

PARÁBOLAS Y PROTESTAS
Alegoría, historia y lectura del texto
 Carlos Jódar-Estrella

=====

SUMARIO

1. EL RECHAZO DE LA INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA DE LAS PARÁBOLAS || 1.1. Parábola contra alegoría || 1.2. Original contra transmisión || 1.3. Sencillez contra complicación || 2. LAS PROTESTAS EN LAS PARÁBOLAS || 2.1. El estupor de “los presentes” (Lc 19,25) || 2.2. La protesta de los obreros de la primera hora (Mt 20,10-16) || 2.2.1. Los personajes ante la protesta || 2.2.2. Lectura y aplicación || 2.3. La protesta del hijo mayor (Lc 15,25-32) || 2.3.1. La protesta: revelación y crisis || 2.3.2. Aplicación: alegoría, paradigma, símil

=====

Alegoría e interpretación alegórica son temas lo suficientemente amplios para llenar muchas páginas, aunque sólo fuera para describir el uso histórico de los términos o la relación de estos conceptos con otros como metáfora o símbolo (vid. Lausberg 1998: §§ 895-901; Mortara Garavelli 1997: 260-4 y bibliografía allí citada). Una primera delimitación del campo se puede hacer señalando que aquí nos ocuparemos de alegoría en el contexto de la interpretación de la Sagrada Escritura. Dentro de ese contexto, concretamente en las exposiciones de la historia de la exégesis bíblica, se presenta la interpretación alegórica como contrapuesta a la interpretación literal de la Biblia. El ejemplo clásico es el enfrentamiento entre las escuelas de Alejandría y Antioquía en la antigüedad cristiana:

«La escuela de Antioquia fue fundada por Luciano de Samosata (312) en directa oposición a los excesos y fantasías del método alegórico de Orígenes. Esta escuela concedía al texto una atención diligente, y guiaba a los discípulos a la interpretación literal y al estudio histórico y gramatical de la Escritura. Los eruditos de los dos centros de enseñanza eran plenamente conscientes del profundo desacuerdo y de la contradicción de fondo que contraponían sus respectivos métodos. En Antioquía, la investigación escriturística se fundaba en el sentido más directo. En cambio, en Cesarea o en Alejandría se proponía descubrir figuras de Cristo. Desde un lado se acusaba a la alegoría de arruinar el valor de la Biblia en cuanto relato del pasado y de disfrazarla de fábula mitológica. Desde el otro se consideraba “carnal” todo lo referido a la letra» (Quasten 1997: 386).

Esta dicotomía se puede poner en conexión con una primera definición genérica de interpretación alegórica como el proceso consistente en sugerir un significado secundario para un texto que, de suyo, ya tiene un significado aceptable a nivel literal (vid. Mortara Garavelli 1997: 264). Este tipo de acercamiento alegórico al texto se pone en práctica en dos situaciones hermenéuticas:

(1) Como respuesta interpretativa a aquellos textos contruidos para invitar a la búsqueda de un sentido secundario: un texto alegórico, pide una lectura alegórica. En estos casos el significado secundario suele ser más relevante que el literal, de modo que, aun a riesgo de complicar las cosas, se puede decir que el verdadero significado literal de un texto alegórico es el que se alcanza a través de la interpretación alegórica.

(2) Como proyecto global de asignación de un segundo significado a los textos bíblicos —sobre todo textos narrativos del Antiguo Testamento, pero no sólo—, en virtud de una serie de principios como son los siguientes:

- La unidad de Antiguo y Nuevo Testamento es parte esencial del designio divino de revelación en Cristo (cfr. 1Co 15,3-4 [κατὰ τὰς γραφάς]; *Credo Niceno-constantinopolitano*).
- Dios, en cuanto autor, se comunica en la Escritura, no sólo mediante palabras, sino también a través de los hechos relatados:

«El autor de la Sagrada Escritura es Dios, en cuyo poder está, no sólo disponer las palabras para construir un significado —lo cual es algo que un ser humano igualmente puede hacer—, sino también [construir un significado con] las mismas realidades [narradas]. Y por eso, mientras que en las demás ciencias las palabras tienen un significado, esta ciencia tiene como propio que las mismas realidades significadas por las palabras, significan a su vez otra cosa» (Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 1,10).

- No es de esperar que en la Sagrada Escritura haya pasajes superfluos o contradictorios. La alegoría es un camino de solución a pasajes que pudieran plantear problemas en este sentido.

De este modo, se podría explicar que la escuela de Antioquía tiende por principio a limitar la interpretación alegórica a la primera situación, mientras que la de Alejandría propende a dar un amplio espacio a la segunda. Sin embargo las fronteras no son tan definidas, ya que los antioquenos comparten los principios que fundamentan el proyecto alegórico global, aunque discutan hasta qué punto puede y debe llegar la extensión de ese método de interpretación:

«Es un lugar común en la historia de la exégesis decir que el literalismo antioqueno se oponía al alegorismo alejandrino. En la actualidad se matiza bastante tal afirmación, porque encontramos mucha alegoría entre los antioquenos, sobre todo en su predicación, del mismo modo que encontramos en Orígenes preocupación por el sentido literal» (Grech 1988: 470).

Se entiende que un intérprete antioqueno podría llegar admitir la lectura alegórica de un pasaje bíblico según criterios que no aplicaría a otro libro distinto la Biblia. Esto lleva a que, desde un punto de vista “contemporáneo”, los confines del empleo de la interpretación alegórica en ambas escuelas no siempre sean del todo nítidos.

Por tanto, si se quiere poner ambas escuelas en relación con las constantes de la historia de la interpretación bíblica, la tradicional referencia a la alegoría no resulta del todo significativa. En cambio podría ser más ilustrativo ver el contraste entre antioquenos y alejandrinos como ejemplo de dos actitudes ante el texto identificables en todo periodo histórico: de un lado, el subrayado de la aplicación de lo que el texto dice a las circunstancias del que lee y, de otro, el intento de establecer el sentido de lo escrito, con especial atención a las circunstancias del que lo escribió.

Autor, lector... ¿y el texto? El texto queda en medio como piedra de toque capaz de hacer discernir cuáles propuestas de interpretación son susceptibles de ser identificadas como lectura del texto y cuáles no. Es decir, aplicación e historia, siendo dos elementos que tienen por naturaleza un lugar propio en el proceso de lectura, están a la vez limitados por las características mismas de la comunicación mediante textos y, más específicamente, mediante textos literarios. El traspasar esos límites no tiene por qué ser ilegítimo o infructuoso, pero ir más allá significa salir del campo de la *interpretación*, para hacer un *uso* del texto con un fin distinto de aquél para el cual el texto ha sido creado, esto es, la lectura (Eco 1979: 59-60; 179; Eco 1990b: 134).

Debemos insistir en que no existen razones para rechazar de antemano un determinado tipo de uso —que no lectura— que se quiera hacer de un texto, si no es porque:

(a) no se justifique suficientemente la validez o utilidad de lo que se hace con el texto (en el caso, por ejemplo, de conclusiones históricas aventuradas o propuestas de aplicación sin conexión reconocible con el texto);

(b) se pretenda presentar el producto de esos procesos como interpretación —sentido— del texto.

Una manera de prevenir estos inconvenientes es procurar que esos usos del texto sean precedidos por la actualización semántica del mismo (o sea, la lectura; cfr. Eco 1979: 179), lo cual recuerda el principio de Sto. Tomás: «[el sentido espiritual] se basa sobre el literal y lo presupone» (*Summa Theologiae* I, 1,10).

Este modo de ver las cosas resulta muy interesante en nuestro tiempo, ya que el estado actual de la exégesis bíblica hace pensar que nos encontramos en un periodo de transición entre una etapa “antioquena” y una “alejandrina”, con todas las oportunidades y riesgos que comporta cada uno de los puntos de vista.

Volviendo a la historia de la interpretación de la Biblia, existe otro momento fuerte en la discusión acerca del valor de la interpretación alegórica. En él nos detendremos. Se trata de la oposición entre parábola y alegoría tal y como la planteó Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 1899), que tuvo como principales continuadores Charles Harold Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 1935 y sucesivas reediciones) y, sobre todo, el influyente trabajo de Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1ª edición de 1947, 10ª edición 1984).

En primer lugar se afrontará la cuestión a nivel teórico y, a continuación, se pasará a estudiar más en detalle cómo tratan estos autores, en especial Jeremias, una convención literaria presente en algunas parábolas evangélicas: la existencia de algunos personajes que protestan de la actuación del personaje “importante” (el rey, el propietario, el padre...).

