tiempo en el que la acción de la prótasis se cumple; los verbos en futuro indicativo en la apódosis indican la acción subsiguiente al tiempo en el cual se cumple la acción de la prótasis (de forma similar la apódosis con οὐ μὴ [*ou mē*] más el subjuntivo).

Pero todo esto presupone que los tiempos verbales en el indicativo están basados principalmente en el tiempo. Hay demasiadas objeciones para mantener esta suposición. Boyer se equivoca al sugerir que todas las apódosis de las condicionales de tercer tipo hacen referencia al futuro;

FIGURA 4

	Uso 1	Uso 2
Articular	(a) definido	(c) genérico
Anartro	(b) indefinido—o sea, cualitativo	(d) no genérico (término individual)

Fue un error sugerir con tanta facilidad un alineamiento con los tiempos verbales de la apódosis. Por ejemplo, en Marcos 3:24-25 Jesús dice: “Si un reino está dividido contra sí mismo [condicional de tercer

16 James L. Boyer, “Third (and Fourth) Class Conditions”, *Grace Theological Journal* 4 (1983); 164-75.

tipo], tal reino no puede permanecer (οὐ δύναται [tiempo presente] σταθῆναι [ou dynatai stathēnai]). Y si una casa está dividida contra sí misma [tercera condicional], tal casa no puede permanecer (οὐ δυνήσεται [tiempo futuro] ἢ οἰκία σταθῆναι [ou dynēsetai hē oikia stathēnai]).” Está claro que “Jesús no está diciendo que mientras un reino dividido no puede permanecer en el presente, una casa solo caerá en el futuro”.¹⁷ Es posible dar dos o tres explicaciones del cambio de tiempo en el verbo δύναμαι (*dynamai*), pero la temporal no funciona. De forma similar en Mateo 18:13: “Y si acontece que la encuentra [tercera condicional], de cierto os digo que se regocija”, está claro que el presente de la apódosis hace referencia a una acción que es futura respecto al tiempo de la prótasis, no contemporánea con él. Se podrían dar muchos otros ejemplos.

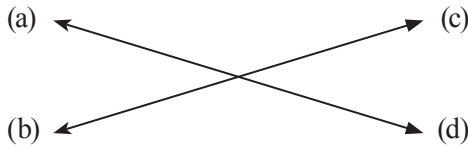
2. El artículo: consideraciones preliminares

El artículo definido en griego es extraordinariamente difícil de clasificar de una forma exhaustiva. Sospecho que algunos de sus usos vienen determinados más por el “sentimiento” del hablante o escritor que por principios inequívocos. No obstante, existen algunas directrices; y muchos errores los cometen los que las ignoran o no son capaces de entenderlas. En particular, es una falacia suponer que porque el texto griego tenga un artículo, la traducción debe también tener uno, o que si el texto griego es un anartro, la traducción debe imitarlo. El griego no tiene un artículo indefinido; y su artículo definido a menudo funciona de forma muy diferente al uso que se hace del artículo definido o indefinido en otros idiomas. A riesgo de simplificar demasiado, podemos esquematizar el uso fundamental del artículo griego como se ve en la figura 4. El cuadro se explica bastante bien por sí mismo. Uno de los usos del artículo definido es especificar, hacer que un sustantivo sea definido. El correspondiente uso anartro deja al sustantivo indefinido, no tanto especificándolo como dejándolo “cualitativo”. El segundo uso general del artículo, sin embargo, es el genérico (esto es, ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ [*axios ho ergatēs tou misthou autou*]) [Lucas 10:7], literalmente: “el obrero es digno de su salario”, pero en castellano se entendería: “un obrero es digno de su salario”; el uso del anartro correspondiente sugiere que el sustantivo es *no* genérico; o sea, individualizado (por ejemplo “un [cierto] obrero”). Muchos de los usos del

17 Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 318.

artículo griego, entran dentro de una de estas dos categorías. Por ejemplo, el uso anafórico es un subconjunto de (a); la preferencia de los nombres abstractos por retener el artículo puede ser considerada un subconjunto de (c).

FIGURA 5



Lo que inmediatamente surge de esta tabla es que hay un sorprendente cruce de conceptos, esquematizados en la figura 5. O sea, la utilización del artículo en el uso 1 tiene cierta afinidad conceptual con el uso anartro 2; y el anartro de 1 tiene ciertas afinidades conceptuales con la utilización del artículo en el uso 2. Esto como mínimo significa que el exégeta debe tener cuidado a la hora de sacar conclusiones de la mera presencia o ausencia de un artículo. Excepto en algunas frases hechas, solo el contexto y la sensación que se gana con la experiencia en el texto griego servirá como control adecuado.

Los gramáticos por supuesto entienden estas cosas; pero es sorprendente cuántos comentaristas parecen no hacerlo. Por ejemplo, R. C. H. Lenski es muy poco de fiar en su tratamiento del artículo griego, haciendo con frecuencia referencia a la presencia (o ausencia) del artículo en griego para establecer el correspondiente patrón en inglés, o alineando el nombre que lleva artículo con un significado específico (por ejemplo, el νόμος [*nomos*] articular) representa a la ley mosaica; el νόμος [*nomos*] anartro representa el principio de la ley).¹⁸

3. El artículo: la regla de Granville Sharp

Algunos gramáticos presentan esta regla de forma bastante simplista, como en el siguiente caso:

18 Por ejemplo, ver su tratamiento de νόμος (*nomos*) en Gálatas, en R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians* (Minneapolis: Augsburg, 1937).

La regla Sharp establece que si dos sustantivos están conectados mediante καὶ y ambos tienen artículo, hacen referencia a personas o cosas diferentes...; si el primero tiene artículo y el segundo no, el segundo hace referencia a la misma persona o cosa que el primero... Por supuesto, la regla se podría aplicar a series de tres cosas, o de más.¹⁹

La falacia inicial está en formular la regla Granville Sharp con menos cuidado de lo que lo hizo el propio Sharp. La regla de Sharp es en realidad bastante compleja; demasiado compleja para analizarla aquí. Lo que está bastante claro, sin embargo, es que excluyó a los nombres plurales de esta regla (por no mencionar otras restricciones). Por tanto si un artículo gobierna dos sustantivos plurales unidos por καὶ (*kai*), no hay razón para pensar que los dos sustantivos hacen referencia a la misma cosa, incluso aunque el artículo los agrupe juntos, para que en ciertos aspectos funcionen como una sola entidad.²⁰

La incapacidad para reconocer esto se debe a la insistencia de ciertos estudiosos de que Mateo es anacrónico en su tratamiento de los líderes judíos. En Mateo 16:1, 6 y en otras partes, Mateo pone juntos a fariseos y saduceos regidos por un artículo. Solo aquellos muy alejados de los tiempos de Jesús (se dice) que no fueran conscientes de que los fariseos y los saduceos eran grupos separados y distintos podrían haber utilizado tal construcción aquí. La falacia está, por supuesto, en confiar en la regla Granville Sharp donde el propio Sharp explícitamente insiste en que su regla no funciona. El error de los comentaristas es por lo menos comprensible, ya que muchas de las gramáticas estándar también entienden mal este punto, pero no se le puede echar la culpa a Sharp.²¹ Como ya he dicho en alguna otra parte, solo un artículo gobierna ambos nombres en expresiones del tipo “de los epicúreos y estoicos” (Hechos 17:18).²² Desde luego, el único lugar donde encontramos τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (*tōn Pharisaion kai Saddoukaiōn*) fuera de Mateo es en Hechos 23:7; y en este contexto la disparidad doctrinal entre ambos grupos se

19 Brooks and Winbery, *Syntax of New Testament Greek*, 70.

20 Ir a A. T. Robertson, *Grammar*, 787; Maximilian Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Rome: Iura Editionis et Versionis Reservantur, 1963), sec. 184.

21 Ver especialmente la tercera edición de esta obra, *Remarks on the Use of the Definite Article in the Greek Text of the New Testament, Containing many New Proofs of the Divinity of Christ, From Passages which are wrongly translated in the Common English Version* (London: Vernor and Hood, et al. 1803).

22 D. A. Carson, “The Jewish Leaders in Matthew’s Gospel: A Reappraisal” *JETS* 25 (1982): 161-74.

presupone. En cada par de ejemplos, los nombres están unidos por el propósito que se tiene en mente. En Hechos 23:7, el propósito es la disputa que se produjo entre ellos. En Mateo 16:1, los fariseos y saduceos están vinculados en su petición a Jesús, seguramente porque actuaban juntos como representantes del sanedrín. En 16:6, 11, 12 el uso de la frase τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (*tōn Pharisaion kai Saddoukaiōn*) no significa que el evangelista pensara que la enseñanza de los dos grupos era idéntica, sino solo que en ciertos aspectos sus enseñanzas se parecían; en particular, en su antipatía hacia Jesús y la revelación que él traía consigo.²³

Y en el otro lado de la balanza, καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν (*kai ho nikōn kai ho terōn*, Apocalipsis 2:26) no se refiere en contexto a los dos pueblos, uno que vence y otro que mantiene la Palabra de Dios. Más bien, parece una expresión, idiomática ligeramente extraña, para investir a este obediente vencedor de cierta autoridad. La idea en este caso es que incluso donde el texto no tiene un artículo que gobierne a los dos sustantivos, sino que tiene dos, uno por cada sustantivo, no se deduce que la versión inversa de la regla de Granville Sharp sea cierta, o sea, que *debe* haber dos referentes separados.

4. El artículo: la regla Colwell y los asuntos relacionados

Es bien sabido que en una frase como καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (*kai theos ēn ho logos*, que se suele traducir por “y el Verbo era Dios”, Juan 1:1), el nombre con el artículo es el sujeto, aunque vaya colocado después del verbo.²⁴ La cuestión más difícil en tales casos es si hay alguna regla que gobierne el nombre anartro antes del verbo: ¿cómo sabemos si es definido o indefinido, “Dios” o “dios”?

En 1933 E. C. Colwell publicó un importante artículo que trataba el tema.²⁵ Estudió los nombres predicado definidos (estableciendo lo “definidos” que eran según su propio juicio) antes y después del verbo, con y sin artículo. Observó, entre otras cosas, que si un nombre definido iba antes de un verbo copulativo, normalmente era un anartro; si iba detrás, era articular. Aplicado a Juan 1:1, esta regla significa que es bastante responsable tomar θεὸς (*theos*) para expresar el “Dios” defini-

23 Ibid., 168-69.

24 Ver el importante tratamiento de Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992).

25 E. C. Colwell, “A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament”, *JBL* 52 (1933): 12-21.

do, y no el “dios” indefinido, ya que según Colwell el 87 por ciento de los predicados definidos antes del verbo en el Nuevo Testamento griego eran anartros.

La obra de Colwell se ha citado en muchísimas ocasiones, pero tiene algunas deficiencias metodológicas:

...aunque el canon [de Colwell] puede reflejar una tendencia general no es absoluto para nada; después de todo, no toma en cuenta las oraciones de relativo o los nombres propios, y también ha omitido una clase considerable de nombres “cualitativos” como el de ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Es más, él es el primero en admitir la falta de objetividad en su método para contabilizar: declara que incluye solo nombres definidos en sus predicados anartros, y “lo definido” que es un nombre es muy difícil de estimar.²⁶

Incluso más allá de estas limitaciones, sin embargo, se puede abusar mucho de la regla de Colwell. En muchas de las ocasiones en las que se apela a esta falacia, la regla es pensar que la parte de esa regla que se aplica a Juan 1:1 se basa en el examen de todos los anartros predicados que preceden a los verbos copulativos. Si ese fuera el caso, su cifra del 87 por ciento sería impresionante. Pero lo cierto es que él afirma haber examinado solo nombres anartros definidos (tal como él entiende lo que es “definido”). Recientemente uno de mis estudiantes, Ed Dewey, utilizó GRAMCORD para obtener todos los nombres anartros (incluyendo definidos, indefinidos, cualitativos y nombres propios, y algunas entradas ambiguas) que preceden al verbo copulativo γίνομαι (*ginomai*) y εἰμι (*eimi*) en el Nuevo Testamento griego. Descubrió que había aproximadamente la misma proporción de nombres definidos e indefinidos.

En otras palabras, es una falacia argumentar, basándonos en que un nombre predicado que precede a un verbo copulativo es un anartro, que es muy probable que ese nombre sea definido. Estadísticamente eso no es más probable que concluir que es *indefinido*. La regla de Colwell nunca ha dicho lo contrario: *comienza* con el criterio de “lo definido” y después desarrolla su categorización. Como tal, todavía es valiosa, y desde luego permite la interpretación de “y el Verbo era Dios” en Juan 1:1, si otros indicadores contextuales lo sugieren (y lo hacen). Es más, McGaughy ha

26 Nigel Turner, *Syntax*, vol. 3 of James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1963), 184.

elaborado una nueva regla que hace que la conclusión en este caso sea bastante cierta.²⁷ Pero no debe abusarse de la regla Colwell.

5. Relaciones de tiempos

Las falacias exegéticas y teológicas surgen en esta área cuando se sacan conclusiones sin prestar la atención adecuada a las relaciones entre frase y frase, que se establecen (normalmente) con las formas verbales. Por ejemplo, I. Howard Marshall interpreta Hebreos 3:6b (“Y esa casa somos nosotros, con tal que mantengamos nuestra confianza y la esperanza que nos enorgullece”, NVI) y Hebreos 3:14 (“Hemos llegado a tener parte con Cristo, con tal que retengamos firme hasta el fin la confianza que tuvimos al principio”, NVI) como si fueran exactamente lo mismo que “pertenecer a la casa de Dios queda condicionado por la perseverancia”.²⁸ En cierto sentido, por supuesto, eso es correcto; pero si prestamos una mayor atención a los tiempos verbales en el contexto de Hebreos 3:14 observamos un ingrediente extra en este versículo. Hemos llegado (γεγόναμεν [gegonamen])—yo diría que es una referencia al pasado—a tener parte en Cristo si ahora, en el presente, conservamos con firmeza la confianza que teníamos al principio. De este versículo se deduce que aunque la perseverancia se exige, también es la evidencia de lo que ha sucedido en el pasado. Dicho de otra manera, la perseverancia se convierte en uno de los ingredientes esenciales de lo que significa ser cristiano, o de lo que es y hace alguien que tiene parte con Cristo. Si la perseverancia muestra que (ya) hemos llegado a compartir en Cristo, solo puede ser porque ese compartir en Cristo tiene como fruto inevitable la perseverancia.

La posibilidad de una mayor precisión

Es sorprendente el poco progreso que se ha hecho en la gramática griega durante las últimas décadas, en parte reflejo del declive de la educación clásica, y en parte porque nuestros intereses se han diversificado.²⁹ Por supuesto, hay muchos estudiosos excepcionales que contribu-

27 Ver el excelente estudio de Lane C. McGaughey, *Toward a Descriptive Analysis of Einai as a Linking Verb in New Testament Greek* (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1972), SBL Dissertation Series, n° 6 junto con revisión ligeramente corregida de E. V. N. Goetchius, *JBL* 92 (1976): 147-49.

28 I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God* (Minneapolis: Bethany, 1969), 140, 152.

29 Ver, por ejemplo, Lars Rydbeck, “What Happened to New Testament Greek Grammar after Albert Debrunner?” *NTS* 21 (1974-75): 424-27.

yen sustancialmente a la disciplina; pero es necesario hacer mucho más trabajo.

Esta situación puede cambiar con bastante rapidez con la llegada del programa informático GRAMCORD al que ya me he referido en este capítulo. GRAMCORD viene de GRAMática y conCORDancia. Fue ideado por James Boyer y desarrollado por Paul Miller. Es un programa informático que consiste en un texto etiquetado del Nuevo Testamento griego y un software muy sofisticado que permite obtener cualquier construcción gramatical de cualquier tamaño y complejidad que sea morfológica o posicionalmente definida. En la actualidad, estoy trabajando en un libro de consulta que reunirá muchos de los resultados de una forma útil para los traductores y gramáticos de la Biblia. Esto significa que mucho del trabajo pesado de recoger datos se eliminará, y se podrá hacer simplemente pulsando algunas teclas o consultando un libro; y esto dejará más energía para el análisis de los datos.

Por ejemplo, recientemente escribí un conjunto de comandos para que el ordenador obtuviera todos los ejemplos de genitivo absoluto, y analicé los resultados. Esta es la primera vez, que yo sepa, que se ha realizado tal lista. Incluye los casos en los que el nombre precede al participio, o a la inversa; cuando el pronombre precede al participio, o a la inversa; el tiempo del participio; varios compuestos o genitivos absolutos defectivos; etc. También uno de mis estudiantes, Sung Yang, obtuvo y analizó todos los ejemplos en el Nuevo Testamento griego de verbo singular combinado con un sujeto compuesto, y formuló algunas reglas basándose en la minuciosa inducción posible gracias a la exhaustiva obtención de datos.

Resultados como estos pronto se publicarán por todas partes. No es mi propósito aquí introducir nuevas formulaciones gramaticales. No obstante, estos avances tecnológicos permitirán que el análisis de la gramática griega sea más manejable en el futuro, y por tanto contribuirán a la reducción de errores y a sacar a la luz falacias gramaticales.

3



FALACIAS LÓGICAS

¿En qué se parece un caballo a un triángulo?

En que el caballo es un animal. Un animal es un bruto. Bruto mato a César. César no hizo nada. El que nada no se ahoga. El que no se ahoga flota. Una flota es una escuadra, y una escuadra es un triángulo.

Éste es solamente un chiste típico de parecidos, pero de forma extrema plantea el tema de la lógica. Los argumentos que aporta son ridículos, pero ¿por qué son ridículos? ¿De qué naturaleza son las infracciones que nos llevan de una línea a otra? ¿Por qué no deberíamos aceptar este argumento como una respuesta válida a la pregunta: “¿En qué se parece un caballo a un triángulo?”