1. El rechazo de la interpretación alegórica de las parábolas

Evidentemente contraponer parábola y alegoría significa que se está empleando una noción de alegoría más concreta que la que se dio más arriba. Si la interpretación alegórica de las parábolas no va bien, no es porque se busque en ellas un sentido secundario —eso es lo que hay que hacer en cualquier caso con las parábolas—, sino porque se considera inapropiado que el proceso se lleve a cabo a través de la asignación de un referente a cada personaje y situación del relato.

Una aproximación alegórica de este tipo ha gozado de siglos de preeminencia en el tratamiento de las parábolas de los evangelios (vid. un estado de la cuestión autor por autor en Kissinger 1979). Recordar este dato sirve para contextualizar mejor la resuelta oposición de Jülicher y continuadores a este estado de cosas, tomando como consigna *las parábolas no son alegorías*.

Según Dodd, Jülicher ha demostrado «no que la interpretación alegórica es en este caso o en aquél exagerada o fantástica, sino que las parábolas en general no admiten en absoluto este método» (Dodd 1948: 13).

Efectivamente, en general las parábolas *narrativas* (más adelante se explicará este subrayado), se concilian mal con el intento de encontrar una correspondencia para cada uno de los elementos de la trama a la manera de lo que hace S. Agustín con la parábola del buen samaritano: la víctima es Adán, los asaltantes los demonios, el samaritano es el Señor, la montura es la Humanidad de Cristo, montar en ella es la fe en la Encarnación, el posadero es San Pablo, etc. (*Quaestiones evangeliorum* 2,19). La presentación agustiniana, siendo sin duda una exposición rica y significativa de la historia de la salvación, difícilmente puede ser reconocida como una lectura del texto de la parábola de Lc 10,30 ss. Y esto es así porque la configuración misma de los textos parabólicos, tiene más posibilidades de ser respetada con una aproximación que ponga en el centro la trama, y no los elementos que la constituyen tomados aisladamente.

Sin embargo, el modo en que los autores antes citados toman posición contra la interpretación alegórica no deja de tener puntos oscuros. Entre otras cosas niegan a priori la posibilidad de que el mismo texto conceda algún espacio a la alegoría en relación a las parábolas en él contenidas. Véase, por ejemplo, cómo sigue la cita anterior de Dodd:

«... este método, y que *los intentos de aplicarlo por parte de los mismos evangelistas se basan en un error de apreciación* [misunderstanding]» (Dodd 1948: 13, es subrayado es nuestro).

Es decir, es un hecho que hay parábolas que son explicadas alegóricamente en los evangelios (por ejemplo, el sembrador en Mc 4,14-20 y paralelos; la cizaña en Mt 13,37-43; la red en Mt 13,49-50), pero esto es interpretado como manifestación de algún tipo de

contaminación de una *intentio auctoris* original. De aquí emerge un dato importante para comprender la aproximación al texto de estos autores: Jülicher, Dodd y Jeremias fijan su atención en las parábolas *de Jesús* y no en las parábolas *de los evangelios*, entendiendo que entre unas y otras existe algún tipo de discontinuidad que es necesario desvelar. J. Jeremias explica cómo, según él, esta discontinuidad es compatible con la eficacia de las parábolas como instrumento de transmisión fiel de las palabras mismas de Jesús:

«Las parábolas de Jesús no sólo han sido transmitidas en conjunto de manera muy fiable, sino que además, según parece, son un material para nada problemático. Introdúcen a los oyentes en un mundo familiar, en el cual todo es tan sencillo y claro, que hasta un niño puede entenderlo» (Jeremias 1984: 9). Y añade a continuación: «A pesar de esto, las parábolas presentan ante nosotros un difícil problema, esto es, la búsqueda de su sentido original» (*ibidem*).

Por tanto, en estos estudios se entiende que entre parábola y alegoría existe una contraposición profunda y radical, que se puede concretar en tres pares de opuestos:

- *Parábola contra Alegoría*
- *Original contra Transmisión*
- *Sencillez contra Complicación*

Veámoslos uno a uno.

1.1. *Parábola contra alegoría*

Se ha escrito mucho sobre la relación entre parábola y alegoría, y no es éste el lugar para afrontar con la debida profundidad todos los aspectos del tema (vid. varios puntos de vista en la primera parte de Delorme 1989). Aquí se tratará sólo de ofrecer algunas reflexiones sobre dos preguntas basilares: (a) ¿Parábola y alegoría son conceptos necesariamente excluyentes? (b) ¿Las parábolas narrativas de los evangelios dan algún espacio a la lectura alegórica?

(a) Como explica Ricœur en su crítica a Jülicher, no parece un buen camino identificar el concepto de parábola evangélica con la *παραβολή* de la retórica griega (cfr. Ricœur 1978: 99-101; vid. Jülicher 1910a: 52 ss.). En cambio, si por parábola se entiende lo que en los evangelios es llamado así —que es a todas luces una traducción del concepto hebreo de *mašal*— no existen motivos para contraponer a priori parábola y alegoría. Un *mašal* puede ser tantas cosas:

- un proverbio: el título del libro de los Proverbios en hebreo es *Mišlê Šlomoh*;
- un ejemplo: «Aprended la parábola de la higuera: cuando ya su rama se pone tierna y brotan las hojas, sabéis que el verano está cerca» (Mc 13,28);
- un relato, como las parábolas narrativas;
- y también una alegoría como, por ejemplo, la alegoría del Buen Pastor en Jn 10 (es calificada de *παραομιλία*, palabra que traduce *mašal* en Pr 1,1; 26,7 y en Sir 6,35).

En suma, un conjunto de instrumentos semióticos que tienen en común que su funcionamiento está dirigido a la *aplicación* de lo expresado a una situación distinta de la que se desprende de su significado inmediato.

No por ello es menos cierto que las parábolas narrativas de los evangelios son especialmente interesantes, en cuanto que al confiar el mensaje a una trama narrativa se multiplican las posibilidades expresivas y se hace posible que haga acto de presencia lo sorprendente: lo habitual se enuncia, lo sorprendente se cuenta. Quizá es por esto que algunos autores hablan de narración en sus definiciones de parábola evangélica (así, por ejemplo, Ricœur 1978: 34.83; o Fusco 1989: 21). Pero si se quiere ser exactos, una definición en estos términos hay que tomarla como una generalización del caso más significativo.

F. Kermode, subraya la variedad de formas englobadas bajo el concepto de parábola, señalando como características comunes “narratividad” y “opacidad”, presentes en cada caso en distintos grados (por ejemplo, una máxima se encontraría en el grado cero de la escala de la narratividad; cfr. Kermode 1979: 24-5). Este autor considera que las dos características están en relación en cuanto que «“narratividad” trae consigo siempre un cierto grado de opacidad» (*ibidem*: 25). Con el término “opacidad” da a entender que «todas [las parábolas —sean más o menos narrativas—] requieren cierta acción interpretativa por parte del oyente» (*ibidem*: 24).

(b) Decíamos más arriba, que la interpretación como *tota allegoria* (vid. Lausberg 1998: § 897) no parece ser el mejor modo de acceder a las parábolas narrativas del evangelio. No obstante, ya el mismo C.H. Dodd entrevé que no es posible cerrar del todo la puerta:

«Al distinguir entre parábola y alegoría, no debemos ser demasiado rígidos, ya que, si la parábola es más bien larga, es probable que hayan sido introducidos detalles que contribuyen a la aplicación que pretende [el autor], y si la aplicación es hecha correctamente por el oyente, encontrará en esos detalles un significado secundario» (Dodd 1948: 21).

E incluso se podría ir más allá, porque hay casos en los que parece que es el texto mismo el que reclama una lectura orientada alegóricamente de cierta extensión. Es lo que pasa con la parábola del sembrador (Mc 4,3-8 y paralelos), en la que —dejando a un lado la interpretación alegórica intratextual— la presentación sucesiva de los distintos tipos de terreno donde cae la semilla, invita a buscar para cada uno una aplicación concreta. Si no, ¿por qué ese detenerse en tantos detalles? Como explica U. Eco:

«Se decide interpretar una secuencia de enunciados como discurso alegórico, porque si no ésta violaría la máxima conversacional de la relevancia, porque el autor narra con abundancia de detalles, eventos que no parecen esenciales al discurso y, por tanto, induce a sospechar que sus palabras tienen un doble sentido (la segunda razón por la cual la alegoría es por lo común individuuable es que el discurso alegórico usa imágenes ya codificadas, reconocibles como alegóricas)» (Eco 1990a: 144; Fusco 1989: 21 da una definición de alegoría en la que contempla sólo la segunda de las posibilidades).