La naturaleza y universalidad de la Lógica

Antes de intentar hacer una lista de las falacias lógicas que aparecen con frecuencia en las obras exegéticas, debo decir algo sobre la naturaleza de la lógica. A riesgo de simplificar demasiado las cosas, distinguiré cuatro sentidos con los que se utiliza la palabra *lógica*: “lógica” a nivel teórico

y simbólico es un término amplio que hace referencia a conjuntos de relaciones axiomáticas, “un análisis y evaluación de las formas de utilizar la evidencia para deducir conclusiones correctas”,¹ “lógica” en la forma normal de hablar y a un nivel no técnico es un sinónimo de “factible”, “razonable”, y cosas así. Un plan lógico puede ser un plan factible, un paso ilógico puede ser un paso imprudente y apresurado; “lógica” a veces significa una presentación formal de un argumento, o sea, la gente se pone a hacer “argumentaciones lógicas” aunque los pasos a dar sean falacias o no; “lógica” en el lenguaje normal puede hacer referencia a un conjunto de proposiciones o incluso a un punto de vista que en principio puede ser “lógico” o no serlo. Por ejemplo, a veces hablamos de la “lógica occidental” o de la “lógica japonesa” o de la “lógica de mercados” o de la “lógica de la ecología”. En este cuarto sentido, una lógica puede competir con otra: la lógica del comunismo y la lógica del capitalismo están en competición a varios niveles. Como ha señalado Arthur Gibson, W. F. Albright intentó asociar la “proto-lógica” con una incapacidad para controlar mediante la experiencia humana ordinaria los sueños, el fenómeno de las religiones; la “lógica empírica” con la Biblia hebrea; y la “lógica formal” con las distintas maneras de pensar de los griegos.²

A mí aquí solo me interesa el primer sentido de la palabra lógica; pero como la confusión entre los distintos usos del término lógica ocasiona un gran debate, debo resaltar la importancia de la distinción con más fuerza. Un intercambio de artículos entre John V. Dahms y Norman L. Geisler revela confusión en este punto.³ Por ejemplo, Dahms dice en un momento dado: “El sentido estético no añade nada al tema que nos afecta. Solo determina si las ideas y los datos empíricos son realmente compatibles cuando la lógica dice que no lo son”.⁴ Dahms utiliza aquí el término “lógica” con el primer sentido, el resultado es un sin sentido. Si la lógica en el primer sentido demuestra que ciertos datos son incompatibles, todo el sentido estético del mundo no puede demos-

1 William J. Kilgore, *An Introductory Logic*, 2ª ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979), 7.

2 Arthur Gibson, *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis* (New York: St. Martin, 1981), 225-31.

3 John V. Dahms, “How Reliable Is Logic?” *JETS* 21 (1978): 369-80; Norman L. Geisler, “Avoid... Contradictions” (1 Timothy 6:20): A Reply to John Dahms”, *JETS* 22 (1979): 55-65; John V. Dahms, “A Trinitarian Epistemology Defended: A Rejoinder to Norman Geisler”, *JETS* 22 (1979): 133-48; Norman L. Geisler, “Avoid All Contradictions: A Surrejoinder to John Dahms”, *JETS* 22 (1979): 149-59.

4 Dahms, “A Trinitarian Epistemology Defended”, 134.

trar que sean realmente compatibles. Pero si utiliza la “lógica” en el tercer sentido, para referirse a un argumento estructurado en categorías lógicas en el que pueden producirse falacias cuando no se dan los pasos adecuados, cuando las evidencias no son concluyentes, o cosas similares, entonces los datos se pueden juzgar como incompatibles por “este argumento lógico” (esto es, por esta forma de argumento estructurado) mientras que sigue siendo un hecho lógico en el primer sentido de la palabra. La estética *puede que* nos ayude a sospechar que los datos son en realidad lógicos (primer sentido) a pesar del hecho de que la lógica (tercer sentido) dice que no lo son. Pero Dahms confunde los dos sentidos de la “lógica” de manera reiterada. He argumentado en algún otro sitio que Jack B. Rogers y Donald McKim cometen exactamente el mismo error cuando dicen que Juan Calvino enfrenta la fe con la lógica (primer sentido).⁵ Calvino no hace nada de eso. Más bien, enfrenta la fe contra un argumento lógico particular (tercer sentido) que él demuestra que es una falacia.

El asunto es que la lógica en el primer sentido es universal. No se debe descartar como si fuera la peculiar y debatible teoría de Aristóteles. Más bien, es el conjunto de relaciones (que formularon muy bien Aristóteles y otros) que se deben aplicar si cualquier tipo de conocimiento es posible y si cualquier comunicación de conocimiento proposicional es posible. Incluso las personas que prefieren comunicarse en categorías más amplias utilizan la lógica en este sentido; y un teólogo dialéctico o mantiene que sus creencias aparentemente contradictorias son al final lógicamente compatibles, o está diciendo tonterías. Por eso, por ejemplo, una persona que mantiene que Jesús es a la vez Dios y hombre se mete en un problema considerable al formular esta verdad de maneras que no se pueda demostrar que sean *ilógicas*, incluso aunque la explicación de esta naturaleza de Dios hombre no sea exhaustiva. El sustrato necesario de todo conocimiento coherente y de toda comunicación racional es simplemente lógica en el primer sentido de la palabra. Las “leyes” fundamentales de la lógica, como la ley de la no contradicción y la ley del medio excluido, son verdades universales.

Ahora estamos en mejor posición para examinar diferentes falacias lógicas. En la lista que proporciono, otras falacias pueden complementar la falacia lógica particular en cuestión, pero es la falacia lógica la

5 D. A. Carson, “Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 80-81.

que sigue siendo el centro de esta lista. Es más, los casos reflejan el mismo error en la lógica que cualquier otro caso, pero como son aplicaciones diferentes de ese error, a veces he introducido etiquetas distintas.

Una lista selecta de falacias lógicas

1. Disyunciones falsas: apelar de forma inadecuada a la ley del medio excluido

Ya hemos tomado en consideración las disyunciones semánticas (capítulo 1, caso 11); pero las disyunciones falsas—exigir falsamente la elección entre dos cosas cuando es posible que estas sean complementarias—es muy común y potencialmente muy destructiva para la exégesis imparcial y equilibrada. Por ejemplo, al hacer una lista de distintos métodos de interpretación, John D. Grassmick empieza mencionando lo que él llama el método alegórico,⁶ y como ejemplo hace referencia a la teoría de Leon Morris de que los 144.000 en Apocalipsis 7 tienen que identificarse con la iglesia cristiana.⁷ Grassmick enumera después una lista de otros métodos y llega a su preferido: “el enfoque interpretativo gramático-histórico-contextual”.⁸ Dejando aparte la conveniencia o no de denominar “alegórico” el enfoque de Morris, Grassmick da la impresión de que el método de Morris y el suyo son disyuntivos. En realidad, aceptemos o no la interpretación de Morris, cada paso que toma para llegar a la conclusión a la que llega, podría ser asumido por el método de Grassmick. El número 144.000 se podría considerar intencionadamente simbólico en un libro de literatura apocalíptica en el que (todas las partes están de acuerdo en esto) los números a menudo tienen una fuerza simbólica. Y Morris podría decir que, en Apocalipsis 7, las doce tribus, con unas 12.000 personas cada una, constituyen símbolos tipológicos que no son hermenéuticamente diferentes a los símbolos tipológicos que Grassmick aceptaría encantado en muchos otros sitios. Podemos considerar adecuadas o inadecuadas las razones de Morris para tal simbolismo, pero, desde luego, Grassmick no ha sido justo con Morris, dado que él ha impuesto una disyunción injustificable en los métodos que enumera.

6 John D. Grassmick, *Principles and Practices of Greek Exegesis* (Dallas: Dallas Theological Seminary, 1974), 9.

7 Leon Morris, *The Revelation of St. John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) 114.

8 Grassmick, *Principles and Practices of Greek Exegesis*, 11-13.

Pensemos en la conclusión de H. J. Held, cuando descubre que donde Mateo sigue a Marcos, los relatos de Mateo de los milagros son considerablemente más breves, mientras que las reflexiones teológicas sobre los milagros son más completas: “Los milagros no son importantes en sí mismos, sino en función del mensaje que transmiten”.⁹ Observemos la forma disyuntiva: “No... sino”. Podemos muy bien preguntarnos si alguno de los escritores de los evangelios estaba realmente interesado en los milagros en sí. Si Mateo simplemente cambia el equilibrio del énfasis, ¿por qué poner la frase de ese cambio en forma disyuntiva?

Por supuesto, algunas disyunciones formales son meros mecanismos estilísticos que no deben interpretarse como disyunciones reales. La poesía hebrea tiende a exhibir ese tipo de mecanismos y el Nuevo Testamento también los comparte.¹⁰ “Misericordia quiero y no sacrificios” (Oseas 6:6) es formalmente disyuntivo; pero en realidad es un mecanismo de choque para hacer que la gente piense en la incompatibilidad de ofrecer sacrificios por una parte, mientras por la otra se está fomentando la enemistad, la amargura y la animosidad. La misericordia es más importante que el sacrificio; pero el profeta no está proponiendo la abolición del culto. De la misma forma, se puede esperar que algunas disyunciones formales ofrecidas por los estudiosos modernos no sean entendidas más que como mecanismos retóricos; pero con frecuencia el contexto de sus escritos elimina esa generosa esperanza que ponemos en ellos.

Más difícil de aislar—y por lo tanto más peligrosa—es la disyunción asumida y no formulada. Pensemos por ejemplo en este pasaje de Zane C. Hodges:

Es un error interpretativo de primera magnitud confundir los términos del discipulado con la oferta de la vida eterna como don gratuito. “El que quiera, tome gratuitamente del agua de la vida” (Apocalipsis 22:17), es claramente un beneficio incondicional. “Y si alguno viene a mí y no... no puede ser mi discípulo” claramente expresa una relación totalmente condicional. No reconocer esta simple distinción es invitar a la confusión y al error en su nivel más fundamental.¹¹

9 G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM, 1963), 210.

10 Ver, por ejemplo, Maximilian Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Roma: Iura Editionis et Versionis Reservatur, 1963), sec. 445.

11 Zane D. Hodges, *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works* (Dallas: Redención Viva, 1981), 37.

De hecho, no solo en este párrafo, sino también a lo largo de todo el libro, Hodges ha asumido que hay una disyunción entre gracia y requisito. Nunca lidia con la posibilidad (que desde mi perspectiva es, más bien, una incertidumbre ineludible) de que, en asuntos espirituales, la gracia y el requisito no tienen por qué ser mutuamente incompatibles: todo depende de sus relaciones, propósitos y funciones. No solo es el resultado de esta disyunción asumida en el pensamiento de Hodge lo que yo considero una tesis falsa—que la Biblia enseña a una persona que puede ser salvada eternamente aunque no haya ni la más mínima evidencia de ello en su vida—sino también un conjunto de juicios exegéticos e históricos que son extremadamente problemáticos.

2. *No reconocer distinciones*

Un buen ejemplo de esta falacia—la falacia que dice que como *x* e *y* son parecidos en ciertos aspectos lo son en todos—aparece en un reciente artículo de David C. Steinmetz:

A las mujeres se les puede prohibir orar, enseñar y celebrar la eucaristía solo si se puede demostrar en las Escrituras que en Cristo realmente hay distinción entre hombres y mujeres (en contra de lo que dice Pablo) y que en los últimos días los hijos profetizarán mientras que las hijas permanecerán calladas (en contra de lo que dice Pedro). Las mujeres ya pertenecen a un sacerdocio real. De no ser así no serían siquiera miembros de la iglesia.¹²

Steinmetz es un excelente historiador y escritor, pero por muy atractivas que resulten estas palabras, no prueban lo que él cree que prueban. Por supuesto, la Biblia enseña que en Cristo no hay hombre ni mujer (Gálatas 3:28); pero ¿la Biblia quiere decir que los hombres y las mujeres son iguales en todos los aspectos? ¿Quién va a traer los hijos al mundo? ¿Acaso ahora me toca a mí? El contexto de Gálatas 3:28 muestra que la preocupación en ese pasaje es la justificación. Ante Dios, hombre y mujer son uno: ninguno disfruta de una ventaja especial, las ventajas se adquieren por gracia mediante la fe. Pero Pablo escribió otros pasajes (1 Corintios 14:33b-36; 1 Timoteo 2:11-15) que aparentemente parecen imponer algún tipo de distinción entre los papeles del hombre y de la mujer en la iglesia. Incluso si alguien finalmente decide que esos pasajes

12 David C. Steinmetz, “The Protestant Minister and the Teaching Office of the Church”, *Theological Education* 19 (1983): 45-64, especialmente 57.

no significan lo que parecen significar, es metodológicamente ilícito decidir por adelantado que como el hombre y la mujer son iguales en ciertos aspectos lo son en todos.

Lo mismo ocurre, claro está, con los otros pasajes a los que hace referencia Steinmetz. Según Lucas, Pedro cita a Joel al efecto de que hombres y mujeres profetizarán (Hechos 2:17); y desde luego en el Nuevo Testamento las mujeres profetizan (Hechos 21:9; 1 Corintios 11:2-16). Pero Pedro también dice que la mujer es el vaso más frágil (1 Pedro 3:7). Se refiera a su fuerza física o a algo más, esto ya conlleva un tipo de distinción; y se puede plantear un buen caso con la evidencia del Nuevo Testamento de que hay una distinción entre el don de profecía, que pueden tener tanto hombres como mujeres, y el hecho de que los hombres tengan una autoridad para enseñar reconocida por la iglesia que solo ellos pueden desempeñar.¹³ Lo mismo se podría decir sobre el tratamiento que Steinmetz hace del “sacerdocio real”. Aunque se puede deducir algo sobre los papeles de hombres y mujeres basándonos en lo que la Biblia en su conjunto realmente dice, el argumento presentado por Steinmetz es un ejemplo de una falacia que se repite con frecuencia.

3. *Apelar a la evidencia selectiva*

Desde otra perspectiva, el ejemplo de los escritos de Steinmetz se puede ver no solo como un fracaso a la hora de reconocer distinciones, sino también como un ejemplo de un uso tan selectivo de la evidencia, que ha eliminado ilegítimamente otras pruebas. Apreciamos este problema en conexión con el estudio de las palabras (capítulo 1, caso 10), pero, por supuesto, tiene aplicaciones mucho más amplias. Como regla general, cuanto más complejo o emocional sea el tema, mayor será la tendencia a seleccionar solo parte de la evidencia, construir prematuramente una rejilla, y filtrar el resto de las evidencias a través de esta rejilla, de tal manera que se le roba todo tipo de sustancia. Lo que se necesita es imparcialidad, además de un mayor deseo de fidelidad que de originalidad en la interpretación de las Escrituras. Me atrevería a decir que muchas de las disputas fundamentales que dividen a los cristianos,

13 Ver especialmente James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981); Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor: Servant, 1980); Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D. C.: University Press of America, 1982).

como la manera en la que hay que integrar la soberanía de Dios con la responsabilidad humana, podrían disminuirse sustancial y felizmente si los líderes cristianos mejoraran esta área. (Estoy proponiendo, por supuesto, que realmente queramos mejorarla; y a veces solo es un deseo, por no decir un sueño.)

Un ejemplo fácil es cuando algunos cristianos muy conservadores apelan a 1 Corintios 14:33-36 para argumentar que las mujeres deberían siempre mantenerse calladas en la iglesia. No deberían orar en voz alta, dar testimonio, o hablar bajo ningún concepto. Admitamos que estos versículos se pudieran entender de esa manera; pero una interpretación así entra inevitablemente en conflicto con lo que Pablo dice tres capítulos antes, donde permite que las mujeres, en ciertas condiciones, oren y profeticen en la iglesia (1 Corintios 11:2-15). Apelar a 1 Corintios 14:33-36 para mantener absoluto silencio no es más que un argumento basado en un uso selectivo de la evidencia.

4. Manejar silogismos de forma impropia

Podría presentar muchos ejemplos de este punto, y todos ellos revelarían un error fundamental de argumentación. La falacia está en pensar que ciertos argumentos son buenos cuando si se reflexiona sobre ellos, un momento uno se da cuenta de que son inútiles.

El *Trinity Journal* publicó una vez una discusión centrada en la interpretación de 1 Timoteo 2:11-15.¹⁴ Cuando Douglas J. Moo respondió a la crítica de Philip B. Payne, buscaba clarificar algunas de las diferencias de opinión entre ellos repitiendo algunos argumentos de su oponente en forma de silogismo. Solo veremos un ejemplo aquí.

Payne sugiere que como 1 Timoteo 3:11 hace referencia a las mujeres diáconos, y dos de los hombres escogidos como diáconos en Hechos 6:1-6 hablan públicamente y bautizan a convertidos: “presumiblemente estas actividades podrían formar parte del papel desempeñado por las mujeres diáconos”. Por supuesto, Payne no establece esta sugerencia como un silogismo. No obstante, la conclusión que extrae puede ser reescrita en forma de silogismo:

14 Douglas J. Moo, “1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance”, *Trinity Journal* 1 (1980): 62-83; Philip B. Payne, “Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article: “1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance”, *Trinity Journal* 1 (1981): 169-97; Douglas J. Moo, “The Interpretation of 1 Timothy 2:11-15: A Rejoinder”, *Trinity Journal* 2 (1981): 198-222.

Los siete hombres de los que se habla en Hechos 6:1-6 eran diáconos (la premisa implícita).

Algunos hombres mencionados en Hechos 6:1-6 hablaron públicamente y bautizaron.

Por lo tanto todos los diáconos, incluidas las mujeres, probablemente hablaban públicamente y bautizaban.

Aunque demos por hecho algunos puntos exegéticamente debatibles (por ejemplo, que los siete hombres de Hechos 6:1-6 eran diáconos), el argumento tal como se plantea aquí es inadecuado, cualquiera que sea la conclusión que saquemos sobre el derecho o no de las mujeres a hablar públicamente y bautizar. Es inadecuado porque presupone ilegítimamente que, en la premisa menor, los dos hombres del grupo de siete de Hechos 6:1-6 hablan públicamente y bautizan en virtud de su papel de diáconos. En el Nuevo Testamento, posiblemente la enseñanza se pueda vincular irremisiblemente con el papel del anciano/pastor/obispo; pero no está nada claro que se pueda vincular con el papel de diácono. Que otras personas distintas de los ancianos enseñaron en distintos escenarios es cierto, pero que algunos diáconos lo hicieran no es garantía para suponer que todos los diáconos tuvieran autoridad para hacerlo, simplemente por ser diáconos.

Entre los distintos tipos de errores en los silogismos que podemos encontrarnos, quizá el más común se pueda ejemplificar con el tipo de razonamiento siguiente:

Todos los cristianos verdaderos aprenden a amar a sus enemigos.

María ama a sus enemigos.

Por lo tanto María es cristiana.

Esto por supuesto es exactamente lo mismo que el famoso bulo:

Todos los perros son animales.

Un gato es un animal.

Por lo tanto un gato es un perro.

Nadie en sus cabales propondría un silogismo como éste, pero gente muy seria propone silogismos como el anterior todo el tiempo. Ese silogismo podría reajustarse para convertirlo en válido si la premisa principal dijera lo siguiente: “Todos los verdaderos cristianos, y solo los verdaderos

cristianos, aprenden a amar a sus enemigos”. De esta manera, si “María ama a sus enemigos”, debe ser sin duda considerada cristiana.¹⁵

Sería útil ilustrar este punto simbólicamente. Si

A = verdaderos cristianos

B = los que aman a sus enemigos

C = María

entonces está claro que decir que A es un subconjunto de B, y C un subconjunto de B no permite deducir que C es subconjunto de A. Pero si (en la forma reajustada del silogismo) $A = B$, o sea los verdaderos cristianos y solo los verdaderos cristianos aman a sus enemigos, entonces C es un subconjunto de B, por tanto también es cierto que C es un subconjunto de A.

La importancia práctica de tales observaciones es inmensa. Pensemos, por ejemplo, en el argumento de John Sanders.¹⁶ A él le preocupa demostrar que algunas personas distintas a las que conscientemente creen en Jesús se pueden salvar. Examina Romanos 10:9-10, donde Pablo dice que los que confiesen con su boca y crean en su corazón que “Jesús es el Señor” serán salvos. “Porque con tu corazón crees y eres justificado, y con tu boca confiesas y eres salvo”. Pero Sanders hace una distinción: “Queda claro según Romanos 10:9 que cualquiera que confiese que Jesús es el Señor y crea en su corazón que Dios le resucitó de entre los muertos será salvo. No queda claro que los que no cumplan estas condiciones se perderán. Pablo simplemente no especifica cuánto tiene que saber una persona para ser salva”.¹⁷ El asunto, dice, es de lógica. El argumento de Pablo tiene una “lógica similar” a la de la frase condicional: “Si llueve, la acera se mojará”. Si la prótasis es cierta, la apódosis será cierta: si llueve, la acera está mojada, y si tú crees, serás salvo. Pero no se deduce que si se niega la prótasis, la apódosis negada sea cierta. Si no llueve, necesariamente la acera no tiene por qué no mojarse, porque puede mojarse de muchas otras maneras, como por ejemplo con un sistema de

15 Este ajuste hace que el silogismo sea *válido*, o sea, se mantiene la lógica. No hace que sea verdad necesariamente. Por ejemplo, puede haber gente que no sea verdaderamente cristiana y que haya aprendido a amar a sus enemigos, eso hace que la principal premisa sea falsa. Volveré a la distinción entre validez y verdad en un ejemplo posterior.

16 He utilizado este ejemplo en mi próximo libro: *The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995).

17 John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1922), 67.

riego. De forma similar, si no confiesas con tu boca que Jesús es el Señor, y si no crees en tu corazón que Dios te resucitó de entre los muertos, no se deduce necesariamente que tú *no* serás salvo.

En términos de silogismo, podríamos expresar la idea de Sanders de varias maneras. Por ejemplo:

Si llueve, la acera se moja.
La acera está mojada.
Por lo tanto está lloviendo.

O mejor aún:

Si llueve, la acera se moja.
La acera no está mojada.
Por lo tanto no está lloviendo.

La invalidez del argumento en ambos casos es palpable.¹⁸ Por analogía, Romanos 10:9, en el argumento de Sanders, no debe utilizarse para apoyar argumentos del tipo:

Todo el que confiese con su boca y crea en su corazón será salvo.
María es salva.
Por lo tanto María ha confesado con su boca y creído en su corazón.

O mejor aún:

Todo el que confiese con su boca y crea en su corazón será salvo.
María no ha confesado con su boca ni creído en su corazón.
Por lo tanto María no será salva.

A primera vista, el argumento de John Sanders parece irrefutable, pero no lo es. Volviendo a mi ejemplo con A, B, C, su silogismo se mantiene solo si A no es idéntico a B. Pero si hay buenas razones para pensar que $A = B$, entonces el argumento no funcionará. Si *todos* los que confiesan con sus bocas y creen en sus corazones son salvos, y *solo* los que

18 En la segunda formulación, por supuesto, la falacia es que si una proposición es verdadera, no necesariamente se deduce que su negativa sea verdad. Daré más ejemplos de esto en la siguiente sección.

confiesan con su boca y creen en sus corazones son salvos, entonces está claro que si María *no* cree no es salva. Sanders tiene que asumir que A no es igual a B para que su argumento funcione; y eso, por supuesto, es asumir exactamente lo mismo que quiere probar. Es verdad, Romanos 10:9-10 no prueba en sí mismo que A = B, pero si se puede demostrar que el argumento de Pablo en Romanos insiste en ese mismo punto (y creo que se puede), entonces el tratamiento que Sanders hace de Romanos 10:9-10 es como poco engañoso.¹⁹

Veamos otro ejemplo, uno en el que el silogismo sea válido, pero la conclusión sea falsa, porque al menos una de las premisas no es cierta. Pensemos en este argumento a favor del pluralismo religioso radical, presentado por Hans Urs von Balthasar:

Pero qué panorama tan tremendo de libertad se abre ante nosotros desde la posición de la unidad de Cristo. “Todas las cosas son tuyas”, el mundo, la vida y la muerte, el presente y el futuro si vosotros ‘sois de Cristo’, porque ‘Cristo es de Dios’ (1 Corintios 3:21ss). Toda la puerta se abre con un solo mecanismo; la pluralidad de todas las formas en el mundo y en la historia, incluso la muerte y el futuro, es accesible al pensamiento y forma de actuar cristianos, si la persona se rinde con Cristo a Dios.²⁰

Hay muchas cosas más de este estilo, y al final un apasionado alegato a favor del pluralismo religioso. Pero esquematizando un poco su argumento quedaría más o menos así:

Pablo dice: “todo es vuestro” y “vosotros sois de Cristo”, y “Cristo es de Dios”.

“Todo” incluye todo sin excepción.

Por lo tanto todas las religiones deben pertenecer a Dios.

Obviando el hecho de que von Balthasar confunde la propiedad providencial de Dios con su propiedad salvadora, la forma del argumento es válida, pero la segunda premisa no es cierta. Von Balthasar ha entendido mal las palabras de Pablo, tal como se expresan en el contexto del final de 1 Corintios 3. Como he tratado este pasaje ampliamente en otras

19 Esto es una adaptación del excelente tratamiento que hace Ronald Nash en su libro *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 145.

20 Hans Urs von Balthasar, *Truth Is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 86-87.

partes, no repetiré aquí los mismos argumentos, ya que el propósito del libro es exponer falacias, no proponer interpretaciones alternativas adecuadas en todos los casos.²¹

Se pueden encontrar muchos otros ejemplos. Se ha discutido mucho sobre dónde el evangelista intenta terminar las palabras de Jesús y empezar con las suyas en Juan 3:11-21. R. C. H. Lenski trata de resolver el problema diciendo que al menos los versículos 16 y 17 deben incluirse dentro de las palabras dichas por Jesús, dado que en ambos casos el versículo está conectado con el anterior por la palabra γάρ (*gar*, por).²² Podemos analizar su argumento en forma de silogismo:

Los conectores del tipo γάρ (*gar*) conectan el contexto inmediato con el precedente.

Juan 3:16 abre con γάρ (*gar*).

Así que Juan 3:16 está conectado con el contexto precedente.

Una vez más, el argumento es válido, pero es insuficiente para probar la teoría de Lenski; porque debe demostrar no solo que γάρ (*gar*) establece una conexión, sino también que los requerimientos de esa conexión no se cumplirían si el evangelista los colocara en su conclusión lógica de las palabras precedentes de Jesús. Yo tampoco estoy seguro de dónde poner el cierre de la cita; pero estoy bastante seguro de que Lenski no ha resuelto el problema.

En un libro al que ya he hecho referencia, Zane C. Hodges argumenta que la “solución del tiempo” a 1 Juan 3:6, 9 no es válida; o sea que no se puede escapar legítimamente de la fuerza de estos versículos argumentando que Juan está diciendo solo que el pecado *continuado* es imposible para el cristiano.²³ Desde luego, el tiempo presente *en sí mismo* no es la solución; pero ciertas características de la presentación de Hodges no se mantienen. Él argumenta, por ejemplo, que la mayoría de los cristianos no querrían aplicar esa misma fuerza del tiempo presente a Juan 14:6b: “Nadie viene al Padre *continuamente* sino por mí”, como si ocasionalmente alguien pudiera venir de otra manera. Por supuesto, tiene razón: nadie ar-

21 Cf. D. A. Carson, *The Cross and Christian Ministry* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993) cap. 3; y especialmente Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), in loc.

22 R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John's Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1945), 258.

23 Hodges, *The Gospel under Siege*, 59-60.

gumenta que Juan 14:6 debería entenderse de esa manera. No obstante, en esta parte del argumento él está cargando a sus opositores implícitamente con el siguiente argumento, presentado silogísticamente:

El presente de indicativo de los verbos finitos siempre tiene fuerza durativa.
Los verbos de 1 Juan 3:6, 9 son verbos en presente de indicativo finito.
Por lo tanto, los verbos de 1 Juan 3:6, 9 tienen fuerza durativa.

Para contrarrestar este tipo de argumento inclusivo, todo lo que hay que hacer es introducir un contra-ejemplo. Eso destruirá la premisa principal, y el silogismo perderá su validez. Quizá algunos exégetas sin experiencia pondrían las cosas de esta manera y por tanto permitirían que alguien como Hodges destruyera su argumento; pero los más experimentados dirían que el tiempo presente a veces tiene fuerza durativa, y argumentarían que contextualmente es mejor sostener que el verbo tiene dicha fuerza aquí. (Personalmente creo que es así, aunque no creo que ese factor por sí solo sea suficiente para explicar el pasaje.) Pero en ese caso, el argumento de Hodges en este punto queda reducido a otro silogismo:

Hay muchos ejemplos donde el verbo en presente de indicativo finito no tiene fuerza durativa.
Los verbos en 1 Juan 3:6, 9 son verbos en presente de indicativo finito.
Por lo tanto, los verbos de 1 Juan 3:6, 9 no tienen fuerza durativa.

Esto claramente es un argumento inválido, porque la principal premisa no es universal. Hodges tendría que mostrar que el tiempo presente no tiene nunca fuerza durativa para que el resto del silogismo fuera válido. Por supuesto, estos no son los únicos argumentos de Hodges; pero éstos, al menos, no se mantienen ante un escrutinio firme. La falacia no solo es lógica, sino también metodológica, comparable a los errores lingüísticos y sintácticos cometidos por Charles R. Smith en su artículo sobre el aoristo, a los cuales ya me he referido anteriormente.²⁴

Con lo que nos encontramos aquí, en parte, es con la distinción entre necesidad y suficiencia. Esta cuestión la reencontraremos bajo varias formas.²⁵ Tiene una considerable carga en la formulación de

24 Charles R. Smith, "Errant Aorist Interpreters," *Grace Theological Journal* 2 (1981): 205-26. Ver también cap. 2, pp 72-75.

25 Apareció de una forma particularmente rara en una serie de cartas de un hermano desconocido de California que escribió para criticar un sermón que yo había dado

declaraciones doctrinales. Por ejemplo, un examen doctrinal como: “Jesucristo ha venido en carne” es necesario y suficiente para combatir el proto-gnosticismo (ver 1 Juan 2:22; 4:2); pero en otras partes, aunque puede ser necesario, no es suficiente. De forma similar, la confesión cristológica *Jesús es el Señor* (1 Corintios 12:3) puede ser necesaria y suficiente cuando el problema a enfrentar es la multiplicidad de dioses y de filosofías que reclaman ser “el señor”; pero no es demasiado útil en el conflicto de Juan con los proto-gnósticos, donde sigue siendo necesario el examen, pero ya no es suficiente. Si tales puntos lógicos no se observan, las declaraciones de fe pueden degenerar fácilmente en meros eslóganes.

5. Inferencias negativas

Como acabamos de ver, una forma inadecuada de silogismo es la inferencia negativa, pero esta forma es tan común que merece ser tratada de forma individual y con más ejemplificación. Que una proposición sea verdadera, no implica necesariamente que la inferencia negativa de la proposición también lo sea. La inferencia negativa puede ser verdad, pero no se puede asumir que lo sea, y en cualquier caso nunca es verdad *porque* sea una inferencia negativa. Esto se puede presentar fácilmente en forma de silogismo.

Observemos estos dos ejemplos:

Todos los judíos ortodoxos creen en Moisés.

El señor López no es un judío ortodoxo.

Por lo tanto, el señor López no cree en Moisés.

Vemos claramente que esto no se mantiene, porque la conclusión depende de una inferencia negativa de la premisa principal. El señor López puede ser un judío no ortodoxo que cree en Moisés; o puede ser un gentil que cree en Moisés.

en el que hacía referencia continuamente a “Jesús” en lugar de al “Señor Jesucristo” o similar. El tipo pensaba que estaba degradando a Cristo. Respondí que cuando predico sobre los evangelios, prefiero referirme al Salvador de la misma manera que lo hacen los evangelistas: llamándole “Jesús”. Cuando predico sobre Pablo, intento reservar distintivamente el énfasis cristológico paulino; y así para el resto de textos bíblicos. Él me contestó citando Romanos 10:9 como si fuera una fórmula *necesaria cada vez* que se hace referencia al Señor Jesús. Mediante este razonamiento, podría fácilmente apelar a Mateo 1:21 para justificar mi práctica. Desafortunadamente, el autor de la carta no fue capaz de entender esta idea.

Vamos con otro ejemplo:

Todos los que tienen fe en Jesús son salvos.
 El señor García no tiene fe en Jesús.
 Por lo tanto el señor García no es salvo.

Desde la perspectiva de la teología del Nuevo Testamento, la conclusión es cierta; pero el silogismo es inválido. En otras palabras, es una manera inadecuada de llegar a una conclusión cierta. Si la premisa principal dice: “Solo los que tienen fe en Jesús son salvos” en lugar de “Todos los que tienen fe en Jesús son salvos”, entonces por supuesto el nuevo silogismo constituiría un argumento válido.

En 2 Corintios 13:5 Pablo escribe: “Examinense para ver si están en la fe; pruébense a sí mismos. ¿No se dan cuenta de que Cristo Jesús está en ustedes? ¡A menos que fracasen en la prueba!” (NVI). Calvino entiende que Pablo está diciendo que “todos los que dudan de si creen en Cristo y de si forman parte de su cuerpo, *son réprobos*”²⁶; una interpretación que según C. K. Barrett: “difícilmente se puede deducir”.²⁷ Calvino parece estar argumentando lo siguiente:

Los que confían en que Cristo está en ellos son salvos.
 Algunos corintios y otros dudan (esto es, no tienen confianza).
 Por lo tanto, los corintios y los demás que dudan son réprobos.

No creo que la premisa principal interprete correctamente el texto en ningún caso; pero incluso aunque demos por hecho que representa lo que Pablo está diciendo, la conclusión no se deduce porque sea una inferencia negativa. Refleja la postura del reformador de que la fe salvadora garantiza la salvación; pero no es obvio que Pablo esté intentando llegar a esa conclusión.

6. Confusión de cosmovisión

La falacia en este caso reside en pensar que la experiencia individual y la interpretación de la realidad de alguien son marcos adecuados para interpretar el texto bíblico, cuando en realidad puede haber diferencias

26 John Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, traducción de John Pringle, 2 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 2:397.

27 C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (London: Black, 1973), 338.

tan profundas una vez pasado el nivel superficial, que podemos darnos cuenta de que se están utilizando diferentes categorías, y que se puede aplicar la ley del medio excluido. James W. Sire ofrece varios ejemplos, como el de los que están inmersos en el misticismo religioso oriental que malentienden y, por lo tanto, ofrecen una interpretación equivocada de lo que dice el texto bíblico.²⁸ Swami Satchitananda interpreta: “Bienaventurados los de limpio corazón, porque verán a Dios” (Mateo 5:8) como “Bienaventurados los que purifican sus conciencias porque se verán como si fueran Dios”. Aparte de la injustificada introducción del reflexivo, Satchitananda ha introducido su panteísmo dentro del texto, de modo que no solo se despersonaliza al Dios de la Biblia, sino que también se elimina la distinción ontológica entre Dios y hombre.²⁹

Esto puede ser un caso extremo; pero muchas veces los evangélicos damos pasos metodológicos muy similares a éste. Escuchamos que la Palabra de Dios nos exige que tomemos nuestra cruz y sigamos al Señor Jesucristo, y por nuestra experiencia leemos en el texto que nuestra “cruz” es el reumatismo, la escasez de dinero, el pariente irascible, un compañero de habitación raro, un fracaso personal, o incluso (¡Dios nos perdone!) un chiste. Pero somos muy benevolentes con nosotros mismos. Para el lector del siglo primero, la persona que literalmente tomaba su cruz no solo estaba condenada a morir, también estaba condenada a morir de la forma dolorosa, vergonzosa y humillante que Roma reservaba para los criminales que no eran ciudadanos de Roma, para la escoria de la sociedad. Si Jesús nos está diciendo que tomemos la cruz y le sigamos, la “muerte de uno mismo” que él tiene en mente no es una muerte, ni un paso de fe rápido que elimina alguna parte ontológica denominada “el hombre viejo”, sino una muerte penosa y humillante, que solo es soportable gracias a que Jesús ya la pasó físicamente primero.

La falacia que tenemos aquí presenta con toda claridad que es necesario que el intérprete se distancie (una noción explicada en la introducción de este libro). A menos que reconozcamos la “distancia” que nos separa del texto que estamos estudiando, pasaremos por alto diferencias de perspectiva, de vocabulario, de interés; y sin pretenderlo, trasladaremos nuestro bagaje mental al texto que estamos leyendo sin pararnos a

28 James W. Sire, *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1980), 28-30; 128-30.

29 Utilizo a propósito el término *distinción* aquí en lugar de “disyunción”, ya que muchos podrían entender que este último elimina el *imago Dei*, o pasar por alto textos tales como 2 Pedro 1:4.

preguntar si eso es apropiado. Estamos realmente preparados para entender un texto, solo después de entender algunas de las diferencias entre aquello de lo que habla el texto y lo que nosotros pensamos sobre ese mismo tema. No reconocer la naturaleza y el ámbito de nuestro equipamiento mental es cometer lo que David Hackett Fischer denomina falacia baconiana:

La *falacia baconiana* consiste en la idea de que un historiador puede actuar sin la ayuda de cuestiones, hipótesis, ideas, suposiciones, teorías, paradigmas, postulaciones, prejuicios, presunciones preconcebidas o suposiciones generales de cualquier tipo. Se supone que deambula por el oscuro bosque del pasado, recogiendo hechos como si fueran frutos secos o bayas, hasta que obtiene lo suficiente para componer una verdad general. Después tiene que almacenar sus verdades generales hasta tener la verdad completa. Esta idea tiene una deficiencia doble, porque compromete al historiador a perseguir un objetivo imposible mediante un método impracticable.³⁰

Esto no significa que el verdadero conocimiento sea imposible. Más bien, significa que el conocimiento real es prácticamente imposible de alcanzar si no somos capaces de reconocer nuestras propias presuposiciones, preguntas, intereses y prejuicios; pero si los reconocemos y, en diálogo con el texto, intentamos tomarlos en consideración, estaremos en mejores condiciones para evitar confundir nuestros puntos de vista con los de los escritores bíblicos.

7. Falacias en el planteamiento de las preguntas

Este es un subconjunto de la falacia anterior. El viejo chiste: “¿Cuándo dejaste de pegar a tu esposa?” todavía evoca sonrisas, porque pone a la persona a la que se le hace tal pregunta en una incómoda situación. Si nunca ha pegado a su esposa, una pregunta sobre cuándo dejó de hacerlo resulta irrelevante. El que pregunta ha impuesto su idea de la situación sobre la persona a la que hace tal pregunta.