En casos como éste la contraposición entre parábola y alegoría corre el riesgo de quedarse en un mero principio teórico, que da lugar en la interpretación a lo que F. Kermode llama con cierta malicia «una alegoría más racionalista» (Kermode 1979: 44). En este contexto se aprecia la precisión de Paul Ricœur cuando, al referirse a la aportación que J. Jeremias ha hecho a una mejor comprensión de las parábolas narrativas, no usa el término “alegoría”:

«Como ha demostrado de modo convincente Jeremias, si el Reino de Dios es *semejante* a algo, no es semejante al hombre que..., a la mujer que..., a la levadura que..., a la perla que..., sino que el Reino de Dios es semejante a lo que *sucede* en el relato. El Reino de Dios no es como *quien*, sino como *cuando*. En otras palabras, es la “trama” como tal la que sostiene el proceso metafórico» (Ricœur 1978: 108).

En conclusión, el modo en el que se ha contrapuesto parábola y alegoría en la exégesis del s. XX, se explica por la necesidad de combatir en su momento los problemas derivados de un largo monopolio interpretativo. Pero radicalizar esa contraposición podría llevar a desdibujar lo que son en efecto las parábolas evangélicas. A pesar de lo que decía Dodd (1948: 13) y de acuerdo con palabras también suyas (*ibidem*: 21), en algún caso el problema sí puede ser la aplicación exagerada de la lectura alegórica, o sea, la asignación de un sentido secundario a elementos cuya presencia en el texto está suficientemente justificada por la función que realizan en la construcción de la trama.

1.2. Original contra transmisión

El segundo par en oposición se relaciona con dos cuestiones vinculadas entre sí, una histórico-cultural y otra interpretativa.

La primera depende del presupuesto según el cual la interpretación alegórica es ajena al mundo cultural judío y su entrada en los evangelios sólo es explicable como consecuencia de un proceso de helenización secundario (Dodd 1948: 15). Para estos autores, las parábolas de

Jesús como instrumento semiótico carecen del “misterio” que presupone la concepción de alegoría de los griegos. Por eso, entre otras cosas, Mc 4,11 y paralelos, en donde aparecen puestos en relación “parábola” y “misterio”, serían según ellos un añadido al mensaje original de Jesús. De acuerdo con este modo de ver las cosas, es a partir de la difusión del evangelio en el mundo helenístico, cuando se intenta buscar en las parábolas un sentido recóndito, de modo semejante a lo que ya se hacía mediante la interpretación alegórica de los mitos.

Es de notar que la rigidez con la que esta teoría separa los dos mundos, judío y griego, puede no dar razón cabal de la situación en aquel momento y lugar (vid. Bettiolo 2000: 416). En el tiempo de Jesús el proceso de helenización de Siria-Palestina llevaba varios siglos en curso, y había dado lugar a no pocos monumentos de fusión cultural, uno de los cuales es el libro de Ben Sira (original hebreo traducido pronto al griego), al que pertenecen estos versículos:

[2] διήγησιν ἀνδρῶν ὀνομαστῶν συντηρήσει καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται [3] ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται

«[El que medita la ley del Altísimo] [2] conserva los relatos de los hombres célebres, y penetra en las sutilezas de las parábolas, [3] busca el sentido oculto de los proverbios, y se interesa por los enigmas de las parábolas» (Sir 39,2-3).

La cuestión interpretativa consiste en que, según estos autores, la infiltración de la tendencia alegorizante de origen helenístico en la transmisión de las parábolas de Jesús, se plasma en el texto evangélico en Mc 4,11-12, dando forma a lo que Jeremias denomina la *Verstockungstheorie* —“Teoría del endurecimiento”— (Jeremias 1984: 9). En ese pasaje, Jesús, antes de dar la interpretación (alegórica) de la parábola del sembrador, explica por qué habla en parábolas:

[11] «Y les decía: “A vosotros se os ha concedido el misterio del Reino de Dios; en cambio, a los de fuera todo se les anuncia con parábolas, [12] para que mirando miren y no vean, y oyendo oigan pero no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone [cfr. Is 6,9-10]”».

Para Dodd, el sentido del pasaje es claro:

«Según estos versículos, las parábolas fueron pronunciadas para impedir que los que no estaban predestinados a la salvación entendieran las enseñanzas de Jesús. Esto está sin duda en conexión con la doctrina de la Iglesia primitiva, aceptada por Pablo con modificaciones, según la cual el pueblo judío, al que Jesús había venido, por providencia divina había quedado ciego acerca del significado de esta venida, para que el misterioso designio de Dios pudiera cumplirse a través de su rechazo del Mesías» (Dodd 1948: 14-5; vid. Jülicher 1910a: 120 ss.).

Estos presupuestos llevan a Dodd y a Jeremias a tratar de justificar la conveniencia de prescindir de esa parte de texto, por ser extraña a la memoria original de Jesús. Y lo hacen siguiendo caminos opuestos. Para Dodd, es claro que el vocabulario paulino o apostólico de esta parte del segundo evangelio revela que este pasaje no contiene una tradición primitiva de las palabras de Jesús, sino un «fragmento de las enseñanzas apostólicas» (Dodd 1948: 14). En cambio, J. Jeremias está convencido de que los semitismos de Mc 4,12 (es cercano en la forma al Targum de Isaías) avalan que se trata de un *logion* auténtico de Jesús. Pero, por un lado el *logion* en cuestión no se referiría originalmente a las parábolas de Jesús, sino a su predicación en general y, por otro, habría sido mal traducido del arameo al griego cambiando el sentido original, que sería éste:

«A vosotros os ha dado Dios el secreto del Reino de Dios, en cambio para aquellos que están fuera es todo misterioso, porque ellos (como está escrito) “ven y en cambio no ven, oyen y en cambio no entienden, a no ser que retornen y Dios los perdone”» (Jeremias 1984: 13-4; cfr. 9-14).

Con este estado de cosas, no es aventurado pensar que la necesidad de excluir el pasaje ha pesado demasiado en la valoración de los datos.

La cosa llega hasta el punto que un autor tan preciso en cuestiones gramaticales como Jeremias, hace equivaler los participios griegos βλέποντες y ἀκούοντες de Mc 4,12a, que funcionan como predicativos de los dos subjuntivos de su misma raíz —dependientes de ἵνα— a los que preceden, con los participios ἔμψυν y ἔζην del Targum de Isaías, que son los verbos de una oración de relativo que, a su vez, son complementados con

infinitivos, éstos sí, en función predicativa. Evidentemente, los participios βλέποντες y ἀκούοντες no son equivalentes a los participios ἴσμεν y ἔζην, sino a los infinitivos μᾶλλον y μήτις (cfr. Jeremias 1984: 11).

En realidad el sentido del pasaje no es tan palmario como han dado a entender estos estudios. Mc 4,12 plantea problemas de interpretación semejantes a los que ha dado lugar el texto veterotestamentario al que alude: Is 6,9-10 (vid. Evans 1989). El punto central de la cuestión no es si se debe o no considerar Mc 4,11-12 como parte del texto, sino cuál es el sentido de esos versículos, porque no es algo tan evidente a la luz de la coherencia misma del texto de Marcos. Tanto Is 6,9-10 como su alusión en Mc 4,12, ponen de manifiesto los efectos “contraproducentes” del ministerio profético con una expresión paradójica: la predicación tiene como *finalidad* que algunos se cierren a la conversión. Lo lógico es interpretar el nexo entre predicación y rechazo, al máximo, en términos de causa, y en un contexto de falta de buenas disposiciones en el auditorio. Pero en el pasaje no se mencionan las disposiciones del auditorio, por lo que el papel que juegan en este punto tiene que deducirse a partir de la coherencia global del texto. Ante esta dificultad, lo que hacen algunos comentarios y versiones es precisamente hacer explícita de un modo u otro la responsabilidad de los encausados. Así hacen, por ejemplo, el Targum, la Peshitta, el Talmud, Abraham ibn Ezra y la traducción griega de los Setenta, esta última citada literalmente en el paralelo de Mc 4,11-12 en Mt 13,11-15. Este modo de proceder se explica porque el registro paradójico que se usa en Is 6,9-10 y Mc 4,12 no permite una interpretación pegada a la letra, sin que entre en conflicto con los presupuestos de lo que debería ser la misión del profeta o de Jesús y los designios salvíficos de Dios, según lo que se desprende del conjunto del texto de Isaías y del segundo evangelio: no son pocas las referencias a una salvación condicionada, pero con alcance universal y deseada y prometida por Dios mismo (cfr., por ejemplo, Is 1,18-20 o Mc 16,15-16).