Fischer da numerosos ejemplos en el campo del estudio histórico: “¿Por qué la esclavitud americana fue la más horrible que el mundo haya conocido?” (una cuestión que pregunta primero por qué antes de demostrar el supuesto qué); otro ejemplo: “¿La Reconstrucción fue vergonzosamente dura o sorprendentemente indulgente?” (una cuestión que se

30 David Hackett Fischer, *Historians's Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper and Row, 1970), 4.

plantea como una disyunción de dos componentes, aunque la Reconstrucción puede que haya sido en parte dura, en parte indulgente, y en parte cualquier otra cosa).³¹

En palabras de Fischer:

En la lógica formal la *ley del medio excluido* puede exigir obediencia instantánea, pero en historia es tan intrincada en sus aplicaciones como la ley de impuestos del gobierno. La dicotomía se utiliza incorrectamente cuando una cuestión se construye para exigir una elección entre dos respuestas que en realidad no son exclusivas ni exhaustivas. Pero a menudo los historiadores lo utilizan de forma inadecuada.³²

Pero antes de que los teólogos demos gracias a Dios con engreimiento por no ser principalmente historiadores, es necesario que reconozcamos que nosotros también caemos en muchas falacias por nuestra manera de enmarcar las preguntas. Quizá no escribamos libros con títulos tipo *Napoleón III—Un hombre con un destino: ¿Estadista iluminado o protofascista?* Pero sí utilizamos títulos como Pablo: ¿Libertino o legalista?³³ ¿Cuántos teólogos evangélicos (especialmente en Norteamérica) gastan enormes cantidades de energía preguntándose si 1 Tesalonicenses 4:13-18 enseña o presupone un arrebatamiento pre-tribulación o post-tribulación, cuando aparentemente se ha eliminado totalmente de tales cuestiones cuál era el interés de Pablo al escribir esa perícopa? O pensemos en los (de)méritos de las cuestiones disyuntivas tales como: “¿Jesús murió por su agonía espiritual o por agotamiento físico?”

8. *Confusión innecesaria entre verdad y precisión*

Ocasionalmente la verdad de las Escrituras queda disminuida por su demostrable imprecisión. Pero es una falacia confundir estas dos categorías, o pensar que hay una vinculación de la segunda con la primera.

Wayne A. Grudem recientemente ha hecho un buen tratamiento de este asunto.³⁴ Como ejemplo, ofrece tres frases:

31 Ibid., 8-9.

32 Ibid., 10.

33 John W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (London: SPCK, 1975).

34 Wayne A. Grudem, “Scripture’s Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 51-53.

- a. Mi casa no está lejos de mi oficina.
- b. Mi casa está a unos dos kilómetros de mi oficina.
- c. Mi casa está a 2,2 kilómetros de mi oficina.

Estas frases son todas ciertas; pero no son igualmente precisas. Se podrían poner muchos otros ejemplos: el redondeo de decimales, el uso del lenguaje fenomenológico para describir sucesos del mundo físico (por ejemplo, el sol sale), la naturaleza del estilo indirecto. En ninguno de estos casos hay una vinculación entre el grado de precisión o imprecisión y la pregunta sobre la verdad, a menos que el texto dé la impresión indiscutible de que se va a proporcionar un mayor grado de precisión del que realmente ofrece.

9. Apelar a lo puramente emotivo

No hay nada intrínsecamente erróneo en la emoción, por supuesto. Desde luego, no es ni mucho menos inadecuado predicar y enseñar sobre el cielo y el infierno, la justificación y la condenación, y el perdón o la retención de los pecados expresando algún tipo de emoción. Pero apelar a las emociones a veces enmascara asuntos u oculta los defectos del argumento racional subyacente. Apelar a lo emotivo basándonos en la verdad refleja sinceridad y convicción; pero utilizarlo como sustituto de la verdad es inútil (aunque desafortunadamente, a menudo, sea muy útil para ganarse a los crédulos). La falacia reside en pensar que la emoción puede sustituir a la razón, o que tiene una fuerza lógica.

Desafortunadamente, cuanto más se discute el asunto, con más frecuencia se apela a lo emocional de forma ilegítima; y a veces esto se acompaña de sarcasmo. “El llamamiento y no el sexo es la prueba del auténtico ministerio”, escribe Steinmetz; “la iglesia ha sido llamada para probar los espíritus, no para determinar su género”.³⁵ La frase está bien, es emotiva, un poco sardónica... e inútil como argumento racional, a menos que el autor haya demostrado previamente que “probad los espíritus” (1 Juan 4) tiene que ver con determinar la competencia general para el ministerio (que no lo hace) y se contrapone a “determinar su género” (porque si no los dos serían complementarios, no antitéticos). Pero hay tantas emociones implicadas en este tema, que la mayoría de los

35 David C. Steinmetz, “The Protestant Minister and the Teaching Office of the Church,” *ATS Theological Education* 19 (1983): 57.

lectores no apreciarán la inutilidad del argumento hasta mucho después de que éste haya tenido un importante efecto psicológico.

A veces se produce un ligero abuso emocional cuando un escritor responde a otro con una frase del tipo: “Sorprendentemente el profesor García no tiene en cuenta el hecho de que...”. A veces, por supuesto, lo que el profesor García tiene o no tiene en cuenta es sin duda sorprendente. Por ejemplo, si el profesor García dice que ha proporcionado una lista completa de los usos de alguna palabra tal como se encuentran en el canon del Nuevo Testamento, pero en realidad se deja fuera algunos importantes, por supuesto la omisión es sorprendente. Pero si no afirma que proporciona una lista completa, decir que la omisión es sorprendente o asombrosa es un tanto manipulador.

No estoy muy seguro de haber sido siempre lo suficientemente cuidadoso en esta área; intentaré hacerlo mejor en el futuro. Pero también he sido la víctima de este tipo de rechazo. Por ejemplo, en un trabajo en el que evaluaba y en ciertos puntos criticaba suavemente al movimiento cristiano de la Viña (Vineyard Christian Movement), señalé que los milagros, a veces, tienen asociaciones positivas y otras negativas en el Nuevo Testamento.³⁶ Mi estimado colega Wayne Grudem encontró fallos en mi lista de ejemplos: “Sorprendentemente, él [Carson] no discute varios de los pasajes positivos mencionados anteriormente”.³⁷ Está claro que esta es una opinión sesgada: yo no aporté una lista exhaustiva de ejemplos ni de una parte ni de la otra, ni di ninguna indicación de que estuviera ofreciendo una lista exhaustiva de ejemplos. El “sorprendentemente” en este caso trataba de apelar a lo emotivo.

Apelar a argumentos emotivos puede infectar nuestra manera de presentar los datos. Pensemos, por ejemplo, en el cuadro de “El papel del esposo en los modelos de liderazgo matrimonial” preparado por Lawrence O. Richards (ver figura 6). Incluso una lectura apresurada muestra que el material trata de conducir al lector hacia donde Richards quiere. El resultado es una interpretación de los pasajes relevantes que aparece (¡sorpresa, sorpresa!) justo donde el modelo de “siervo” de Richards podría esperarlo. Pero sería igual de justo preparar una parodia del cuadro de Richards (figura 7), para conducir a los lectores en una dirección algo

36 Cf. D. A. Carson, “The Purpose of Signs and Wonders in the New Testament”, en *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church*, ed. Michael Scott Horton (Chicago: Moody Press, 1992), 89—118.

37 Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 360 n. 12.

distinta. Mi parodia, por ridícula que sea, no es menos válida como argumento que el cuadro preparado por Richards. De hecho, para no andar con rodeos, la mayor parte de la exégesis de Richards sobre esto no tiene valor real, y en su mayor parte es errónea, porque constantemente cae en falacias del tipo cómo enmarcar la pregunta, confusión de cosmovisiones, y apelar a razones puramente emocionales y emotivas.³⁸

10. Generalización y detallismo injustificado

En este caso, la falacia está en pensar que un detalle particular puede convertirse en una generalización solo porque encaja en lo que queremos que el texto diga, o en pensar que un texto dice más de lo que realmente dice.

La falsa generalización queda bien ejemplificada en el librito de Walter J. Chantry sobre el *Evangelio hoy* (Today's Gospel).³⁹ En general, estoy de acuerdo con sus tesis de que gran parte del evangelismo moderno tiene el defecto de no establecer cuál es la necesidad antes de intentar presentar todos los parámetros de la gracia. Pero Chantry trata de analizar el problema solo según su exposición de Marcos 10:17-27, la perícopa sobre el joven rico. Se nos pide que “observemos detenidamente al Maestro evangelista” y que “nos fijemos en sus métodos”.⁴⁰ Ese es un buen consejo; pero lo que Chantry no hace es razonar por qué escoge *esta* perícopa. Su argumento casi requiere que Jesús (y nosotros) nos enfrentemos a todo pecador exactamente de la misma manera que lo hizo Jesús con el joven rico. Pero una de las características a destacar del ministerio de Jesús en la tierra es la sorprendente flexibilidad y adaptabilidad de sus enfoques. Hay a menudo ingredientes comunes, por supuesto; pero lo cierto es que Jesús no trata a Nicodemo exactamente igual que al joven rico, y no responde a la mujer sirofenicia de la misma manera que a los dos hombres.

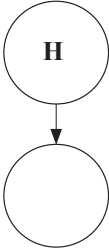
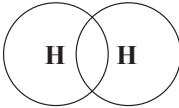
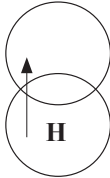
Otro ejemplo lo recogemos del magistral estudio de Stephen B. Clark. Al intentar refutar a las feministas cristianas que toman Gálatas 3:28 como pancarta para la eliminación de la distinción de papeles entre

38 En las dos tablas “ERA” significa Emienda por la Igualdad de Derechos, que en el momento en que se escribió el libro de Richard y cuando yo respondí era un tema de enorme importancia simbólica para muchos escritores y conferenciantes en Estados Unidos que defendían o atacaban activamente el feminismo.

39 Walter J. Chantry, *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* (Edinburgh: Banner of Truth, 1970).

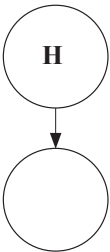
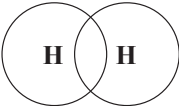
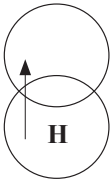
40 Ibid., 17-18.

FIGURA 6 PAPEL DEL ESPOSO EN LOS MODELOS DE LIDERAZGO MATRIMONIAL

Modelo autoridad	Modelo compartir	Modelo siervo
		
Un esposo que ve el liderazgo según este modelo es muy probable que	Un esposo que ve el liderazgo según este modelo es muy probable que	Un esposo que ve el liderazgo según este modelo es muy probable que
tome las decisiones más importantes por sí mismo	tome las decisiones al 50%	trate de conseguir el consenso en lugar de tomar las decisiones de forma autoritaria
casi no comparta sus sentimientos	comparta más sus sentimientos	trate de entender la forma de pensar, los sentimientos y necesidades de su esposa
perciba el liderazgo de forma autoritaria y se sienta con derecho a exigir obediencia	adopte acuerdos mutuos como la mejor manera de resolver diferencias	anime a su esposa a desarrollar todo su potencial y a utilizar todas sus habilidades
consERVE los estereotipos de hombre/mujer en la familia y en la sociedad	valore la “intimidad” por encima de la realización de las tareas “propias” de la esposa	esté más interesado en un desarrollo personal que en las tareas y los roles
haga divisiones estrictas entre las tareas propias del hombre y de la mujer en casa	tome en consideración los sentimientos e ideas de la esposa	dé más prioridad al tiempo que pasa con su esposa y su familia
no quiera que su esposa trabaje fuera de casa	no se sienta amenazado ante la posibilidad de que su esposa trabaje fuera del hogar	
esté en contra de la igualdad de derechos (ERA)		

* De Lawrence O. Richards, *A Theology of Church Leadership* (Una teología del liderazgo de la iglesia), 26. Copyright 1980 de Lawrence O. Richards. Utilizado con permiso de Zondervan Publishing House.

FIGURA 7 PAPEL DEL ESPOSO EN LOS MODELOS DE LIDERAZGO MATRIMONIAL

Modelo autoridad	Modelo compartir	Modelo siervo
		
Un esposo que ve el liderazgo según este modelo es muy probable que	Un esposo que ve el liderazgo según este modelo es muy probable que	Un esposo que ve el liderazgo según este modelo es muy probable que
responsablemente capte la importancia estratégica de ser el encargado de tomar las decisiones	sea incapaz de decidir demasiado por sí mismo, así que buscará compartir la responsabilidad y la culpa	sirva a otros como si fuera un parásito, dejándose llevar por sus decisiones
controle responsablemente su vida emocional y comprenda las emociones de los demás	muestre sus emociones con una transparencia inapropiada, y exija que su esposa haga lo mismo	muestre sus emociones como chantaje emocional
perciba las responsabilidades bíblicas del liderazgo y busque descargar su autoridad cariñosamente, sabiendo que su esposa puede alcanzar su pleno potencial solo si él la libera de cargas que no son realmente suyas	adopte (con frecuencia de forma no bíblica) acuerdos mutuos como la mejor manera de resolver diferencias	sea un calzonazos, en general débil; destruya el potencial de su esposa obligándola a ejercitar el liderazgo que él ha rechazado tener
conserve los papeles tradicionales fuertes de hombre/mujer en la familia y la sociedad	valore la “intimidad” y el “compartir” por encima de sus responsabilidades bíblicas	esté más interesado en un desarrollo personal narcisista y en la aprobación de los amigos que siempre están a la moda que en obedecer a Dios

(continúa)

Modelo autoridad	Modelo compartir	Modelo siervo
escuche y tome en consideración las ideas y los sentimientos de su esposa, solicitando todas las aportaciones necesarias para el bienestar de la familia de la que Dios le ha hecho responsable	escuche y tome en consideración los sentimientos y las ideas de su esposa, y termine no decidiendo nada	se esfuerce tanto por responder a las ideas y sentimientos de su esposa que no le aporte estabilidad alguna
anime a su esposa a desarrollar todo su potencial, sin eliminar los límites bíblicos entre los papeles del hombre y la mujer	insista tanto en compartir que obligue a su esposa a aceptar un trabajo remunerado, incluso aunque sus tres hijos estén todavía en edad pre-escolar	insista en ser el ama de casa
se oponga con fuerza a la Igualdad de derechos (ERA) cuando supone un peligro para la verdad y la obediencia cristianas, mientras que insiste con la misma fuerza (porque se siente seguro) en principios de justicia tales como a igual trabajo igual salario	apoye la Igualdad de derechos (ERA) sin una reflexión bíblica madura	envíe felizmente a su esposa al frente de un conflicto bélico mientras él se queda en casa apoyándola

hombre y mujer ante Cristo, él argumenta que los otros pares: esclavo/libre, judío/gentil, no se han eliminado, así que no hay demasiada razón para pensar que el par hombre/mujer sea distinto. En el caso de judíos y griegos (gentiles), Clark señala que muchos judíos cristianos primitivos continuaron siguiendo la ley mosaica y añade: “En realidad, Pablo probablemente mantenía el principio de que si alguien era circuncidado, obedecería la ley del Pentateuco (Gálatas 5:3; 1 Corintios 7:18)”.⁴¹ Posiblemente Clark pueda argumentar su posición general; pero apelar a estos dos versículos de Pablo para establecer una actitud más amplia hacia un gran tema de eminente complejidad tiene cierto tufillo a generalización innecesaria de los dos textos. Desde luego, no está claro que Clark haya entendido correctamente los dos versículos aducidos. En el primero, Gálatas 5:3, Pablo parece dirigirse a aquel creyente gentil que

41 Clark, *Man and Woman in Christ*, 157.

se deja circuncidar en ese momento de su vida. El apóstol no está comentando si los judíos circuncidados al nacer deberían seguir o no todas las estipulaciones del código mosaico después de convertirse en cristianos. Y en el segundo, 1 Corintios 7:18, la idea de Pablo seguramente es que, en general, convertirse en cristiano no tiene *necesariamente* que implicar que las circunstancias de la vida de un individuo cambien. Por ejemplo, un esclavo que se convierte a Cristo no puede creer que eso le dé derecho a ser liberado de su esclavitud (7:21a); aunque Pablo se apresura a añadir: “Si tienes la oportunidad de conseguir tu libertad, aprovéchala” (7:21b, NVI). Pablo no puede, ni mucho menos, estar diciendo que los judíos convertidos *deben* permanecer fieles a la ley en todos los aspectos cuando en el versículo inmediatamente después del citado por Clark añade: “Para nada cuenta estar o no estar circuncidado” (7:19, NVI), que no es exactamente lo que dice la ley. Pero incluso aunque Clark tuviera razón al entender los versículos de esta manera, seguiría sin tener base adecuada para sacar sus conclusiones más amplias respecto a la responsabilidad de los cristianos judíos de mantener la ley; porque ha generalizado a partir de solo dos versículos, cuando muchos otros pasajes que tratan del tema parecen en principio obligarle a modificar sus conclusiones. Para dar un ejemplo, en 1 Corintios 9:19-23 Pablo está dispuesto a ser como un judío manteniendo la ley, o como un gentil sin la ley, porque él está en un tercer grupo, un cristiano inconfundible; y está claro que no podría decir tales cosas si se sintiera obligado, como judío cristiano, a cumplir con todo lo estipulado por la Torá.⁴²

Una generalización errónea está también presente, en parte, en otra discusión que tuve sobre el tema de los milagros. En el artículo que ya he mencionado anteriormente, argumentaba que las advertencias del Nuevo Testamento sobre los milagros engañosos son sustanciales, y que muchos líderes de la Viña no los tienen demasiado en cuenta. Jesús llegó a decir que el último día “muchos” alegarían que ellos habían expulsado demonios *en nombre de Jesús* y realizado milagros en su nombre, pero Jesús los apartaría de su presencia llamándoles “hacedores de maldad” a los que nunca había conocido (Mateo 7:21-23). Desde luego, en otras partes Jesús advierte que grandes prodigios serán realizados por falsos cristos y falsos profetas: “de tal manera que engañarán, si es posible, aun a los escogidos” (Mateo 24:24). Un interlocutor replicó que todo el tema del pasaje anterior es que los escogidos *no* resultarán engañados; la implicación

42 Ver D. A. Carson, “Pauline Inconsistency: Reflections on 1 Cor. 9:19-23 y Gal. 2:11-14”, *Churchman* 100 (1986): 6-45.

clara, sin duda, es que “si es posible” significa precisamente que no es posible. Basándose en estas consideraciones, argumenta que los cristianos devotos y honestos que busquen humildemente la voluntad y la bendición del Señor no serán llevados por el mal camino en estos temas.

Creo que podría haber sido más claro sobre lo que estaba deduciendo exactamente del texto. Estoy completamente de acuerdo en que los verdaderos creyentes, *al final*, no serán engañados. No obstante, que puedan resultar engañados durante algún tiempo por todo tipo de cosas, milagrosas o de otro tipo, queda fuera de toda discusión. Por ejemplo, según Pablo, Bernabé fue engañado, al menos por un tiempo, por la conducta cuestionable de Pedro (Gálatas 2:11-14). Lo que es más importante, hay muchos ejemplos de gente que todo el mundo reconoce como buenos cristianos y que han sido engañados, algunos de tal manera que uno se puede preguntar, con todo el derecho, si al final realmente eran cristianos. Ananías y Safira fueron engañados por su amor al dinero y una reputación de generosidad, y en consecuencia mintieron al Espíritu Santo. Cinco de las siete cartas a las iglesias de Apocalipsis 2-3 advierten sobre el engaño en la iglesia, y sugieren que si los miembros no abandonan esa peligrosa dirección su iglesia será destruida, mientras que los miembros que demuestren que son capaces de discernir y mantenerse fieles serán los “vencedores” a quienes se recompensará en el postrer día. Desde luego, Pablo prevé un tiempo en el que se levantarán hombres perversos de dentro de la iglesia de Efeso, y advierte a los líderes de la iglesia que preparen a la gente para ese tiempo que se acerca (Hechos 20). En la última carta que nos ha llegado a nosotros, Pablo confiesa con tristeza que le han abandonado “todos los que están en Asia” (2 Timoteo 1:15); sin duda, eso no significa que *todos* los cristianos fueran apóstatas, pero desde luego significa que hay suficiente engaño alrededor como para que los creyentes se alejen de Pablo. En general, es difícil no ver que esas enormes franjas del Nuevo Testamento están escritas con el propósito principal de desengañar a los lectores cristianos (pensemos, por ejemplo, en partes sustanciales de Gálatas, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, Santiago, Judas, el discurso del monte de los Olivos, etc.) o de advertirles en contra de las falsas enseñanzas y prácticas.