El conflicto de interpretación en torno a Mc 4,11-12 está en estrecha relación con el último par de opuestos, en cuanto que la idea de que las parábolas tienen algo de misterio subyace en ese pasaje y choca con el presupuesto, repetido sobre todo por J. Jeremias, según el cual las parábolas son textos fundamentalmente simples.

1.3. Sencillez contra complicación

J. Jeremias, tratando de explicar la extensión de la interpretación alegórica de las parábolas, afirma que:

«Al principio, puede haber existido el deseo inconsciente de encontrar un sentido más profundo a las sencillas palabras de Jesús» (Jeremias 1984: 9).

Efectivamente, es experiencia común de los que trabajan en el campo de la interpretación textual, que existe siempre el riesgo latente de que el deseo de sacar el máximo partido al objeto de estudio lleve a quedar atrapado en los detalles, con la posibilidad de que se pierda la visión de conjunto o se dé a algún pormenor más relieve del que se pueda justificar.

Desde otro punto de vista, en cambio, la insistencia en que las parábolas son algo sencillo y sin problemas hace temer que se esté proponiendo hacer de ellas algo banal. A decir verdad, tanto Jeremias como Dodd son bien conscientes del riesgo de banalizar las parábolas, y lo ponen de manifiesto cuando achacan a Jülicher el haber reducido el sentido de las parábolas a algo genérico y sin fuerza (Dodd 1948: 24; Jeremias 1984: 15). Pero que hayan visto el riesgo, no significa que hayan estado en condiciones de librarse realmente de él.

Mientras que Jülicher, con base en los presupuestos formados a partir de su estudio de la retórica aristotélica, había decidido que el mejor sentido para las parábolas era el más

genérico; Dodd y Jeremias, en su intento de definir hasta el detalle el contexto histórico de la predicación de Jesús, establecen que el mejor sentido para las parábolas es el más concreto aplicable al contexto histórico que han reconstruido:

«Por tanto debemos esperar que las parábolas estén basadas en la efectiva situación de crisis en la que Jesús y sus oyentes se encontraban; y cuando nos preguntamos sobre su aplicación, debemos considerar en primer lugar, no el ámbito de los principios generales, sino la situación concreta en que fueron pronunciadas» (Dodd 1948: 26).

De este modo de ver las cosas se desprende una resuelta tendencia a asignar un sentido unívoco a cada parábola, en relación a la *intentio auctoris*:

«En cambio, otras veces una parábola aparece en dos o más evangelios con aplicaciones diferentes o incluso contradictorias como, por ejemplo, la parábola de la sal insípida. Debemos suponer que *Jesús se propuso una única y precisa aplicación*, por lo que o una o, más probablemente, ambas aplicaciones son secundarias» (Dodd 1948: 29; el subrayado es nuestro).

Como cabía esperar por el momento en que sus estudios son publicados, estos autores asumen como presupuesto que el fin de la interpretación ha de ser la búsqueda de la *intentio auctoris*. Quizá sería injusto pedir otra cosa a un exegeta de la primera mitad del s. XX, pero hoy día no se puede dejar de percibir los inconvenientes que genera este presupuesto. No es posible poner el fin de la interpretación textual en la búsqueda *simpliciter* de la *intentio auctoris*. O se usa un concepto de *intentio auctoris* cargado de matices (Hirsch 1967), o se habla mejor de *intentio operis* (Eco 1990a: 22-5; 110-3; Eco 1995: 27).

Esta segunda opción se podría poner en relación con la orientación hermenéutica de los Padres de la Iglesia y los comentaristas medievales, cuando prefieren conectar el sentido de la Escritura al texto mismo y no a sus autores (Alonso Schökel 1986: 243-4). Obrando así, esos intérpretes no necesitaron aplicar continuamente a la interpretación la distinción entre Dios-autor y hagiógrafo, obviando el riesgo de menoscabar una u otra autoría (vid. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 11).

Superar el modelo de la estricta *intentio auctoris* no conlleva ignorar que el texto es manifestación de una voluntad que quiere comunicarse, sino tomar conciencia de que en el momento en que uno escribe se está sometiendo necesariamente a las condiciones de la comunicación por escrito. Entre esas condiciones, y para lo que aquí nos interesa, está el que, cuando se da vida a una obra poética, se da inicio a un proceso de generación de sentido potencialmente inagotable y hasta cierto punto imprevisible. Con estos parámetros, la idea de que un texto poético tiene una “única y precisa aplicación” resulta forzosamente reductiva.

«Lo que [una parábola] significaba y lo que significa, son actualizaciones de su potencial hermenéutico que, aunque no sea nunca totalmente accesible, es inagotable» (Kermode 1979: 40). En relación con esto, este mismo autor entiende que «la alegoría es el modo patristico de tratar un potencial hermenéutico inagotable» (*ibidem*: 44).

Las parábolas narrativas de los evangelios abren un abismo de sentido muy difícil de colmar a base de paráfrasis, pero tienen como peculiaridad que lo hacen mediante un tipo de discurso bastante simple. Precisamente por esto, aunque el alcance preciso de Mc 4,11-12 sea difícil de fijar —sobre todo a nivel moral—, es posible percibir una verdad profunda en su modo de referirse al funcionamiento de las parábolas. Las parábolas tienen, en efecto, su “misterio”, porque son a un tiempo unívocas y polisémicas, fáciles y difíciles, claras y oscuras, abiertas y cerradas:

«La parábola, parece, puede proclamar la verdad como un heraldo y al mismo tiempo esconder la verdad como un oráculo» (Kermode 1979: 47).

Algunas consecuencias de esto:

(a) Mientras que es posible indicar que una interpretación es injusta con el texto, es poco procedente tratar de buscar *el* sentido de una parábola. En realidad esta característica no es exclusiva de las parábolas, sino que se puede afirmar de cualquier texto, sobre todo si es literario.

(b) Las parábolas son un tipo de texto que exigen del lector una competencia distinta de la del especialista. Se accede a un primer sentido con relativa facilidad, y el alcance que puede llegar a tener a nivel de aplicación se resiste a dejarse resolver por un mero análisis positivo.

(c) La capacidad de producir sentido que tienen las parábolas no es restringida cuando son interpretadas en el mismo texto, como sucede, por ejemplo, con la parábola del sembrador. Es posible leer esta parábola y otras semejantes más allá de su interpretación intratextual, sin tener necesariamente que denunciar la textualidad del texto (declarando espuria la interpretación), y esto al menos por dos motivos. Primero, porque las parábolas en sí tienen características topológicas y de coherencia lo suficientemente claras como para estimarlas susceptible de ser leídas como un nivel inferior de coherencia dentro de su texto (vid. Lotman 1982: 73; Segre 1985: 46). Y segundo, porque las propuestas intratextuales de interpretación de las parábolas no agotan de hecho la carga de sentido de éstas y, probablemente, ni siquiera lo pretendan.

En definitiva, así como es posible trivializar las parábolas atribuyéndoles un sentido demasiado genérico, se puede también caer en lo mismo asignándoles un sentido demasiado específico, es decir, ligándolas de modo tan absoluto a las circunstancias históricas de su producción, que no sea ya explicable por qué ha sido usado un instrumento narrativo y no uno discursivo. Si todo lo que aportan las parábolas es recordar que Jesús acogía a publicanos y pecadores y se contraponía a los fariseos, lo menos que se puede decir es que son un medio exagerado para informar al lector de algo que aparece muchas veces en el texto de manera mucho más clara y directa.

No se pretende, sin embargo, poner para nada en tela de juicio la importancia del estudio del contexto histórico de las parábolas. Es evidente que el conocimiento del contexto cultural de su producción es importante para comprender cualquier texto. Y esto se acentúa aún más, si cabe, en el caso de las parábolas, dado el peso que tienen las connotaciones culturales en el funcionamiento de los enunciados metafóricos (vid. Eco 1990a: 145-9; sobre las parábolas como enunciados metafóricos vid. Ricœur 1978). Pero también la contextualización histórica está sujeta a límites.