Así que mi propósito al citar los pocos textos que mencioné en el artículo al que mi interlocutor se opone es que los cristianos han sido engañados y a menudo se les advierte en contra del engaño. Es más, para el propósito de ese artículo, era importante decir que el ámbito del posible engaño incluye el procedente de los milagros. No era argumentar según un único texto o según todo el Nuevo Testamento que ningún verdadero

cristiano sería engañado *al final* y por lo tanto se perdería. No expuse nada de esto con detalle simplemente porque se trataba de escribir un artículo breve.

Pero argumentar a partir de Mateo 24:24 que, porque en el pasaje los escogidos no son engañados, los cristianos que humildemente buscan la voluntad de Dios escaparán del engaño, es una interpretación curiosa. Si los escogidos del pasaje no son engañados *en absoluto*, se pueden deducir dos cosas: (1) no se puede explicar fácilmente toda la evidencia contraria a esto en el Nuevo Testamento; (2) juzgando por la evidencia del Nuevo Testamento que he adjuntado brevemente, sigue siendo cierto que muchos de los que *se cree* que están entre los escogidos, al final resultarán engañados, y por lo tanto se prueba que son réprobos, así que un poco de temor santo no vendría mal. Parece, pues, mucho mejor entender que Mateo 24:24 está diciendo que los escogidos no serán *finalmente* engañados (el contexto es, después de todo, muy escatológico), sin embargo, otros sí pueden resultar engañados, y en consonancia con la manera en que, con frecuencia, funciona la soberanía de Dios en el Nuevo Testamento,⁴³ esto es un llamamiento a los creyentes para que presten una atención extra al discernimiento.

Tal como yo lo veo, me parece que mi interlocutor ha tomado un único texto, ha observado correctamente que los escogidos en ese versículo no son engañados, aparentemente deduce (erróneamente) que esto incluye todo tipo de engaño, y generaliza su conclusión de manera que todas las demás pruebas que aparecen en el Nuevo Testamento se ignoran.

Especificar demasiado es también bastante habitual. Sire ofrece un ejemplo interesante en el tratamiento que los mormones hacen de Jeremías 1:5, donde Dios se dirige a Jeremías en estos términos: “Antes de formarte en el vientre, ya te había elegido; antes de que nacieras, ya te había apartado; te había nombrado profeta para las naciones (NVI)”.⁴⁴ Los mormones apelan a este texto para justificar su idea de que Jeremías ya existía como “niño espíritu”, como “una inteligencia”, antes de ser concebido. Las palabras de Jeremías 1:5 se podrían haber entendido de esa manera si hubiera razones contextuales para pensar que es eso lo que significan, pero esas razones están totalmente ausentes. Lo que están

43 E.g. al igual que la elección puede ser un incentivo para el evangelismo (Hechos 18:9-10), y la obra de Dios en el creyente, incluso a nivel de voluntad y acción, se convierte en un incentivo para “ocuparnos” de nuestra salvación (Filipenses 2:12-13), así que la seguridad de que el elegido no será engañado finalmente se convierte en un incentivo para tener un mayor discernimiento.

44 Sire, *Scripture Twisting*, 63.

haciendo realmente los mormones aquí es apelar a su libro *Perla de gran precio* (Pearl of Great Price) para el contenido de su doctrina, y apelar a la Biblia en un punto verbalmente ambiguo y especificando demasiado lo que dice el texto para reclamar la autoridad bíblica.

Desafortunadamente, los evangélicos a veces caen en la misma trampa. He escuchado a predicadores argumentar, por ejemplo, basándose en el texto “Él les enjugará toda lágrima de los ojos” (Apocalipsis 21:4, NVI), que, en el día del juicio de los creyentes, habrá una gran catarsis cuando nuestros pecados sean sacados a la luz y después sean eliminados para siempre; pero eso sin duda es especificar demasiado el texto, introducir en el texto un elemento específico y limitado que no se puede demostrar que esté presente en el texto mismo. Asirse a la Palabra de Dios implica que debemos comprometernos no solo a creer en lo que dice, sino también a evitar ir “más allá de lo que está escrito” (1 Corintios 4:6, NVI).

11. Saltos asociativos injustificados

Este es un subconjunto particular de la quinta falacia de este capítulo. Sucede cuando una palabra o frase provoca una idea asociada, un concepto, o una experiencia que no tiene una relación directa con el texto en sí, pero que no obstante se utiliza para interpretar el texto.

Este error es asombrosamente fácil de cometer en la predicación de textos, pasando por alto el antiguo adagio que dice que un texto sin contexto no es más que un pretexto para probar un texto. Uno de los favoritos es Filipenses 4:13: “Todo lo puedo en Cristo que me fortalece” (NVI). Ese “todo” no se puede considerar como un absoluto (por ejemplo, saltar hasta la luna, que yo resuelva ecuaciones matemáticas complejas mentalmente, convertir la arena en oro), así que se cita normalmente como texto en el que Cristo promete fuerza a los creyentes en todo lo que tienen que hacer o en todo lo que Dios pone ante ellos para hacer. Esto, por supuesto, es un pensamiento bíblico; pero en lo que respecta a este versículo no se presta demasiada atención al contexto. El “todo” en este contexto es aprender a vivir en todas las circunstancias tanto en estar saciado como en tener hambre, tener abundancia o padecer escasez (Filipenses 4:10-12). Cualquiera que sea la circunstancia, Pablo puede sobrellevarla con satisfacción mediante Cristo, que le da fuerza.

O pensemos en esta declaración: “La autoridad del ministerio ordenado tiene su origen en Jesucristo, que la recibió del Padre (Mateo 28:18), y que la confiere por medio del Espíritu Santo a través del acta de

ordenación”.⁴⁵ La impresión que se da es que Mateo 28:18 sirve de apoyo bíblico para toda la proposición sobre los orígenes de la autoridad del ministerio ordenado. De hecho, la principal conexión con el texto es la palabra *autoridad*, la cual el Cristo resucitado afirma le ha sido dada. Pero el texto no dice nada sobre la trasmisión de la autoridad, o de parte de ella, a un selecto subconjunto de discípulos cristianos a los que nosotros hemos etiquetado como “ordenados”. Desafortunadamente, el documento del que se ha extraído este ejemplo está lleno de usos de paralelismos en las Escrituras, haciendo que resulte difícil creer que este punto fue un lapso exegético excepcional.

12. Afirmaciones falsas

Es sorprendente la frecuencia con que un libro o un artículo da falsa información; y si nos fiamos de obras de ese tipo, nuestra exégesis estará mal elaborada. Incluso los buenos estudiosos cometen errores habitualmente, unas veces porque han confiado en fuentes secundarias que no eran de fiar, otras veces porque la memoria les ha jugado una mala pasada.

Un pequeño comentario de Hebreos, por ejemplo, dice sobre Hebreos 3:1 (“consideren a Jesús, *apóstol* y sumo sacerdote de la fe que profesamos”; NVI, cursiva añadida) refiriéndose a Juan 20:21 de la siguiente manera: “Como el Padre me envió (*apestalken*), así también yo os envío (*apostellō*)”; un *apostolos* es alguien que ha sido enviado a una misión por alguien con autoridad, y así Jesús es el apóstol del Padre, así como Cristo envió a sus discípulos a una misión, haciendo de ellos sus apóstoles”.⁴⁶ El único problema es que el segundo verbo de la frase de Juan 20:21 no es ἀποστέλλω (*apostellō*) sino πέμπω (*pempō*), haciendo que sea muy improbable que Juan estuviera pensando en comisionar apóstoles. En cualquier caso, esto es un error de hecho, está contraviniendo inconscientemente la ley de la no contradicción.

Un buen divulgador del estudio del griego tiene tendencia, me temo, a cometer muchas de las falacias exegéticas que enumero en este libro, no solo ésta. En defensa de su interpretación de “Me voy a pescar” (Juan 21:3, ΚΙΥ), que, según él (basándose en el verbo y en su tiempo presente) significa que Pedro “vuelve a su oficio de pescador permanentemente”, Wuest insiste en que “su traducción e interpretación se basa en la rígida

45 *Baptism, Eucharist and Ministry* (Geneva: World Council of Churches, 1982), 22.

46 Gleason L. Archer, Jr., *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1957), 28.

adherencia a las reglas de la gramática griega y en el significado exacto de las palabras griegas de ese texto”. Quizá quiere decir solo que su punto de vista está en línea con su propia forma “rígida” de leer la gramática griega. Pero se le debería haber alertado de que ninguno de los principales estudios gramáticos o léxicos apoya su traducción; a Wuest solo le apoyan unos cuantos comentaristas antiguos y relativamente oscuros.⁴⁷

13. *El non sequitur*

Non sequitur hace referencia a las conclusiones que “no se deducen” de las evidencias o argumentos que se presentan. Hay muchas formas, que a menudo se pueden presentar fácilmente en forma de silogismos como los que he construido varias veces en este capítulo; pero hay muchos ejemplos que parecen ser el resultado de un pensamiento confuso o de falsas premisas que no son fáciles de analizar.

Comencemos con un ejemplo fácil, Thomas H. Groome exagera un tanto la verdad de que “El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Juan 4:8) y concluye: “La única manera verdadera de conocer a Dios es mediante una relación amorosa”, cosa que no se puede deducir de esa frase.⁴⁸ Pero algunos de los peores ejemplos que he visto proceden de los documentos del Concilio mundial de iglesias (World Council of Churches), sin duda porque muchos de esos documentos fueron escritos por un comité y fueron establecidos por consenso. En un libro reciente, observé el ejemplo siguiente de *non sequitur*: “Como la ordenación es esencialmente apartar al servicio con la oración a alguien para el don del Espíritu Santo, la autoridad del ministro ordenado no se puede entender como una posesión del ordenado, sino como un don para la continua edificación del cuerpo en el que ha sido ordenado y para el cual ha sido ordenado”.⁴⁹ En esta afirmación hay un sutil cambio de la autoridad como posesión a la autoridad como don para servir, sin probar que ambas sean disyuntivas (¿no puede tener nadie el don de servir?) o demostrar cómo es posible que dado que el Espíritu Santo es el que da el don no influye nada en la conclusión.

Desafortunadamente, hay muchas frases igualmente opacas en este documento.

47 El ejemplo se saca de Kenneth S. Wuest, *Great Truths to Live By from the Greek New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1952), 116.

48 Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper and Row, 1980), 143.

49 *Baptism, Eucharist and Ministry*, 22.

14. *Desestimación arrogante*

En este caso, la falacia está en pensar que el argumento de un oponente ha sido realmente rebatido cuando en realidad simplemente se ha descartado. Para citar uno de los muchos ejemplos, Hans Conzelmann plantea una posible interpretación de 1 Corintios 11:4-6, solo para desestimarla añadiendo las palabras: “Esto es fantástico”.⁵⁰

A menudo, lo que ocurre con esta desestimación arrogante es que la opinión contraria surge de una matriz de pensamiento tan diferente a la del estudioso mismo, que éste la encuentra extraña, rara e inaceptable (a menos que cambie todo su marco de pensamiento). Si es así, se debería decir algo como eso, en lugar de recurrir a hacer una desestimación apresurada, que carece de valor como argumento y resulta demasiado condescendiente.

15. *Falacias basadas en argumentaciones equívocas*

Con este título general, me estoy refiriendo a argumentos que no puedan eliminarse por ser equivocados, pero que no obstante tengan fallos, sean equívocos o resulten insatisfactorios. Afirman dar más de lo que pueden dar.

Hay muchas clases de argumentaciones equívocas. Un intérprete puede hacer la siguiente pregunta retórica: “¿Pablo entendería la ley de tal o cual manera?”, queriendo decir que, por supuesto, no lo haría, por lo tanto la opinión queda desestimada. Estas apelaciones a priori no tienen fuerza lógica. ¿De qué otra manera vamos a establecer lo que Pablo entendía por ley en este pasaje más que a través de una exégesis cuidadosa?

Sin embargo, con frecuencia la cuestión retórica que utilizo como ejemplo no es completamente ilegítima. Puede estar basada en una presuposición no expresada de que el autor ha deducido, por adelantado, para su propia satisfacción, que la ley en Pablo nunca significa tal o cual cosa en sus escritos, y que por lo tanto no es probable que tenga esa fuerza en el texto del que se está hablando. Si eso es lo que quiere decir la pregunta retórica, el argumento puede resultar insatisfactorio por su forma pero tiene cierto peso. Pero es una falacia pensar que este argumento es concluyente, porque debe haber otros factores relevantes. Por ejemplo, Pablo puede estar utilizando la palabra *ley* de forma anómala, quizá porque está tratando un tema particular que no ha tratado en otra parte. Mi

50 Hans Conzelmann, *First Corinthians*, ed. George W. MacRae, traducc. James W. Leitch (Philadelphia: Fortress, 1975), 186 n. 42.

propósito al trazar estas distinciones es señalar que incluso cuando un argumento sea válido, puede que no sea concluyente. Algunos argumentos son intrínsecamente débiles.

Menos recomendable es esa forma de argumentación que busca seriamente el lenguaje más ambiguo posible para asegurar el acuerdo más amplio posible. Tales declaraciones carecen de valor, porque tratan de encubrir diferencias honestas. Enmascaran más de lo que revelan; y rayan lo deshonesto y lo vergonzoso, porque parecen fomentar el acuerdo donde en realidad no existe acuerdo alguno. Por supuesto, sería bueno esquivar el tema A utilizando un lenguaje ambiguo si el propósito del ejercicio es discutir el tema B, y el tema A no es más que una cortina de humo. Pero no es una virtud utilizar el mismo lenguaje cuando se habla del tema verdadero, el tema B.

Es una falacia pensar que las siguientes afirmaciones publicadas por el WCC (World Council of Churches) reflejan un acuerdo sustancial: “Los miembros del cuerpo de Cristo tienen que luchar con los oprimidos para conseguir la libertad y la dignidad prometida con la venida del Reino. Es necesario llevar a cabo esta misión en distintos contextos políticos, sociales y culturales”.⁵¹ Con un poco de esfuerzo, Harold O. J. Brown y José Miranda podrían estar de acuerdo en esta declaración. O también:

El Espíritu mantendrá a la Iglesia en la tradición apostólica hasta que se complete la historia en el Reino de Dios. La tradición apostólica en la Iglesia significa continuidad en las características permanentes de la Iglesia de los apóstoles: dar testimonio de fe apostólica, proclamar e interpretar nuevamente el evangelio, celebrar el bautismo y la eucaristía, transmitir las responsabilidades ministeriales, comulgar en oración, amor, gozo y sufrimiento, servir a los enfermos y necesitados, unión entre las iglesias locales y compartir los dones que el Señor ha dado a cada uno.⁵²

Es difícil ver que una Asamblea de hermanos o el ala conservadora de la Iglesia católica romana tendría tantos problemas para aceptar esto. Desafortunadamente, no estarían de acuerdo entre sí; las dos tradiciones entienden de forma diferente casi cada párrafo, y a veces cada frase.

Otro tipo de argumentación equivoca se produce cuando un comentarista intencionadamente o sin pretenderlo hace su presentación de una manera que deja dos o más opciones abiertas; quizá porque no sabe la respuesta, o quizá porque prefiere dejar el asunto enmascarado o sin resolver, o porque

51 *Baptism, Eucharist and Ministry*, 22.

52 *Ibid.*, 28.

sin pretenderlo ha adoptado dos puntos de vista incompatibles. Por ejemplo, Gálatas 3:12, donde el apóstol cita Levítico 18:5, es uno de los mayores *cruces interpretum* de la epístola de Pablo a los gálatas. La cuestión en parte es si Pablo cree que la ley mosaica fue capaz alguna vez de garantizar la vida espiritual o no. F.F. Bruce comenta:

Realmente, en el contexto de Levítico 18:5 la promesa de vida a aquellos que hacen lo que Dios les ordena es una promesa genuina, pero... en Gálatas 3:12 Pablo indica que, con la llegada del evangelio, esa forma de vida se ha cerrado, incluso aunque hubiera estado abierta alguna vez; y es dudoso que incluso conceda algo así.⁵³

¿Piensa Bruce que Pablo en Gálatas 3:12 anuncia el *cese* de una manera de vivir basada en el cumplimiento de la ley, o que Pablo está argumentando que el cumplimiento de la ley *nunca* fue el camino a la vida? Y si es esto último, ¿cree él que Pablo entendía o no entendía bien el texto del Antiguo Testamento? No lo sé.

El comentario de Bruce es en general una buena obra; pero es una falacia pensar que este tipo de argumentación equivoca es en realidad una explicación del texto.

16. Analogías inadecuadas

En este caso, la falacia está en suponer que una analogía particular ilumina un texto bíblico o un tema, cuando en realidad esa analogía se puede demostrar que es inadecuada o inapropiada. Las analogías siempre incluyen elementos de continuidad y de discontinuidad con aquello que se proponen explicar; pero para que una analogía tenga algún valor, los elementos de continuidad deben predominar en la explicación que se trata de dar.

Donald M. Lake, por ejemplo, en su intento de argumentar que la gracia no es más débil en el sistema arminiano que en el reformado, nos ofrece una analogía de un juez que condena a un criminal culpable y después le ofrece el perdón.⁵⁴ Aunque el hombre debe aceptarlo, tal aceptación, argumenta Lake, no se puede considerar como una obra meritoria, una obra que en cierto sentido hace que el hombre merezca ser salvo. “Por desgracia, Calvino, y más tarde los calvinistas”, añade, “nunca parecen ser capaces de ver esta distinción fundamental”.⁵⁵

53 F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 163.

54 Donald M. Lake, “He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement”, en *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Minneapolis: Bethany 1975), 43.

55 Ibid.

Pero para argumentar que el papel de la gracia en los dos sistemas no es diferente, Lake tendría que cambiar su analogía. Tendría que idear la imagen de un juez que condena correctamente a diez criminales, y ofrece su perdón a cada uno de ellos. Cinco aceptan el perdón, los otros cinco lo rechazan (los números en sí carecen de importancia). Pero en este modelo, aunque los que aceptan el perdón no lo merecen, y disfrutan de su nueva libertad por la “gracia” del juez, no obstante se distinguen de los que rechazaron la oferta únicamente por su propia decisión de aceptar el perdón. La única cosa que los separa de aquellos que fueron llevados a prisión es la sabiduría de su propia elección. Se pueden jactar de ello legítimamente. Por el contrario, en el esquema calvinista, el único factor determinante es la gracia electiva de Dios. Por lo tanto, aunque los dos sistemas apelan a la gracia, el papel y el lugar de la gracia en los dos sistemas es bastante diferente. Lake no ve esto porque ha establecido una analogía inadecuada; o, lo que es más probable, lo inadecuado de la analogía escogida demuestra que no ha entendido el tema.