Si en la formulación de hipótesis histórico-genéticas se va más allá de lo que uno puede estar razonablemente seguro, la “apuesta interpretativa” resultará demasiado aleatoria: podría ser así o justo lo contrario. Y esto no es poco problema para la Sagrada Escritura, porque el lector es llamado a configurar su vida de acuerdo con las conclusiones de la lectura y a invitar a los demás a hacer lo mismo.

Otros límites son los que nacen de la prudencia de evitar pasar por alto los puntos de fuerza del texto, presentando como triviales elementos realmente significativos. En el caso concreto de las parábolas, no se debe deducir que, ya que los contenidos están sacados de la vida ordinaria del tiempo de Jesús, en el relato no debe haber nada sorprendente. Si se usa un vehículo narrativo, se abre espacio para la sorpresa, si no bastaría con usar un ejemplo o un símil (como se hace en Mc 13,28).

Y esta última idea es bastante importante para lo que viene a continuación, porque la sorpresa tiene mucho que ver con las protestas en las parábolas.

2. Las protestas en las parábolas

Teniendo presente este estado de cosas, pasamos a estudiar un caso concreto. No se trata de parábolas completas, sino de un elemento dentro de ellas: la convención literaria de los

personajes que protestan. No se pretende, por tanto, hacer un comentario íntegro de los textos, sino de ver cómo funciona y cómo ha sido percibida esa convención.

Se encuentran personajes que protestan en la parábola de las minas (Lc 19,11-28), en la de los jornaleros de la viña (Mt 20,1-16) y en la del hijo pródigo (Lc 15,11-32) y las protestas en las tres parábolas tienen características comunes:

(a) En los tres casos la protesta es contra lo que ha hecho el personaje “importante” (que no se identifica necesariamente con el personaje principal o protagonista): el rey, el dueño, el padre.

(b) Las protestas ocupan una posición excéntrica en la trama, pues vienen a continuación de lo que parece haber sido la resolución del relato. De este modo el conjunto queda como desequilibrado. Lo que era resolución de la trama, a causa de la protesta pasa a ser un problema para el que cabría esperar una segunda resolución. Esta situación es interpretada por J. Jeremias entendiéndola que en algunas de estas parábolas existen dos puntos centrales —las llama *zweigipflige Gleichnisse* o “parábolas de doble ápice”— (se refiere a Mt 20,1-16 y Lc 15,11-32; cfr. Jeremias 1984: 34).

(c) Las respuestas del rey, el dueño y el padre a los que protestan no parecen bastar para resolver el problema suscitado por la queja. Por eso, en realidad el “segundo ápice” de Jeremias queda incompleto, acentuando el desequilibrio al que antes se aludía y dejando el relato abierto.

Estos rasgos comunes son suficientes para clasificar el elemento de la protesta como una convención literaria dentro del género “parábolas de los evangelios”. ¿Y qué función tiene el recurso a esta convención?

Una posible respuesta sería dar un cierto espacio a la lectura alegórica y deducir que, si lo narrado es semejante al “Reino de Dios”, el personaje importante del relato debe identificarse con Dios mismo. Entonces, los que protestan serían imagen de los que se rebelan contra Dios y que merecen, por ello, un juicio negativo. Serían, por ejemplo, los egoístas a los que molesta el bien ajeno que nace de la bondad y justicia de Dios.

Es verdad que las reacciones de los trabajadores de la primera hora y del hijo mayor, tienen rasgos que podrían de algún modo sostener una interpretación de este tipo, pero no parece posible hacer lo mismo con la parábola de las minas. Y si es verdad, como se ha dicho, que los tres casos son ejemplos de la misma convención narrativa, se impone la necesidad de encontrar una explicación capaz de dar razón de todos ellos. Comencemos precisamente por la parábola de las minas.

2.1. *El estupor de “los presentes” (Lc 19,25)*

La intervención de “los presentes” en la parábola de las minas, con todo su esquematismo, puede servir como punto de partida para nuestro estudio e, incluso, como clave hermenéutica para determinar una función semiótica común al elemento de la protesta en las parábolas. Esta afirmación es algo atrevida, porque comporta dar bastante relieve a un versículo poco afortunado en la exégesis. Para algunos, Lc 19,25 es un añadido de la “parennesis cristiana primitiva” que contribuye a desplazar el acento original de la parábola a un rasgo secundario (Jeremias 1984: 60). Para otros, tiene la función subsidiaria de conectar el *floating logion* del v. 26 con la narración (Nolland 1993: 916-7). Además, mientras que los exegetas han percibido la existencia de puntos de contacto entre la parábola de los jornaleros de la viña y la del hijo pródigo (vid. Hoppe 1984), la parábola de las minas suele ser estudiada junto con

su paralelo de la parábola de los talentos (Mt 25,14-30), con el subrayado de que el texto lucano es un caso anómalo, en el que se mezclan dos hilos narrativos —el de la toma de posesión del reino y el del reparto de las minas— y sólo el segundo corresponde al paralelo de Mateo (vid. un estado de la cuestión en Nolland 1993: 908-12; dos estudios del conjunto son Aletti 1989; Panier 1989).

En cualquier caso, el texto tal y como se presenta, contiene las características individuadas para la convención de la protesta. El pasaje que interesa (Lc 19,24-26) dice así:

²⁴ καὶ τοῖς παρεστώσιν εἶπεν ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι - ²⁵ καὶ εἶπαν αὐτῷ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς - ²⁶ λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται.

²⁴ Y a los presentes dijo: "Quitadle la mina y dádsela al que tiene diez minas". ²⁵ Y le dijeron: "¡Señor, tiene diez minas!". ²⁶ "Os digo que a todo el que tiene se le dará, pero al que no tiene, incluso lo que tiene le será quitado" <luego sigue hablando el rey, por lo que se supone que esta frase es suya aunque no tenga introducción>.

De este breve pasaje se pueden entresacar las siguientes características:

(a) Lo que dicen los presentes —«¡Señor, tiene diez minas!»— no es una reivindicación, sino una manifestación de estupor. Este grupo de personajes puede ser identificado con cualquiera: los consejeros del rey, los amigos, los esclavos o gente de paso, pero de suyo no son más que una voz de denuncia de los hechos. Resulta evidente que no están pidiendo nada para sí mismos, porque no toman parte en la acción, sino denunciando implícitamente un modo de proceder que no parece justo y que podría formularse diciendo, por ejemplo, que el rico acaba siendo más rico y el pobre pierde incluso lo poco que tiene. En definitiva, su protesta despierta la duda sobre la justicia de la acción del rey en sí misma.

(b) La respuesta del rey a la observación de los presentes consiste en enunciar un principio que, en el marco del mundo posible de la parábola, resulta arbitrario: «Os digo que a todo el que tiene se le dará, pero al que no tiene, incluso lo que tiene le será quitado» (Lc 19,26).

(c) La protesta de Lc 19,25 no da lugar a un nuevo desarrollo narrativo, sino que se vuelve al hilo de la toma de posesión del reino del que se habla al inicio de la parábola. De este modo la pregunta sobre la justicia del reparto de las minas queda en suspenso. Y puesto que el texto no da respuesta, es de suponer que la tarea queda confiada al lector, como una llamada a implicarse personalmente de algún modo.

Acerca del segundo punto hay que añadir que esta parábola es un caso extremo, porque el personaje del rey es caracterizado de manera muy dura, como uno que no se anda con contemplaciones con quien se le resiste. Todo apunta a que Jesús se sirve de la historia de Arquelao —bien presente en aquel entonces—, el cual mandó ejecutar a los que se oponían a su coronación (Jeremias 1984: 56). Este hecho nos da pie para hacer notar una distinción muy importante. La protesta, el escándalo y la arbitrariedad son funcionales dentro del *mundo posible* creado por la parábola, y no en el ámbito del referente (el Reino de Dios). Esto es, no sería lógico parafrasear diciendo "el Reino de Dios se rige por la arbitrariedad" o, peor todavía, con la violencia. Si no quedan claros los límites entre el sentido y la referencia, algunos elementos del texto pasan a ser inaceptables. Una confusión de este tipo se entrevé en el modo en que Jeremias rehúsa a aceptar el texto como es:

Para este autor la parábola de la minas sería el producto de una mezcla entre la parábola de los talentos y el ejemplo de Arquelao, con el resultado de hacer de Jesús mismo el protagonista del ejemplo de Arquelao: «Sin duda Jesús no se ha comparado ni con un hombre "que reclama donde no ha depositado, cosecha donde no ha sembrado" (Lc 19,21), es decir, que es ávido de dinero, que piensa desconsideradamente en la propia ganancia, ni con un brutal déspota oriental, que disfruta de la muerte de sus enemigos exterminados ante sus ojos (v. 27: ἔμπροσθέν μου)» (Jeremias 1984: 57).