17. Abuso de “es obvio” y expresiones parecidas

Es perfectamente adecuado que un comentarista utilice “es obvio”, “está muy claro”, o expresiones similares cuando ha reunido unas evidencias tan grandes que la mayoría de los lectores aceptan que el asunto que se presenta es transparente, o que el argumento es lógicamente concluyente. Pero es inadecuado utilizar este tipo de expresiones cuando los argumentos opuestos no han sido refutados decisivamente, y es una falacia pensar que tales expresiones en sí añaden algo sustancial al argumento.

Por ejemplo, cuando Gleason L. Archer, Jr., trata de explicar por qué Mateo conserva “pobres en espíritu” (Mateo 5:3) y Lucas simplemente habla de “pobres” (Lucas 6:20), argumenta que el sermón del monte (Mateo) y el sermón en el lugar llano (Lucas) son diferentes. Ofrece dos o tres razones (las cuales han sido refutadas en otros escritos), y concluye: “*Está muy claro*, estos son dos mensajes diferentes pronunciados en momentos diferentes”.⁵⁶ Quizá tenga razón; pero sigo persuadido de que es justo la interpretación opuesta y esa es la que recomiendo.⁵⁷ Desde luego la mayoría de los comentaristas, evangélicos o de otro tipo, están en

56 Gleason L. Archer, Jr., *The Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 366. Cursiva añadida.

57 D. A. Carson, Matthew en *Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1984), in loc.

desacuerdo con Archer en este asunto. Como mucho, lo único que está muy claro es que “está muy claro” es demasiado fuerte.

18. Apelar de forma simplista a la autoridad

Se puede apelar a distinguidos estudiosos, a pastores reverenciados, a autores estimados, a la mayoría, o a varios autores. La falacia está en pensar que apelar a la autoridad constituye razón suficiente para interpretar los textos de cierta manera; pero de hecho, a menos que se den razones de autoridad, la única cosa que estas apelaciones establecen es que el escritor está bajo la influencia de la autoridad en cuestión. Lo máximo que una apelación puede contribuir a una argumentación es prestar una reputación general de autoridad a su apoyo; pero eso no es una defensa razonada o una explicación, sino más bien un tipo de referencia académica.

Sin duda deberíamos estar abiertos a aprender de todas las “autoridades” en estudios bíblicos y teológicos; pero deberíamos juzgar lo que dicen, no basándonos en quién lo dice sino en las razones que aporta.

Un buen ejemplo es el de un escritor católico romano que dice: “Según el Nuevo Testamento, Pedro tuvo sus lapsus, antes y después de Pascua, pero los apologistas católicos defienden la infalibilidad doctrinal de Pedro después de la Pascua, y en consecuencia la del Papa en quien se perpetúa el “oficio de Pedro”.⁵⁸ Se está apelando a los “apologistas católicos” e implícitamente a las interpretaciones tradicionales de la iglesia católica romana: a los que no les convenzan el estatus de estas figuras de autoridad y las tradiciones no les será de gran ayuda el argumento de Avery Dulles.

Desde luego, éstas no son las únicas falacias lógicas que se pueden encontrar por el camino los que se implican íntimamente en la exégesis de la Biblia; pero son de las más comunes. Todos nosotros caemos en alguna de estas falacias en un momento u otro; pero estar alerta de su frecuencia y naturaleza puede ayudarnos a escapar de sus garras con más frecuencia que si no fuéramos conscientes de ellas.

Al igual que los demás capítulos de este libro, éste es más negativo que positivo; pero si esto hace que los intérpretes sean más autocríticos en su tratamiento de las Escrituras, y que los lectores de alguna manera sean más exigentes a la hora de devorar comentarios, exposiciones u otros estudios, esta crítica sostenida se verá ampliamente recompensada.

58 Avery Dulles, “The Majesterium in History: A Theological Perspective”, *ATS Theological Education* 19 (1983): 8.

4



FALACIAS HISTÓRICAS Y POR PRESUPOSICIÓN

El tema de este capítulo podría convertirse fácilmente en un libro muy largo. Hablar de falacias históricas y presuposiciones es plantear cuestiones complejas sobre filosofía e historia que van más allá de mi competencia y del ámbito de este libro. Además, los que estén interesados principalmente en las falacias históricas lo mejor que pueden hacer es leer a David Hackett Fischer;¹ los que tengan interés en las falacias por presunción tendrán que devorar cantidades sustanciales de epistemología antes de poder sentirse satisfechos.

No obstante, algo debería decirse sobre las falacias por presunción y las falacias históricas en un libro como este, porque juegan un destacado papel en la exégesis bíblica. La Biblia contiene muchos datos históricos; y allí donde seres humanos finitos y caídos lidien con la historia, encontraremos falacias históricas. La exégesis implica una argumentación y un pensamiento sostenido; y cuando existe un pensamiento sostenido también puede haber falacias por presuposición.

1 David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper and Row, 1970).

La influencia de la nueva hermenéutica

En la etapa moderna, es esencial mencionar la revolución de pensamiento producido por la aparición de la “nueva hermenéutica”.² Hasta hace unas décadas, la hermenéutica se entendía, en general, como el arte o la ciencia de la interpretación; en teología, la ciencia de la interpretación bíblica. El intérprete es el sujeto y el texto el objeto, y lo que se intenta conseguir con este punto de vista es que el sujeto desarrolle técnicas y “sentimientos” que le permitan interpretar bien el objeto. Hay muchas cosas loables en esta intención; pero no se centra adecuadamente en las barreras al entendimiento que el intérprete mismo aporta a la tarea. En este punto, la nueva hermenéutica ofrece algo de luz conceptual a tener en cuenta.

La nueva hermenéutica rompe la fuerte disyunción entre sujeto/objeto tan característica de la antigua teoría hermenéutica. El intérprete del texto, se argumenta, ya trae consigo cierto bagaje cultural, lingüístico y ético. Incluso las cuestiones que el intérprete intenta plantear (o que no es capaz de plantear) sobre el texto reflejan las limitaciones impuestas por ese bagaje; en cierta medida estas preguntas conforman las “respuestas” que pueden extraerse del texto y la forma en que el intérprete las entiende. Pero estas respuestas también conformarán el bagaje mental del intérprete, de manera que en la siguiente ronda los tipos de preguntas que se hagan sobre el texto serán ligeramente diferentes, y por lo tanto generarán una nueva serie de respuestas, y así sucesivamente. Así pues, se establece un “círculo hermenéutico”.

En algunas exposiciones de la nueva hermenéutica, el significado real y objetivo de un texto es un espejismo, y perseguirlo es tan útil como intentar cazar el gato de Cheshire. La “polisemia” aplicada a textos enteros se defiende de las formas más ingenuas; por ejemplo, argumentando que un texto tiene muchos significados, ninguno de los cuales es verdad de una forma objetiva, y todos ellos son válidos o inválidos según el efecto que tengan en el intérprete. Pero un relativismo tan absoluto no solo es innecesario, también es contradictorio en sí mismo; porque los autores de tales puntos de vista esperan que entendamos el significado de sus escritos.

2 Para una introducción acudir a D. A. Carson, “Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends,” *Themelios* 5/2 (Enero 1980): 12-20. Para algo más extenso, ver Anthony C. Thiselton, “The New Hermeneutic”, en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and methods*, ed. I. Howard Marshall (Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 308-33.

Escritores más sofisticados entienden que el círculo hermenéutico no es un círculo vicioso, es más bien una espiral hermenéutica. El intérprete puede ir acercándose cada vez más al significado del texto (como el escritor de ese texto pretendía), hasta que realmente lo capte, incluso aunque no sea de forma exhaustiva. Tales escritores niegan que un texto quede liberado de su autor en cuanto es escrito o publicado: siempre será adecuado y válido preguntar lo que quería decir el autor del texto, juzgando por las indicaciones que da el texto mismo.

En algunos tipos de literatura, desde luego, puede darse alguna clase de polisemia que *refleje* la intención del autor: por ejemplo, un aforismo puede haber sido ideado por su creador para expresar una verdad a diferentes niveles. Pero tales ejemplos no separan el texto de su autor.

Cualesquiera que sean los problemas planteados por la nueva hermenéutica, hemos aprendido mucho de ella. En particular, nos hemos visto obligados a reconocer que distanciarnos del texto es importante a la hora de comprenderlo. El intérprete debe “distanciar” su propio horizonte de entendimiento del texto. Cuando se perciban con más claridad las diferencias, será posible aproximarse al texto con mayor sensibilidad de lo que se haría en caso contrario. F. F. Bruce cuenta una divertida historia de un cristiano que no sabía nada sobre el distanciamiento. Al parecer, su hermano, un pescador, una vez le explicó por qué los discípulos no pescaron nada después de estar toda la noche trabajando (Juan 21:3). “Deberían haberse dado cuenta de que no debían esperar nada. Se dice que estaban con ellos los dos hijos de Zebedeo. Esos eran los hombres a los que Jesús llamaba ‘hijos del trueno’, y todos los pescadores saben que cuando hay truenos en el ambiente, los peces se van al fondo y es imposible pescarlos”.³

En cierto sentido, ya he planteado estos problemas de otra forma. En el capítulo 3, denominamos a la falacia 5 “confusión de cosmovisión”. Allí me centré en las dificultades lógicas que trae leer dentro del texto nuestras propias experiencias y conceptos; pero se podrían volver a dar los mismos ejemplos para este problema más amplio de la presuposición. Hay otras falacias en este capítulo que se superponen de alguna manera a falacias vistas previamente en el anterior capítulo, pero trataré de atraer la atención hacia un fenómeno algo diferente.

Si es verdad que la nueva hermenéutica nos puede enseñar a tener cuidado y a ser conscientes de nuestras limitaciones y prejuicios cuando

3 Como lo cuenta F.F. Bruce, *In Retrospect: Remembrance of Things Past* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 11 n. 14.

estudiamos la Palabra de Dios, sacaremos un gran provecho de ella; pero puede hacernos daño si la utilizamos como base para relativizar todas las opiniones sobre lo que dicen las Escrituras. No sé lo que significa autoridad, ni siquiera sé lo que significa sumisión al señorío de Jesucristo si no estamos preparados para doblegar nuestras opiniones, valores, y estructuras mentales a lo que dice la Biblia, a lo que enseña Jesús. Puede haber diferencias de opinión sobre lo que la Biblia está diciendo realmente, diferencias que a veces pueden resolverse con una discusión humilde y con mucho tiempo; pero entre los cristianos no debería haber demasiadas excusas para ignorar o evitar lo que la Biblia tiene que decir, basándonos falsamente en que el conocimiento de la verdad objetiva es imposible.

Más recientemente la “nueva hermenéutica” ha sido desplazada en muchos círculos por la “hermenéutica radical”. Con raíces complejas en la Lingüística y el estructuralismo, la hermenéutica radical ha fomentado una serie de enfoques interpretativos (la más conocida de las cuales es la deconstrucción) que están basadas en la epistemología postmoderna. Rechazando la epistemología “moderna” con su insistencia en los fundamentos y en los métodos adecuados, los postmodernistas a veces sobre bases muy sofisticadas, argumentan que no hay bases seguras, y que todos los métodos en sí están cargados de teoría. El resultado es que no existe un significado unívoco, autoritativo del texto. Si uno debe utilizar la palabra “significado” de un texto, debería hablar en realidad de “significados” del texto; esto es, los diferentes significados que diferentes individuos o diferentes comunidades interpretativas encontrarán en él. Desde luego, hablando con propiedad los significados no están en el texto mismo, sino en los intérpretes del texto, cuando interactúan con él.

Los temas son tan complejos que resultaría poco práctico tratarlos aquí.⁴ Pero quizá algunas observaciones sobre falacias hermenéuticas puedan resultar útiles, aunque no intente basar mis observaciones en argumentos detallados.

1. Falacias que surgen por no distanciarse del texto en el proceso interpretativo

La más obvia de todas es leer nuestra teología personal en el texto que estamos estudiando. Puede que hayamos sonreído ante la historia de

4 Para una bibliografía sustancial y algunas luchas preliminares sobre el tema, ver D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995).

Bruce sobre el pescador; pero los protestantes deben preguntarse a sí mismos si el pasaje de “tú eres Pedro” (Mateo 16:13-20) tendría a los intérpretes peleándose por identificar la roca con su confesión, su fe, o el Señor en lugar de con Pedro si no fuera porque durante siglos el Papa ha reclamado su autoridad basándose erróneamente en este pasaje. Nuestras suposiciones, inducidas por un error de la otra parte, no dan paso fácilmente a la modificación del texto bíblico. El problema es todavía más agudo cuando no es la tradición del intérprete la que está en juego, sino un punto muy apreciado de la teología personal del intérprete.

Pero si a veces leemos nuestra propia teología en el texto, la solución no es intentar ser neutrales; intentar poner la mente en blanco para poder así escuchar el texto con imparcialidad. No se puede hacer, y es una falacia creer que se puede. Más bien lo que hay que hacer es identificar nuestros prejuicios y pensar en ellos; y mientras tanto deberíamos aprender toda la teología histórica posible. Un conocido seminario insiste en que el método exegético adecuado garantiza una calidad de la exégesis tan alta que la teología histórica se puede ignorar sin temor a equivocarnos. No se me ocurre ninguna manera mejor de cultivar la tierra de la que brota la herejía o el tradicionalismo más superficial. Quizá una de las características más intrigantes (y perturbadoras) del libro de Zane C. Hodges,⁵ al cual he hecho referencia, es que por lo que yo sé ningún intérprete de las Escrituras, en toda la historia de la iglesia, ha sostenido el patrón de interpretación de Hodges de los pasajes que él trata.

Esto no quiere decir que no haya otros intérpretes en la historia de la iglesia que no hayan ideado alguna otra especie de salvación en dos pasos, o que hayan planteado alguna distinción del tipo aceptar a Jesús como Salvador y aceptar a Jesús como Señor. Pero no conozco a nadie que haya seguido este camino con el mismo rigor que Hodges, dando lugar a muchísimas exégesis totalmente novedosas (y, me temo, poco convincentes). Uno de los mejores tratamientos breves sobre el tema es el de John Piper.⁶

2. Interpretaciones que ignoran el hilo narrativo de la Biblia

Precisamente por no entender que hay un Dios omnisciente que realmente respalda todo lo que dice la Biblia, muchos intérpretes se sienten libres para leer partes de ella de una manera que va deliberadamente en contra

5 Zane C. Hodges, *The Gospel under Siege: A Study on Faith and Works* (Dallas: Redención Viva, 1981).

6 *The Pleasures of God* (Portland: Multnomah, 1991), 279-305.

de lo que dice la Biblia en otras partes. La parcialidad postmoderna ha acentuado esta tendencia. Y así se ha argumentado que El cantar de los cantares es un ejemplo de literatura pornográfica;⁷ que Santiago y Pablo son totalmente irreconciliables; que los evangelios reflejan no solo diferentes comunidades, sino también diferencias irreconciliables entre esas comunidades; y muchas cosas similares. Muchos libros recientes tienen como objetivo principal la articulación de tantas interpretaciones como sea posible compitiendo entre sí.⁸ El único punto de vista incorrecto es aquel que dice que cualquier punto de vista debería ser etiquetado de incorrecto; la única herejía es que existe la herejía.

Los cristianos que sienten gran respeto por las Escrituras, y están comprometidos con la verdad porque sirven a un Dios que conoce toda la verdad a la perfección, y que reconoce que por ser finitos y pecadores puede que no conozcamos la verdad de forma absoluta y perfecta pero sí correctamente, no quieren seguir esos caminos. Estarán interesados en descubrir cómo encaja la Biblia. Porque encaja, trazando la línea argumental desde la creación y la caída, pasando por grandes acontecimientos históricos y redentores, hasta la consumación en un nuevo cielo y una nueva tierra.

3. Falacias que surgen por insistir en trabajar fuera de los “supuestos” bíblicos

Esto es tristemente común hoy día. La agenda social actual se da por hecho y se obliga al texto a conformarse a ella. Los postmodernistas no ven nada malo en este procedimiento; piensan que es algo inevitable. Pero el resultado es a menudo fantástico.

Por ejemplo, Castelli argumenta que cuando una figura poderosa como Pablo urge a los demás a imitarle (1 Corintios 11:1), esto es un acto de poder que divide a la gente entre los que están dentro y los que se quedan fuera, los conformistas y los inconformistas. Tal insistencia es, en sí misma, una manipulación política que potencia una visión de la realidad y margina a los que no están de acuerdo con ella. El apelar a la

7 David J. A. Clines, “Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You When You Read It?” *Jian Dao* 1 (1994): 3-27.

8 Por ejemplo, Cheryl Exum and David J. A. Clines, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993); David Seeley, *Deconstructing the New Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1994); Stephen D. Moore, Mark and Luke in *Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write* (New Haven: Yale University Press, 1992); Francis Watson, ed., *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?* (London: SCM Press, 1993).

unidad no es más que un pretexto para justificar la hegemonía. Lo que deberíamos hacer en realidad es reinstaurar el valor de la diferencia.⁹

Todo esto presupone que el Dios de la Biblia no existe, o que si existe no se inclina a exigir que los que han sido hechos a su imagen vivan de una determinada manera, y no de otra. La confianza en uno mismo con la que se comunica el valor de la “diferencia” no cualificada es, curiosamente, asombrosamente ingenua. Pero este tipo de interpretación ya es muy común.

Falacias históricas

1. Reconstrucción histórica incontrolada

La falacia está en pensar que la reconstrucción especulativa de la historia de los judíos y cristianos del siglo primero debería tener mucho peso en la exégesis de los documentos del Nuevo Testamento. Un grupo bastante grande de estudiosos del Nuevo Testamento ha trazado una red de trayectorias teológicas para explicar cómo ha cambiado la iglesia de forma de pensar, década tras década y de un lugar a otro. La iglesia fue una vez “entusiasta” y carismática, después se metió en el “catolicismo primitivo” con sus estructuras, sus jerarquías, fórmulas y credos. Ansiaba el momento inminente del regreso de Cristo, y ante su ausencia continuada se vio forzada a construir una teoría sobre el retraso de la segunda venida y prepararse para una larga espera. Empezó en un contexto judío llamando a Jesús el Mesías, y terminó en un contexto gentil llamándole Señor y otorgándole deidad.

Hay suficiente verdad en esta reconstrucción como para que no pueda ser rechazada sin más. El libro de Hechos mismo demuestra cómo la iglesia que luchaba con el sitio de los gentiles dentro de la joven comunidad mesiánica, se enfrentó al problema de la relación entre la ley mosaica y el evangelio de gracia en Cristo Jesús, y aprendió a adaptar su presentación de la buena nueva en nuevos contextos. No obstante, la reconstrucción de la historia de la iglesia que mantienen muchos estudiosos de la Biblia va más allá y concluye, por ejemplo, que las referencias a los ancianos en Hechos y en las Pastorales prueban que esos documentos son tardíos, porque los ancianos pertenecen al periodo de la “primitiva iglesia católica”. Una y otra vez los documentos del Nuevo

9 Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991).