Pero haciendo así se niega al texto —y a Jesús mismo, por situarnos en la perspectiva de Jeremias— la posibilidad de llamar la atención al lector u oyente con elementos incluso

chocantes. No se puede negar que, si lo que se pretende es facilitar el impacto del mensaje, el método es eficaz.

Con todo lo dicho podemos establecer como hipótesis de trabajo que la función de la protesta en las parábolas es subrayar la dimensión chocante, escandalosa del relato, alejándolo de una eventual trivialización y dejando abierto un interrogante que toca al lector responder. El siguiente paso es comprobar si es posible validar esta hipótesis en los otros dos textos.

2.2. La protesta de los obreros de la primera hora (Mt 20,10-16)

El esquema identificado en la parábola de las minas se encuentra también en la protesta de los obreros contratados a primera hora de Mt 20,10-16, pero con mayor riqueza y complejidad. El texto dice:

¹⁰ καὶ ἐλθόντες οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήψονται· καὶ ἔλαβον [τὸ] ἀνά δηνάριον καὶ αὐτοί.
¹¹ λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότη· ¹² λέγοντες· οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα. ¹³ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἐνὶ αὐτῶν εἶπεν· ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι; ¹⁴ ἄρον τὸ σὸν καὶ ὑπαγε. θέλω δὲ τοῦτω τῷ ἔσχατῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί· ¹⁵ [ἦ] οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς; ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἐστίν ὅτι ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι; ¹⁶ οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.

¹⁰ Y viniendo los primeros creyeron que iban a recibir más, y recibieron también ellos cada uno un denario.

¹¹ Y recibéndolo murmuraban contra el señor de la casa ¹² diciendo: “Esos últimos han trabajado una hora y los has tratado como a nosotros, que hemos soportado el peso del día y el calor”. ¹³ Él respondiendo a uno de ellos le dijo: “Compañero, no he sido injusto contigo. ¿No conviniste conmigo en un denario? ¹⁴ Coge lo tuyo y vete. Quiero a este último dar como a ti. ¹⁵ ¿No puedo hacer lo que quiero de mis cosas? O ¿tu ojo será malvado porque yo soy bueno?”. ¹⁶ Así serán los últimos primeros y los primeros últimos.

Veremos, en primer lugar, la protesta desde los dos puntos de vista, el de los jornaleros y el del patrón y, a continuación, trataremos de distinguir los planos de la lectura y de la aplicación en conexión con la protesta.

2.2.1. Los personajes ante la protesta

(a) *Los jornaleros*. No es necesario imaginar una causa para la reacción final de los primeros que llegaron a la viña, porque ésta se encuentra explícitamente en el texto: «creyeron que iban a recibir más» (v. 10). A continuación, cuando se dan cuenta de que no es así, se descubren atados por los términos del contrato, porque han recibido la cantidad estipulada. A este punto pueden sentirse defraudados en sus esperanzas, pero en sentido estricto no pueden decir que se haya cometido una injusticia contra ellos. Por eso, si todavía pretenden batallar por un aumento de sueldo, no les queda más remedio que denunciar como injusto el salario recibido por los últimos en llegar. Y eso es lo que hacen. Pero se trata ya de un intento desesperado y al dueño de la viña le basta con hacer una simple inferencia a partir de los términos literales de la protesta para parar el golpe: “¿Es que tenéis envidia de éstos?” (cfr. v. 15).

No, no tienen envidia, están sorprendidos y defraudados, porque han visto traicionada una esperanza razonable (cfr. v. 10). Todo parecía indicar que habían trabajado para un patrón liberal, dispuesto a tener contentos a sus empleados con un insospechado aumento de sueldo y, en cambio, se encuentran con uno que usa una lógica inusitada, según la cual no es necesario que exista proporción entre el salario y el trabajo efectivo.

(b) *El dueño de la viña*. Cuando el patrón interpreta las protestas como producto de la envidia (ése es el sentido de la expresión ὀφθαλμὸς πονηρὸς, “ojo malvado”), se aprovecha

del “suicidio argumentativo” de los jornaleros de la primera hora y, sin embargo, parece como si no las tuviera todas consigo, en el momento en que usa también algo que tiñe sus motivaciones de arbitrariedad: «¿No puedo hacer lo que quiero de mis cosas?» (v. 15).

En principio es cierto que siendo el propietario puede hacer lo que quiera de sus cosas, pero no es así como normalmente se gestiona una explotación agrícola, no es así como funciona el mundo laboral. Una lógica como la que subyace a la decisión del patrón vulnera las reglas naturales del salario justo, pero de una manera tan insólita, que no es nada fácil demostrar que haya habido una injusticia. Pero, si este modo de obrar se hace norma en el mundo posible de la parábola, el patrón corre el peligro de arruinarse y de no encontrar jornaleros dispuestos a trabajar antes de las cinco de la tarde.

En suma, también aquí encontramos los dos elementos identificados en la parábola de las minas: la sorpresa y la arbitrariedad. Pero hay más. En su parlamento, el patrón afirma que ha sido justo («Compañero, no he sido injusto contigo. ¿No conviniste conmigo en un denario?», v. 13) y, aún más, “bueno” («¿tu ojo será malvado porque yo soy bueno?», v. 15). Y J. Jeremias acepta su alegato:

«[Los trabajadores de la última hora] dan lástima al dueño de la viña. No llevarán nada a casa. La paga de una hora de trabajo no alcanza para el sustento de su familia. Sus hijos deberán pasar hambre cuando el padre vuelva a casa con las manos vacías. Por eso les hace dar el jornal completo, porque tiene compasión de su pobreza. Esto es, la parábola no describe un acto de arbitrariedad, sino la acción de un hombre de ideas bondadosas, que es generoso y lleno de compasión con los pobres. *Así actúa Dios*, dice Jesús. *¡Así es Dios!* ¡Tan bueno! Él da también un lugar en su Reino a los publicanos y pecadores, sin merecerlo: tan grande es su bondad» (Jeremias 1984: 34).

O sea que para Jeremias el dueño es Dios, los últimos llegados “publicanos y pecadores” y, lógicamente, los que protestan son los fariseos. E incluso abre la puerta a la lectura cristológica con una doble identificación del dueño de la viña (es Dios y es Jesús):

«Evidentemente, la parábola se dirige a personas que asemejan a los murmuradores, que critican la Buena Nueva, se escandalizan de ella, o sea, a los fariseos. A ellos quiere Jesús mostrar cuán injusta, cuán odiosa, cruel y despiadada es su crítica. Así es Dios, les dice, ¡tan bueno! Y porque Dios es tan bueno, también yo lo soy» (*ibidem*).

2.2.2. Lectura y aplicación

W. Harnisch, que comparte algunos presupuestos con J. Jeremias (lee las parábolas expurgadas de lo que considera que no es auténtico de Jesús y cree que el primer paso hacia la alegorización de las parábolas lo dan los evangelistas), critica este modo de leer la parábola, porque piensa que Jeremias ha caído en la alegoresis a la que teóricamente se opone (Harnisch 1989: 163-4). Y es que, incluso cuando hay un sólido prejuicio antialeagórico en el exegeta, a nivel de aplicación es muy difícil eliminar todo rastro de interpretación de este tipo. Es verdad que Jeremias evita cuidadosamente asignar un sentido a cada elemento del relato, pero en el momento en el que califica el obrar del patrono como bueno sin sombra de duda, elimina el principal obstáculo para la identificación en clave alegórica de éste con Dios.