Testamento son estrujados hasta hacerlos entrar dentro de esta historia reconstruida y son valorados de acuerdo a ello.

El problema es que casi no sabemos nada de la historia de la iglesia primitiva durante sus primeras cinco o seis décadas, a excepción de lo que conocemos por los documentos del Nuevo Testamento. Seguramente nos podemos permitir algo de reconstrucción especulativa sobre el curso de la historia si intentamos rellenar algunas de las lagunas dejadas por la insuficiencia de pruebas; pero es metodológicamente indefendible utilizar esas especulaciones para minar gran parte de la única evidencia que tenemos. Si un estudioso siente que parte de esa evidencia no es de fiar o es engañosa, los cánones de estudio le ofrecen la oportunidad de argumentar en contra de esa evidencia; pero es una falacia pensar que las reconstrucciones especulativas tengan fuerza alguna para destruir la evidencia. Es mucho más inteligente que el estudioso que rebate alguna evidencia argumente lo mejor posible ese juicio y después admita que no sabe lo que realmente sucedió en aquel periodo de tiempo, o incluso aventure alguna especulación curiosa sobre lo que pasó, en lugar de intentar utilizar la especulación como punto contundente para eliminar la evidencia.

Este problema es tan endémico entre los estudiosos del Nuevo Testamento, que muchas de las divisiones entre conservadores y liberales tienen su origen en esa falacia metodológica. No veo posibilidad de un avance sustancial a menos que se trate directamente este problema.

Lo que es peor, esta reconstrucción histórica descontrolada a menudo va ligada a los enfoques más extravagantes, formando así una crítica que produce obras doblemente descontroladas.¹⁰ Por citar solo un ejemplo, en su tratamiento sobre la parábola de las diez vírgenes (Mateo 25:1-13) Rudolf Bultmann hace unas cuantas observaciones preliminares y después comenta: “Ya no es posible decidir si existe una similitud original. Su contenido—el retraso de la segunda venida—también revela una formulación secundaria”.¹¹ Por tanto, el menos defendible de los elementos de la crítica de las formas se combina con la más especulativa recons-

10 He resumido algunos de los puntos débiles de la crítica de las formas y de la redacción como se suele practicar en los estudios contemporáneos del Nuevo Testamento en “Redaction Criticism: On the Use and Abuse of a Literary Tool”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119-42, 376-81.

11 Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper and Row, 1963), 176. Este libro presume de combinaciones como ésta en casi cada página.

trucción histórica para formar juicios críticos totalmente carentes de evidencia sustantiva.

2. *Falacias causales*

Las falacias causales son explicaciones erróneas de las causas de los sucesos. Fischer enumera unas cuantas,¹² como *post hoc, propter hoc*: “la idea errónea de que si un suceso B sucedió después de un suceso A, sucedió debido al suceso A”;¹³ *cum hoc, propter hoc*, que “confunde correlación con causa”;¹⁴ *pro hoc, propter hoc*, “poner el efecto antes que la causa”;¹⁵ la falacia reductiva, que “reduce la complejidad a simplicidad, o la diversidad a uniformidad en las explicaciones causales”;¹⁶ la falacia de la razón como causa, que “confunde una causa con una orden lógica, o viceversa”;¹⁷ y la falacia de la responsabilidad como causa, que “confunde un problema de ética con un problema de agente de manera que falsifica ambos”.¹⁸

No es difícil encontrar ejemplos de estas y otras falacias en los escritos de los estudiosos del Nuevo Testamento. Dando por hecho que Edwin M. Yamauchi y otros tienen razón al argumentar que no existe una buena evidencia de gnosticismo maduro en el periodo pre-cristiano,¹⁹ es difícil resistirse a la conclusión de que una gran parte de las conexiones trazadas por los estudiosos (en especial las de la “escuela de la historia de las religiones”) que creen que el cristianismo es una rama del gnosticismo no son más que ejemplos de *pro hoc, propter hoc*, el peor tipo de falacia causal. Por supuesto, una interpretación más benevolente de sus opiniones señalaría que aquellos que las sostienen creen que el gnosticismo es en realidad pre-cristiano, y por lo tanto sus conexiones no son ejemplos de la falacia *pro hoc, propter hoc*. Aun así, muchas de esas conexiones

12 Fischer, *Historians' Fallacies*, 164-82.

13 Ibid., 166.

14 Ibid., 167.

15 Ibid., 169.

16 Ibid., 172.

17 Ibid., 180.

18 Ibid., 182.

19 Ver especialmente Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1983), y su excelente crítica de James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper and Row, 1978) en “Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?” *Church History* 48 (1979): 129-41.

caen en la falacia del *post hoc, propter hoc* hasta que se hayan establecido rigurosamente las conexiones.

Un ejemplo de *cum hoc, propter hoc* que se produce con frecuencia en las predicaciones evangélicas es el siguiente: Pablo al dirigirse a los atenienses (Hechos 17:22-31) se equivocó al intentar acercarse a sus oyentes filosóficamente en lugar de bíblicamente, y su propio reconocimiento de su error aparece en 1 Corintios, donde señala que en Corinto, su siguiente parada después de Atenas, se propuso no saber entre ellos cosa alguna sino a Jesucristo, y a este crucificado (1 Corintios 2:2). Esta exégesis no entiende nada bien el discurso dado en el areópago y el motivo de Lucas al relatarlo; pero además conecta informaciones de dos documentos separados y, sin pruebas, afirma que hay una relación causal: como Pablo supuestamente fracasó totalmente en Atenas, resolvió volver a hacer las cosas como antes. De hecho, hay una correlación geográfica y temporal (Pablo sí viajó a Corinto desde Atenas), pero no hay ningún tipo de evidencia para extraer una conclusión causal.

3. Falacias motivacionales

Una vez más es Fischer el que mejor ejemplifica esto.²⁰ Las falacias motivacionales podrían considerarse un subconjunto de las falacias causales: “La explicación motivacional podría entenderse como una clase especial de explicación causal en la que el efecto es un acto inteligente y la causa es el pensamiento que hay tras él. También se podría concebir en términos no causales, como un paradigma de patrón de comportamiento”.²¹

No enumeraré una serie de falacias de este tipo. Todas tienen que ver con explicar cierta evolución histórica basándose en unas elecciones y preferencias específicas. En el peor de los casos, es un intento de psicoanalizar a uno o más participantes de un suceso pasado sin tener acceso al paciente; es más, sin tener acceso más que a datos fragmentarios del suceso.

Hoy día, la mayor proporción de falacias motivacionales se ven en algunos estudiosos que emplean una crítica de la redacción radical del Nuevo Testamento. Todo cambio en la redacción debe hacerse por una *razón*; se gasta mucha energía creativa proporcionando este tipo de razones. Son muy difíciles de rebatir; pero aparte de esos casos donde el texto mismo proporciona pruebas enriquecedoras y sin ambigüedad, rara vez son algo

20 Fischer, *Historians' Fallacies*, 187-215.

21 Ibid., 187.

más que meras especulaciones. Por ejemplo, como Robert H. Gundry mantiene que la narración del nacimiento que hace Mateo depende de la de Lucas, él cree que debe explicar cada cambio. Los reyes magos conocen a Jesús en una casa (2:11-12), no en un establo, porque un establo “no es el lugar adecuado para que unos magos distinguidos [que de todas formas Gundry no cree que sean personajes históricos] ofrezcan caros regalos a un rey”.²² En otras palabras, Gundry simplemente afirma que la razón por la que Mateo cambió “casa” por “pesebre” fue para acomodar un motivo teológico. Gundry claro está no tiene un acceso directo a la mente de Mateo, solo tiene acceso al texto de su evangelio. Sin embargo, está preparado para dilucidar la razón de Mateo, sus motivos, para este cambio, y para literalmente miles de casos más basándose únicamente en cierta teoría crítica de la redacción. No soy muy optimista sobre los resultados.²³

4. *Paralelismomanía conceptual*

Este es el concepto homólogo de la paralelismomanía verbal de la que ya hablé en el capítulo 1. Moisés Silva enumera algunos ejemplos del libro de Edith Hamilton sobre la cultura griega.²⁴ Ella describe la tragedia de Sófocles con las palabras: “He aquí, vengo Dios, para hacer tu voluntad” (Hebreos 10:7, citando Salmos 40:6-8, LXX); y Efesios 6:12 (“porque no tenemos lucha contra sangre y carne”) se convierte en sus manos en una ilustración del hecho de que los conflictos humanos más divisivos son los llevados a cabo “por una parte de la verdad para la supresión de la otra parte”.²⁵

La paralelismomanía conceptual es particularmente atractiva para los que se han especializado en una disciplina particular (Psicología, Sociología, alguna área de la Historia, Filosofía, Educación) pero que no tienen más que un conocimiento de escuela dominical sobre las Escrituras. Muchos de los especialistas que caen en estas falacias son creyentes devotos que quieren relacionar la Biblia con su disciplina. Creen tener una mejor comprensión de las Escrituras de la que en realidad tienen; y el resultado con frecuencia son tonterías garrafales.

22 Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 31.

23 Ver la crítica del comentario de Gundry en *Trinity Journal* 3 (1982): 71-91.

24 Moisés Silva, “The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 157.

25 Edith Hamilton, *The Greek Way* (1930; New York: Avon, 1973), 187, 247.

5



REFLEXIONES FINALES

En este punto no me propongo seguir haciendo más listas de falacias, sino preparar el arranque de futuras discusiones enumerando brevemente algunas áreas donde más oportunidades de falacias se encuentran agazapadas esperando atrapar al incauto. No intento hacer una lista exhaustiva, sino meramente sugestiva.

Oportunidades para más falacias

1. Problemas relacionados con el género literario

Hay muchos. Nuestra moderna definición de “parábola” o de “alegoría” puede que ya no sea la misma que tenían los antiguos escritores. La nueva hermenéutica ha establecido mucha de su teoría estudiando parábolas, que en manos de Jesús a menudo estaban destinadas a impactar e “interpretar” al oyente mismo, tanto como para que fuesen interpretadas por el oyente; pero las teorías funcionan peor en una epístola o en un discurso. ¿Cómo podemos plantear nuestras cuestiones sobre el género según el género que estamos estudiando? Muchos estudios en esta área tienen problemas a la hora de equilibrar con imparcialidad las continuidades y *discontinuidades* cuando comparan dos obras literarias.

Uno de los errores más comunes cometidos por los predicadores en el área de los géneros literarios se produce al hablar de Proverbios. Un proverbio no es una promesa ni una ley. Si se trata de esa manera, puede resultar muy desalentador para algunos creyentes cuando las cosas no parecen funcionar como la “promesa” sugiere.

Quizá la manera más fácil de expresar la idea es comparando dos proverbios que van uno al lado del otro. “Nunca respondas al necio de acuerdo con su necesidad”, dice Proverbios 26:4. El siguiente versículo añade: “Responde al necio como merece su necesidad”. La segunda parte de cada uno de estos versículos resuelve esta extraña conjunción.

Nunca respondas al necio de acuerdo con su necesidad, para que no seas tú también como él (26:4).

Responde al necio como merece su necesidad, para que no se tenga por sabio en su propia opinión (26:5).

Un lector serio tendrá que preguntarse cuándo es mejor seguir el consejo de un versículo o de otro. La cuestión plantea una reflexión sobre la segunda línea del versículo: ¿Mi respuesta “necia” me bajará al nivel del otro? (26:4), o estará pinchando las pretensiones del otro y advirtiéndole de su forma de actuar? (26:5) ¿Cómo puedo saberlo?

En otras palabras, los proverbios a menudo exigen meditación, una reflexión perspicaz sobre las circunstancias a las que es aplicable el proverbio, un reconocimiento de que el proverbio nos proporciona la sabiduría divina para vivir bajo el temor de Dios, en lugar de promesas unívocas simplistas o cosas parecidas.

De forma similar, el intérprete cuidadoso trabajará según la manera en que realmente funcionen la poesía hebrea, la apocalíptica, los pasajes históricos, los evangelios, los lamentos y muchas otras formas; cómo transmiten significado y verdad; cómo dan ánimo o instrucción o advertencia, etc.

2. Problemas relacionados con el uso que el Nuevo Testamento hace del Antiguo

Esto incluye la naturaleza de la autoridad del Antiguo Testamento cuando la conexión es tipológica, el peligro de una apelación puramente fideísta en los pasajes difíciles, la cuestión de si (y cuándo) se pretende que la cita del Antiguo Testamento traiga consigo el contexto, y mucho más. Estos problemas invitan a falacias de distintos tipos.

3. Argumentos basados en el silencio

Un crítico de la obra de James B. Hurley sobre el papel del hombre y de la mujer lo criticaba severamente por no tomar en consideración adecuadamente los silencios de Jesús en cuanto a las limitaciones de la mujer.¹ Los estudiosos suelen reconocer que los argumentos basados en el silencio son débiles; pero son más fuertes si se puede plantear la idea de que en cualquier contexto particular podríamos esperar más comentarios del hablante o del narrador. Mi propósito no es arbitrar esta disputa particular, sino señalar las distintas falacias que pueden ir unidas tanto a los argumentos basados en el silencio como a la construcción de contextos utilizados para dar algún tipo de fuerza a los argumentos basados en el silencio.

4. Problemas relacionados con la yuxtaposición de textos

Algunos de estos salen a la superficie cuando consideramos los efectos arianos por vincular Juan 10:30 (“El Padre y yo somos uno”, NVI) y Juan 17:20-23 (“Ruego... para que todos sean uno. Padre, así como tú estás en mí y yo en ti,” NVI). ¿Qué les da derecho a los intérpretes a vincular ciertos versículos y no otros? La cuestión aquí es que tal vinculación, al final, produce unas coordenadas que afectan a la interpretación de otros textos. Puede que haya falacias conectadas no solo con la manera de interpretar los versículos individuales, sino también con la manera de vincular varios pasajes, y también con la manera en que tal vinculación afecta a la interpretación del siguiente versículo a estudiar.

Por ejemplo, es difícil resistirse a concluir que el tratamiento que hace George W. Knight de 1 Corintios 14:33b-38, respecto al silencio de las mujeres en las iglesias, requiere que los lectores de Corintios hayan leído ya 1 Timoteo 2:11-15, que según cualquier cronología no había sido escrito todavía; porque Knight mismo, reconociendo que a la luz de 1 Corintios 11:5 el silencio al que se hace referencia en 1 Corintios 14:34 no puede ser absoluto, apela a 1 Timoteo 2:11-15 para encontrar los límites adecuados a la prohibición.² Otros enfoques son posibles; pero, en cualquier caso, se necesita una razón lógica para esta yuxtaposición

1 Linda Merandante, escribiendo sobre James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), en *TSF Bull* 6 (Enero-Febrero 1983): 21-22.

2 George W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker, 1977), 36-40.

particular (o cualquier otra) de textos sobre los que se hacen depender tantas cosas.

No propongo ofrecer soluciones metodológicas provisionales para estos problemas; pero queda bastante claro que muchas de las disputas del cristianismo, ya sean debates históricos sobre la relación entre la soberanía de Dios y la responsabilidad del hombre o el más reciente foco de interés puesto en las relaciones entre hombres y mujeres en la iglesia cristiana, giran en torno a inconsistencias, errores y falacias en esta área. Los tipos de falacias implicadas muy a menudo son del tipo que ya hemos tratado en este libro; la aplicación de lo que hemos aprendido a los problemas de construir una teología bíblica consistente nos llevaría a nuevos giros de pensamiento que van más allá del alcance de este libro. Desde luego es necesario trabajar mucho más en esta área.

5. Problemas relacionados con los argumentos estadísticos

Muchos juicios exegéticos se producen en parte por decisiones de crítica de redacción que dependen de números; la frecuencia con que cierta palabra o frase aparece en un corpus especial, si esto aparece en material de redacción no ambiguo o en otra parte, etc.

Pero hay muchas falacias metodológicas conectadas con argumentos estadísticos, falacias de las cuales los estudiosos del Nuevo Testamento solo son vagamente conscientes. Por ejemplo, muchas decisiones en torno a la redacción se basan en cálculos de palabras que aparecen solo cuatro o cinco veces. Estadísticamente se puede demostrar que la posibilidad de error en tales juicios es del 50, 70, 80 por ciento, o más. Es más, las estadísticas sobre la frecuencia de las palabras se calculan normalmente basándose en las hipótesis nulas. Este modelo estadístico calcula la probabilidad que tienen de aparecer algunas palabras respecto de otras sacadas al azar. Pero los escritores no escogen las palabras de esa manera. Puede que haya razones convincentes de contexto o de temática para que ciertas palabras sean escogidas en un contexto y no en otro.

Lo que es más serio, se han hecho muy pocos estudios en literatura comparativa como para saber si existen patrones estándar de variabilidad en los escritos de un mismo autor. Si se hiciesen más estudios de ese tipo (y lo ideal es que se hicieran miles), podríamos dejar de depender de las hipótesis nulas.

Una vez más, la mayoría de los juicios en la crítica de la redacción tratan las palabras, frases y a veces los pasajes “redaccionales” en los que están incrustados como añadidos posteriores o como referencias a

material no histórico. Pero nunca se han hecho pruebas estadísticas para determinar la frecuencia con que otros escritores (por ejemplo, Josefo) utilizan sus propias palabras y las combinan con fuentes a su disposición para relacionar asuntos que son históricos. Desafortunadamente carecemos de este tipo de estudios comparativos.

6. El auge del estructuralismo³

Una nueva generación de falacias se está empezando a crear al aplicar esta disciplina relativamente nueva a los estudios bíblicos.

7. Problemas para distinguir lo figurativo y lo literal

Es bastante común encontrar interpretaciones que confunden lo literal con lo figurativo, o viceversa. La teología de algunas sectas *depende* de esas malas interpretaciones. James W. Sire señala que la Ciencia Cristiana ofrece interpretaciones figurativas de multitud de palabras bíblicas sin ofrecer justificación exegética (por ejemplo, “paloma” es un símbolo de ciencia, pureza y paz divinas; “tarde” simboliza “ejemplos de pensamiento mortal; el cansancio de la mente mortal; puntos de vista oscurecidos; paz y descanso”), y el mormonismo ofrece una interpretación literal de muchos usos de palabras aparentemente figurativos (por ejemplo, Dios debe de tener cuerpo porque el texto habla del fuerte brazo de Dios).⁴ Pero ¿cuáles son los principios que controlan cómo determinar las distinciones figurativas y literales? Un buen lugar para empezar sería el estudio del libro de G. B. Caird;⁵ pero, en cualquier caso, el problema ofrece otro campo fértil para las falacias exegéticas.

Unir las piezas

En esta obra hemos tratado necesariamente las falacias de forma gradual; pero a la hora de realizar una exégesis, algunos pasajes, por su propia complejidad, provocan la aparición de múltiples falacias al mismo tiempo; de la misma manera que la ley fomenta el pecado. Estoy pensando

3 Para una introducción sencilla a lo que significa el “estructuralismo” acudir a J. P. Louw, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress; Chico, Calif.: Scholars Press, 1982), 91-158. Para una bibliografía más detallada de las discusiones estandar, ver D. A. Carson, “Hermeneutics”, *Themelios* 5/2 (Enero 1980): 12-20.