Sin que sea necesario compartir el rechazo tajante de Harnisch a todo lo que tenga sabor alegórico, hay que reconocer que su propuesta de interpretación, comparada con la de Jeremias, es capaz de dar razón de más elementos del texto. Esto es así porque, aunque la interpretación alegorizante de este texto puede tener cierta eficacia, antes de pasar a ella —entrando en el campo de la aplicación—, es posible apurar la lectura del texto más de lo que hace Jeremias. La actitud del dueño de la viña es más ambigua de lo que éste exegeta

hace ver con la paráfrasis construida con elementos contextuales (extratextuales). El patrón ha sido ciertamente generoso y bueno con los de la última hora, pero así ha provocado el descontento entre sus trabajadores y ha devaluado el valor del trabajo efectivo, premiando a los de la hora undécima a pesar de su «genuina indolencia oriental» (Jeremias 1984: 34). Por otro lado, la caracterización negativa que hace Jeremias de los promotores de la protesta (su crítica es injusta, odiosa, cruel y despiadada), no se sostiene del todo a partir del texto. Recordemos que *es el texto* el que indica que lo que esperaban es que se reconociera el mayor valor relativo de su trabajo. Y, de haberseles concedido el aumento de sueldo, no hubiera tenido sentido que la narración siguiera con una queja por la cantidad que han cobrado los últimos trabajadores. Resulta así manifiesto que esta parábola, *dentro del marco de su mundo posible* (contratación de jornaleros), incluye algo inesperado, sorprendente, imprevisible y, para remarcar esto, un grupo de personajes se queja llamando la atención del lector.

Harnisch subraya la dimensión escandalosa del obrar del patrón, estimando irónica su respuesta a los que protestan (Harnisch 1989: 164-70). Es posible leer el texto así, pero la impresión general parece menos definida: ni los trabajadores ni el patrón parecen tan *claramente* malos ni tan *claramente* buenos. La reivindicación de los jornaleros está abocada al fracaso y, por eso, el modo en que responde el dueño de la viña, hablando demasiado y diciendo demasiado poco, puede interpretarse o como ensañamiento dialéctico con los jornaleros o como manifestación de que, en el fondo, también él es consciente de que hay algo que no va bien.

En la parábola, en cuanto objeto para la aplicación, se encuentran dos mundos en tensión: el de la narración y el del referente (el Reino de los Cielos: Mt 20,1). Evidentemente Jesús no está explicando como se gestionan las explotaciones agrícolas, sino cuál es la lógica del Reino de Dios. Y vale la pena prestar un poco de atención al tender puentes entre ambos mundos, para no reducir toda la riqueza contenida en el texto a una ilustración incolora.

Con estas precauciones y basándose en que el referente propuesto por el texto es el Reino de los Cielos, a la hora de aplicar lo leído ¿cómo no ver en la parábola un modo de revelar la lógica del obrar de Dios mediante las acciones del dueño de la viña? No cabe duda de que Dios es justo y bueno, pero no es menos cierto que la reflexión sobre cómo se plasma la justicia de Dios en los casos concretos está presente a lo largo de toda la Sagrada Escritura. Esta reflexión se realiza, unas veces mediante instrumentos poéticos, como es el libro de Job; otras mediante instrumentos discursivos, como en la Epístola a los Romanos (un estudio de J.-N. Aletti sobre esta epístola se titula precisamente: *Comment Dieu est-il juste?*); y otras, como en el caso de esta parábola, mediante un instrumento narrativo. La Biblia misma testimonia cómo la justicia y la bondad de Dios sobrepasan la capacidad de comprensión de la criatura, lo cual lleva a ésta a hacerse preguntas, a pedir a Dios mismo luces sobre el misterio. La parábola de los jornaleros es un destello orientado en esta dirección, pero un destello narrativo, imposible de reducir a un par de enunciados categóricos. Y justamente esto es una confirmación de que una trama narrativa es un modo eminente de arrojar luz sobre el misterio, alejando el riesgo de devaluarlo.

Pero esta aplicación del actuar del patrón al obrar divino no debe olvidar que este dueño de la viña no es como los demás dueños de viñas. La justicia de Dios —predicaba S. Josemaría Escrivá de Balaguer con un símil— es como la justicia de las madres, que saben tratar de manera desigual a los hijos desiguales (cfr. *Amigos de Dios*, n. 173). En cambio la justicia de Dios *no* es como la de los propietarios de viñas, sino como la de *un* propietario de

una viña que pagó lo mismo a los que habían trabajado más y a los que habían trabajado menos. En definitiva, la precedencia pertenece a la trama.

Aquí se podría hacer una corrección de matiz a lo que decía Ricœur (1978: 108). Ésta parábola no es “como quien”, pero tampoco “como cuando”, sino más bien “como si... el dueño de una viña pagase lo mismo a los que han trabajado todo el día y a los que han trabajado sólo una hora”.

Como se dijo, la parábola de las minas es muy radical cuando pone en evidencia la paradoja, porque se sirve de la figura de un gobernante arbitrario e, incluso, cruel. En la de los jornaleros, en cambio, todo es más sutil, prevaleciendo más que nada la duda, la sopecha, el estupor, como advertencia de que la lógica divina no se puede reducir a una variante de la lógica humana.

Continuando en el nivel de aplicación, se podría también establecer una correlación entre los trabajadores de la última hora y el hombre como destinatario inmerecido de los dones de Dios. En cambio no es tan fácil justificar la conexión de los que protestan con un referente externo al relato. Los trabajadores de la primera hora no pueden ser reducidos a una voz, como es la de “los presentes” de Lc 19,25. Pero, aunque son personajes más definidos, con más protagonismo en el desarrollo de la trama, se resisten igualmente a la identificación con un referente externo al texto, precisamente porque todo lo que hacen o dicen se justifica plenamente como elementos en la construcción de la trama. No obstante, su intervención, junto con la respuesta insatisfactoria del dueño de la viña, deja en el aire un interrogante que da espacio a la aplicación: ¿vale realmente la pena “soportar el peso del día y el calor” (cfr. v. 12), siendo la recompensa al fin y al cabo un don gratuito? Ésta es una puerta que se abre en la parábola misma, pero que lleva fuera de ella, e invita a considerar que el premio, no es sólo la paga al final de la jornada, sino que ya se goza en el hecho mismo de trabajar en la viña de este Señor.

Lo que se desprende de la parábola, insistimos, no es la respuesta, sino la pregunta. La respuesta se podría colegir, por ejemplo, del pasaje que precede a la parábola: «Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará vida eterna» (Mt 19,29). La conexión de este versículo con la parábola de los jornaleros no se justifica sólo por la proximidad en el texto, sino que además las conclusiones de ambos pasajes son paralelas («Y muchos primeros serán últimos y muchos últimos, primeros»: Mt 19,30; «Así serán los últimos primeros y los primeros últimos»: Mt 20,16).

La comparación de esta parábola con la anterior permite definir la convención de la protesta a partir de tres puntos: sorpresa, arbitrariedad y apertura, que habrá que confrontar con la parábola del hijo pródigo.

2.3. La protesta del hijo mayor (Lc 15,25-32)

El texto es éste:

²⁵ Ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῶ· καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν, ²⁶ καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα τῶν παίδων ἐπυνθάνετο τί ἂν εἶη ταῦτα. ²⁷ ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἦκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν. ²⁸ ὠρίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν, ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν. ²⁹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ· ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε σου παρήλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἕνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ. ³⁰ ὅτε δὲ ὁ υἱὸς σου οὕτως ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν μόσχον. ³¹ ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν· ³² εὐφρανθήναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὕτως νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη.

²⁵ Estaba su hijo mayor en el campo y, cuando al volver se acercó a la casa, oyó el ruido de la música y de las danzas. ²⁶ Y llamando a uno de los siervos le preguntaba qué era aquello. ²⁷ Él le dijo: “Tu hermano ha venido y tu padre ha sacrificado el ternero cebado, porque lo ha recuperado sano y salvo”. ²⁸ [Entonces] se enfadó y no quería entrar. Su padre saliendo lo llamaba. ²⁹ Él respondiendo dijo a su padre: “Mira, todos estos años te sirvo y nunca he transgredido un mandato tuyo, y a mí nunca me has dado un cabrito para gozarme con mis amigos.

³⁰ pero cuando ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, vino, sacrificas para él el ternero cebado”. ³¹ Él le dijo: “Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo. ³² Era necesario gozarse y alegrarse, porque ese hermano tuyo estaba muerto y revivió, y [estaba] perdido y fue encontrado”.