4 James W. Sire, *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1980), 66-70.

5 G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980).

do en pasajes como Salmo 110; Isaías 52:13-53:12; Mateo 16:13-23; Efesios 5:21-30; y Apocalipsis 20:1-6.

Luego, por encima de las falacias estrictamente exegéticas, nos enfrentamos a peligros nuevos cuando tratamos de aplicar a nuestras vidas el significado que hemos descubierto en el texto; o sea, cuando preguntamos cómo se va a utilizar la Biblia.⁶ ¿Podemos entender cualquier narrativa de forma paradigmática? ¿Las interpretaciones de pasajes particulares deben relacionarse con el programa total de la redención? De forma más práctica, ¿el lavado de pies es una institución que la iglesia debe practicar? Identificar y evitar falacias relacionadas con tales cuestiones exigiría un libro bastante distinto a este.

Pero no quisiera terminar con una nota tan negativa. Existe el peligro de que los lectores concluyan la lectura detenida de este pequeño libro esclavizados por el temor a ser inadecuados para la tarea de la exégesis. Dudar un poco de uno mismo no viene mal e incluso puede hacer mucho bien. Podemos estar más abiertos a aprender y a corregir nuestros errores. Pero dudar demasiado nos encadena y nos reprime haciendo que seamos tan conscientes de los métodos, que podemos pasar por alto la verdad misma.

No tengo una respuesta fácil para este dilema. Pero no nos alejaremos mucho del camino correcto si nos acercamos a la Biblia con una mente humilde y después decidimos concentrarnos en las verdades primordiales. Gradualmente iremos mejorando nuestras habilidades exegéticas con el estudio imparcial y una determinación reverente de ser como el obrero “que interpreta rectamente la palabra de verdad” (2 Timoteo 2:15, NVI).

6 Ver David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975).

ÍNDICE DE TEMAS

- Afirmaciones falsas, 122-123
- Aforismo, 131
- Agendas sociales y falacias exegéticas, 134
- Anacronismo, semántico, 39-41
- Análisis componencial, 53-56
- Análisis gramatical, 72
- Analogía, inadecuada, 126-127
- Antiguo Testamento, uso de en el Nuevo Testamento, 142
- Apelar a las emociones, 112
- Apelar de forma simplista a la autoridad, 128
- Apódosis, 84-85
- Argumentación equívoca, 124-126
- Artículo, definido, griego, 85-90

- Campo semántico ampliado, adopción injustificada del, 66-67
- Causales, falacias, 137
- Condicionales, 83-85
- Contexto, 38, 62, 70; de las palabras griegas en el tiempo aoristo, 75
- Contextualización, 26
- Cópula, uso de la, 63-66: atributos en la, 64-66; causa en la, 64; cumplimiento en la, 66; identidad en la, 63-66; en parecido en la, 64
- Cosmovisión, falacia de la, 108-110
- Crítica de las formas, 136-137
- Crítica de la redacción, 139, 144
- Colwell, regla de, 88-90
- Cruces interpretum*, 126
- Cum hoc, propter hoc*, 137-138

- Denotación, 68-69
- Desestimación arrogante, 124
- Discernimiento espiritual, 22
- Distanciamiento, 29-30, 109, 131
- Disyunción: falsa, 96-98; semántica, 61-62; sujeto/objeto, 130

- Endiadis, 48
- Entropía, en el lenguaje, 72
- Equivalencia, 50, 53
- “*Es obvio*”, abuso de la expresión, 127-128
- Escrituras: autoridad de, 23; tener en gran consideración las, 26, 134; fiabilidad de, 27
- Especificar demasiado, 120
- Espíritu santo, y exégesis, 22, 32
- Estadísticas, argumento de las, 144-145
- Estructuralismo, 145
- Estudio de las palabras: amplitud del, 69; paradigmático, 69
- Estudios literarios, 26
- Etimología, 34. *Ver también*, estudio de la palabra y Palabras, 59-61
- Evidencia, uso selectivo y perjudicial de la, 99-100
- Exégesis: conflictiva, 23-26; crítica, 23-24; y hermenéutica, 31; papel de los maestros en la, 26

- Falacia baconiana, 110
- Falacia de la raíz, 34-39
- Falacias exegéticas: peligro de estudiar las, 28-30; importancia de las, 21-28; frecuencia de, 21-22
- Generalización, injustificada, 114-121
- Género literario, 141-142
- Gramática, 26
- GRAMCORD, 79, 89, 91
- Granville Sharp regla de, 86
- Griego helenístico. *Ver* Griego, Nuevo Testamento
- Griego, Nuevo Testamento, 39, 72: y griego clásico, 41-43, 72; flexibilidad del, 72; y equivalentes hebreos, 67-68; uso ostentoso del, 70.; tiempos en el, 73-83

- Hapax legomena*, 39
 Hermenéutica “radical”, 132
 Hermenéutica, 26, 31
 Hilo narrativo, de la Biblia, 133-134
- Imprecisión y verdad, 111-112
 Inferencias negativas, 107-108
 Interpretación literal, 145
- Lengua y pensamiento hebreo, 50
 Lenguaje ambiguo, 125
 Lenguaje figurativo, 145
 Lenguas semíticas y contexto, 67-68
 Lingüística, 26
 Lógica, naturaleza y universalidad de la, 93-96
- Material contextual, 47-49
 Medio excluido, ley de, 96
 “Mente griega”, 50
 “Mente hebrea”, 50
 Metáforas, 63-64
 Método alegórico, 96
 Motivación, falacias de la, 138-139
- Negativismo, 28
Non sequitur, 123
 Nueva hermenéutica, 130-135
- Obsolescencia, semántica, 41-43
 Opciones abiertas, 125-126
- Palabras: componentes de las, 38;
 contexto de, 38-39; estudio diacrónico
 de, 39; amplitud léxica de, 38;
 relacionado con el significado, 38;
 amplitud semántica de, 38, 62-63
 Paralelismomanía: conceptual, 139;
 verbal, 49-50
 Peculiaridades dentro de un corpus,
 descuido de, 68-70
- Perífrasis, 68, 130
 Planteamiento de preguntas, 110-111
 Polisemia, 130-131
 Preguntas retóricas, 67, 124-126
Pro hoc, propter hoc, 137
 Prótasis, 83-85
- Reconstrucción histórica, 135-137
 Relaciones hiponímicas, 54
 Restricción, del campo semántico,
 62-66
- Salto asociativos injustificados,
 121-122
 Septuaginta, 67-68
 Significado referencial, 55-56
 Significado técnico, 51-53
 Significados desconocidos o
 improbables, 43-48
 Silencio, argumento del, 143
 Silogismo, 100-107
 Sinonimia. *Ver* Sinónimos
 Sinónimos, 53-58
 Subjuntivo deliberativo, 79-80
 Suposiciones, falsas, 51-53
- Tecnología informática, 26
Terminus technicus. *Ver* Significado
 técnico
 Tiempos, en el idioma griego, 73-81.;
 relaciones de, 90
 Transferencia completa ilegítima, 59 *Ver*
también Campo semántico expandido,
 66-67
- Vinculación, del lenguaje y la
 mentalidad, 50-51
 Voz media, 81-82
- Yuxtaposición de textos, 143-144

ÍNDICE DE AUTORES

- Albright, W. F., 94
Archer, Gleason L., Jr, 122n46, 127
- Barclay, William, 35
Barr, James, 12, 27, 33n1, 36, 50n44
Barret, C. K. 108
Barth, C., 97n9
Bauer, 43
Bedale, S. 44,
Belleville, Linda L., 48
Bornkamm, G., 97n9
Bowman, T., 50n42
Boyer, James L., 83, 84, 91
Brand, Paul, 40n18
Brooks, James, A., 80n12, 87n19
Brown, Harold O. J., 125
Bruce, F. F., 126, 131, 133
Bruner, Frederick Dale, 52n48
Bultmann, Rudolf, 49, 50, 136
- Caird, G. B.; 33n1, 42n22, 63-65, 145
Calvin, John, 108n26
Carson, D. A., 44n29, 49n36, 53n52-53,
66n78-79, 87n22, 95n5, 105n21,
111n34, 113n36, 118n42, 127n57,
130n2, 132n4, 136n10, 139n24, 145n3
Castelli, Elizabeth A., 134, 135n9
Caton, Charles E., 69n39,
Chantry, Walter J., 114
Clark, Stephen B., 99n13, 114, 117, 118
Clines, David J. A., 134n7-8
Colwell, E. C., 88-90
Conzelmann, Hans, 124
Cranfield, C. E. B., 44
- Dahms, John V., 37n13, 94, 95
Dewey, Ed, 89
Dodd, C. H., 49
Downs, Perry G., 60n66
Drane, John W., 111n33
Dulles, Avery, 128
- Exum, J. Cheryl, 134n8
Fanning, Buist, 73n2
Fee, Gordon D., 105n21
Fischer, David Hackett, 27, 110, 111, 129,
137, 138
Fitzmyer, Joseph A., 44n26
France, R. T., 49n39
- Gaebelein, Frank E., 49n37, 38n15,
127n57
Geisler, Norman L., 51n46, 94
Gibson, Arthur, 33n1, 50, 54, 69n87, 94
Goetchius, E. V. N., 90n27
Grassmick, John D., 96
Groome, Thomas H., 60, 61, 123
Grudem, Wayne A., 43n25, 47n31, 99n13,
111, 113
Gundry, Robert H., 28n6, 139
- Hamilton, Edith, 139
Hare, D. R. A., 52n51
Harrington, D. J., 52n51
Harris, Murray J., 88n24
Hatch, Edwin, 67
Headlam, Arthur C., 76n7
Held, H. J., 97
Hendriksen, William, 58, 59
Hodges, Zane C., 97, 98, 105, 106, 133
Hoeldtke, Clyde, 61n68
Hofmann, J. B., 35
Hollenweger, Walter J., 52n47
Homero, 35
Horton, Michael Scott, 113n36
Hueghes, Philip Edgcumbe, 76
Hurley, James B., 44n27, 47n31, 61n69,
99n13, 143
- Jerónimo, 37
Johnston, Robert K., 24
Joly, Robert, 57, 58n62-63
Josefo, 145

- Kaiser, Walter C., Jr., 44, 46
 Kelsey, David H., 146n6
 Kilgore, William J., 94n1
 Knight, George W. III, 143
 Kysar, Robert, 49

 Lake, Donald, M., 126, 127
 Leitch, James, W., 124n50
 Lenski, R. C. H., 62, 86, 105
 Louw, J. P. 33n1, 35, 36, 68n85, 145n3
 Lyons, John, 54n58

 MacRae, George W., 124n50
 Malherbe, A. J., 34n2
 Mare, W. Harold, 83n15
 Marshall, I. Howard, 34n4, 90, 130n2
 Martin, Ralph, 33n1, 53n53, 94n2
 McComiskey, Thomas E., 69n88
 McGaughy, Lane C., 90
 McKay, Kenneth L., 73n2, 76n4
 McKim, Donald, 95
 Merandante, Linda, 143n1
 Mickelsen, Alvera, 43-44
 Mickelsen, Berkeley, 43-44
 Miller, Paul, 91
 Miranda, José, 125
 Moo, Douglas J., 44n29, 76n7, 100
 Moody, Dale, 37n13
 Moore, Stephen D., 134n8
 Morris, Leon, 35, 47, 57n60, 96
 Moulton, James Hope, 81n13, 89n26
 Murray, Iain, 52n50

 Nash, Ronald, 104n19
 Nida, Eugene A., 33n1, 38n14, 55n59
 Nix, William E., 51n46

 Odeberg, Hugo, 47, 48n32
 Payne, Philip B., 100
 Pinnock, Clark, 126n54
 Piper, John, 133
 Porter, Stanley E., 73n2, 85n17
 Przybylski, Benno, 68

 Räisänen, Heikki, 76
 Ramm, Bernard, 22n1
 Richards, Lawrence O., 61, 113-115

 Robertson, A. T., 35, 80n12, 87n20
 Robinson, J. Armitage, 72
 Robinson, James M., 137n19
 Rogers, Jack B., 95
 Rydbeck, Lars, 90n29
 Ryle, Gilbert, 69

 Sanday, William, 76n7
 Sanders, J. T., 53-55, 102n17, 103-104
 Sandmel, Samuel, 49
 Satchitananda, Swami, 109
 Seeley, David, 134n8
 Sharp, Granville, 86-88
 Silva, Moisés, 12, 33n1, 39, 50, 55n59, 66, 67, 69n87, 139
 Sire, James W., 109, 120, 145
 Smith, Charles R., 76-78, 106
 Söderblom, Nathan, 34
 Stagg, Frank, 74-77
 Steinmetz, David C., 98, 99, 112
 Stibbs, Alan, 41n19

 Taber, Charles R., 33n1
 Terry, Milton S., 63n72
 Thiselton, Anthony C., 34, 130n2
 Toon, Peter, 53n53
 Toussaint, Stanley D., 81n14
 Trench, R. C., 35, 41n20
 Trites, Alison A., 42n22
 Turner, Nigel, 67, 89n26

 Ullmann, Stephen, 33n1, 39n15, 41n21, 54n58
 Van Veen, J. M., 34n2
 Von Balthasar, Hans Urs, 104

 Walker, Rolf, 52n51
 Watson, Francis, 134n8
 Wenham, David, 49n39
 Winbery, Carlton L., 80n12, 87n19
 Woodbridge, John D., 95n5, 111n34, 136n10, 139n24
 Wuest, Kenneth S., 122, 123
 Yamauchi, Edwin M., 137
 Yancey, Philip, 40n18

 Zerwick, Maximilian, 87n20, 97n10

ÍNDICE DE ESCRITURAS

Génesis	2:11-12, 139	Marcos	5:47, 60
2:20b-24, 46	3:11, 52n49	1:8, 52n49	10:30, 143
25:1-2, 37	4:15, 53	1:11, 75	11:26, 60
	5:1, 48, 49	3:24-25, 84	13:19, 60
Levítico	5:3, 127	6:24, 80	14:6, 106
18:5, 126	5:8, 109	10:17-27, 114	14:6b, 105
	5:17-20, 66	10:18, 64	15:4, 62n71
2 Samuel	5:20, 68	10:38, 82	15:14, 61
13 (LXX), 37	6:6, 74	12:14, 80	17:11, 62
13:15 (LXX), 38	6:32, 53		17:20-23, 143
	7:12, 66	Lucas	17:21, 60
Salmos	7:21-23, 118	2:5, 82	20:21, 122
22:20 (21:21, LXX), 37	10:5, 53	3:16 52n49	20:28, 66
25:16 (24:16, LXX), 37n13	10:18, 53	6:17, 48, 49	21:3, 122, 131
40:6-8 (LXX), 139	11:11-13, 66	6:20, 127	21:15-17, 57, 58, 59
110, 146	12:18, 53	7:12, 37n13	
	12:21, 53	8:24, 82	Hechos
Proverbios	12:27, 83	8:42, 37n13	Libro de, 135
26:4, 148	16:1, 87, 88	9:38, 37n13	2:16, 66
26:5, 148	16:6, 87, 88	10:7, 85	2:17, 99
	16:11, 88	20:13, 80	6:1-6, 100, 101
Cantar de los cantares	16:12, 88	22:47, 58	7:38, 66
Libro de, 134	16:13-20, 133		17:18, 87
	16:13-23, 146	Juan	17:22-31, 138
Isaías	18:13, 85	1:1, 63n73, 65, 66, 88, 89	18:9-10, 120n43
52:13-53:12, 146	20:16, 68	1:1-18, 49	20, 119
	20:19, 53	1:33, 52n49	21:9, 99
Jeremías	20:25, 53	3:3, 48	21:32, 82
1:5, 120	21:43, 53	3:5, 47, 48	23:7, 87, 88
	22:14, 68	3:6, 48	
Ezequiel	24:9, 53	3:6b, 48	Romanos
36:25-27, 48	24:14, 53	3:7, 48	1:16, 39, 40
	24:24, 118, 120	3:10, 48	3:21, 44
Mateo	25:1-13, 136	3:11-21, 105	3:21-26, 41
1:21, 107n25	25:32, 53	3:16, 37n13, 105	3:24, 41
	26:46, 82	3:17, 105	3:27, 76
	27:5, 82	3:35, 38	5:6-9, 41
	28:18, 61, 121, 122	4:50, 60	5:12, 74, 75
	28:18-20, 52	5:20, 38	6:15, 81
	28:19, 52, 53		7:7, 64

8:6, 64
10:9, 102, 103,
107n25
10:9-10, 102, 104
12:1, 74

1 Corintios

1:2, 51
2:2, 138
3, 104
3:21ss, 104
4:1, 35
4:6, 121
5:7, 74, 75
6:12, 45
7:1-2, 45
7:18, 117, 118
7:19, 118
7:21a, 118
7:21b, 118
7:40b, 46
9:19-23, 118n42
11:1, 134
11:2-15, 100
11:2-16, 43, 44, 46,
99
11:3, 44n26
11:4-6, 124
11:5, 143
11:8-9, 46
11:16, 46
12:3, 107
12:13, 52
13:8, 81
13:8-10, 82
13:10, 82
14:33-36, 100
14:33a, 45
14:33b, 45, 46
14:33b-36, 98
14:33b-38, 143
14:34, 143
14:34-35, 44
14:36, 45
14:37-38, 46
15:12, 83

15:12-16, 83
15:13, 83
15:14, 83
15:15, 83
15:16, 83
15:17, 83
15:19, 83

2 Corintios

9:7, 40
11:24, 75
13:5, 108

Gálatas

Libro de, 119
2:11-14, 119
3:12, 126
3:28, 98
5:3, 117

Efesios

1:7, 41
1:18-20, 40
2:1-2, 75
5:21-30, 146
6:12, 139

Filipenses

2:6-11, 53
2:12, 74
2:12-13, 120n43
3:15b, 51
4:10-12, 121
4:13, 121

Colosenses

Libro de, 119

1 Tesalonicenses

Libro de, 119
4:13-18, 111

1 Timoteo

2:11-15, 47, 98, 100,
143

2:13, 46
3:11, 100
6:20, 94n3

2 Timoteo

1:15, 119
2:15, 146
4:10, 38

Hebreos

1:4, 76
3:1, 122
3:6b, 90
3:14, 90
10:7, 139
10:12, 75
11, 78
11:13, 75, 77
11:17, 37

Santiago

Libro de, 119
3:6, 64

1 Pedro

1:24, 75
3:7, 99
4:1, 83

2 Pedro

1:4, 109n29

1 Juan

1:6, 41
1:7, 40
2:3-5, 60
2:22, 107
2:24, 75
3:6, 60, 105, 106
3:9, 105
4, 112
4:2, 107
4:8, 123
5:21, 75

Judas

Libro de, 119

Apocalipsis

2-3, 119
2:13, 42
2:26, 88
3:19, 74
5:9, 41
7, 96
20:1-6, 146
20:4, 75
21:4, 121
22:17, 97