El personaje del hijo mayor no aparece del todo *ex abrupto*. En el inicio de la parábola ya se informa al lector de que hay un hermano mayor:

«[11] (...) Un hombre tenía dos hijos. [12] El más joven de ellos le dijo a su padre: “Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde”. Y les repartió los bienes» (Lc 15,11-12).

Cuando éste aparece en escena, se recuperan las expectativas latentes que esa introducción había dejado sembradas. Decimos latentes, porque la introducción no implica necesariamente que el hijo mayor haya de tener más tarde un papel activo en la trama. Podría tratarse simplemente de una parte de la caracterización del personaje del hijo pródigo como no primogénito y, por ello, con limitaciones respecto a la herencia, según lo que se ve en un contexto estrictamente bíblico.

La existencia de estas expectativas dan al personaje del hermano mayor una configuración distinta de la de los personajes que protestan en las parábolas anteriores. Por un lado, los “presentes” de Lc 19,25 no son más que una voz de denuncia de los hechos, de la que no es posible inferir intereses o complicidades en el asunto. En cambio, la red de vínculos que sitúan al hijo mayor en la trama, lo identifican necesariamente como persona afectada por lo que pasa. Por otro, este personaje difiere del personaje colectivo de los trabajadores de la primera hora, porque no ha tenido un papel activo en la historia hasta su aparición tras el regreso de su hermano. No se habla de él como directamente perjudicado por el comportamiento del hijo menor, y se entiende que ha recibido lo que por derecho le correspondía (cfr. v. 12). La trama de los jornaleros no funciona sin los de la primera hora, mientras que la del hijo pródigo podría acabar antes de la entrada en escena del hijo mayor (Jeremías 1984: 131). A la vez, el hermano mayor es un personaje con mucho más fondo que los trabajadores que protestan. Tiene una historia, un padre, un hermano. Es testigo silencioso de una tragedia familiar. Los jornaleros de la primera hora, en cambio, no tienen genealogía. Todo su ser se resuelve en el primer plano del relato: contrato, esperanza frustrada, protesta, despedida. Se podría imaginar muchas cosas acerca de ellos, pero resultaría aventurado, porque es superfluo para la trama.

Con estas premisas tratemos de identificar la función de esta última protesta en su texto.

2.3.1. La protesta: revelación y crisis

Usar una hipótesis de trabajo, como estamos haciendo aquí para analizar las protestas en las parábolas, exige estar atentos a no forzar los casos concretos para adaptarlos a las premisas. Conviene recordar esto, porque en la parábola del hijo pródigo habría que forzar el texto para reducir la función del personaje que protesta al esquema que hemos visto antes. La queja del hermano mayor realiza en su texto, al menos, otra función que no tiene paralelo en los dos casos estudiados en precedencia, a saber, revela al personaje que protesta.

El hijo mayor, como se ha hecho entrever, es un personaje con un cierto misterio, porque las respuestas a las preguntas que el lector podría razonablemente hacerse sobre su reacción ante el drama entre su padre y su hermano, quedan escondidas en el segundo plano de la narración. Por eso, cuando por fin aparece y habla, uno se espera que el misterio se resuelva, que se revele el personaje silencioso.

Y así es, aunque lo que hace y dice se sale, en cierto sentido, de lo que se podría en principio esperar. Los reproches no van contra el hijo pródigo, sino contra el padre; y no por

lo que éste ha hecho con su hermano —información conocida al lector—, sino por lo que su padre no ha hecho por él —cuestión a la que no se alude en la historia hasta ese momento—. Evidentemente no siente especial simpatía por su hermano («... ese hijo tuyo»: v. 30), pero la crítica, la protesta está toda focalizada en el padre.

El personaje construye una imagen negativa de sí mismo con sus propias palabras. En primer lugar, el contraste entre “yo” (v. 29) y “ese hijo tuyo” (v. 30), en relación con lo que el padre ha hecho por uno y por otro, evoca de nuevo la envidia, y en este caso es más difícil encontrar atenuantes al igual que se hizo antes con los jornaleros. En segundo lugar, el hijo mayor quiere dejar claro que él no es como su hermano y no lo consigue. Presenta su sumisión a la autoridad paterna como todo lo contrario a la deslealtad del hijo pródigo: dice que “ha servido como un esclavo” (δουλεύω en el v. 29), y no sólo como un “empleado” (μίσθιος en los vv. 17.19), que es la aspiración del hijo pródigo.

A propósito del sentido de μίσθιος, se ha entendido, especialmente a partir del comentario de Jülicher a esta parábola (vid. Jülicher 1910b: 346), que el hijo pródigo se resigna a ocupar el puesto más bajo de la escala social, incluso por debajo de los esclavos, porque la situación de los asalariados en esa época era peor que la de los esclavos domésticos. Para ser más precisos habría que confrontar el dato histórico-sociológico con las connotaciones que pudieran tener en ese momento los términos “esclavo” y “asalariado”. Para nuestro caso, baste con señalar que sin duda el hijo mayor está exagerando, porque no es ciertamente un esclavo —δουλεύω significa “ser un esclavo” y “trabajar como un esclavo”—, sino un hijo. Un ejemplo del contraste en ese tiempo entre hijo y esclavo es Ga 4,7: «De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios».

El intento de distinguirse de su hermano mediante una comparación fracasa irónicamente, cuando, traicionado por sus propias palabras, hace saber al lector que para él como para el hijo pródigo el problema es la comida («nunca me has dado un cabrito...»: v. 30). De este modo el misterio se resuelve de manera inesperada. No se nos informa de la reacción del hijo mayor a los desmanes de su hermano, pero se nos dice algo más importante, esto es, que el hijo mayor se parece a su hermano.

Sin embargo la función de revelación que tiene la protesta no agota los efectos de ésta en la trama de la parábola. Simultáneamente, y en línea con el esquema funcional que se ha establecido para la convención de la protesta, la queja del hijo mayor obliga a preguntarse sobre las acciones del personaje importante, en este caso del padre.

Hasta que interviene el hijo mayor, se dan en el texto las condiciones para que haya un consenso tácito sobre las valoraciones de justicia acerca de lo que va sucediendo: el hijo pródigo es culpable y el padre es su víctima. Con lo que el hijo mayor dice, estas valoraciones entran en crisis, o sea, se hace necesario replantear el juicio de las acciones haciéndolo explícito.

En principio parece improbable que haya que modificar radicalmente el juicio sobre el obrar del padre, porque los términos estrictos de la protesta, además de revertir negativamente sobre la imagen del que la formula, son en sí mismos poco consistentes. De hecho, a la queja concreta de su hijo (“no me has dado un cabrito”, cfr. v. 30) el padre responde casi con perplejidad: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo» (v. 31).

Pero además el padre responde a una pregunta implícita, aunque evidente en el discurso de su hijo mayor, que se acerca más al centro de la cuestión: ¿por qué tanta fiesta para acoger a uno que nada ha hecho por merecerlo? Y la contestación es:

«Era necesario (ἔδει) gozarse y alegrarse, porque ese hermano tuyo estaba muerto y vivió, y [estaba] perdido y fue encontrado» (v. 32).

La respuesta es satisfactoria hasta cierto punto. ¿El solo hecho de que haya vuelto basta para justificar la acogida dispensada al hijo pródigo? De acuerdo con la estricta justicia, el hijo menor no merece ser acogido y, menos todavía, con una fiesta. Además, la estructura

de la recapitación del hijo pródigo permite sospechar que «he pecado contra el cielo y contra ti» (v. 18), no es más que la estrategia para alcanzar el fin de saciar el hambre (v. 17). Y si se admite la interpretación “estratégica” de los vv. 17-19, la debilidad de las explicaciones del padre —insistimos, desde la perspectiva de las relaciones de justicia—, se resalta aún más, apareciendo como víctima de una argucia que ignora y que sale incluso mejor de lo que el hijo pródigo había calculado. Leyendo así la historia, el ἔδει (“era necesario”) aparece como concreción del elemento de arbitrariedad identificado en las parábolas anteriores, porque se declara que el modo de obrar del personaje importante “es necesario”, con una justificación que resulta insuficiente.

Ahora bien, esto se sostiene si lo que está en juego en la trama es medible sólo en términos de justicia. Pero ¿una historia de relaciones paterno-filiales queda suficientemente contextualizada haciendo referencia únicamente a la justicia? No parece que sea así. Ni siquiera en el caso en el que haya mediado un proceso de emancipación regulado jurídicamente. ¿Cómo decir que es insólito que un padre se alegre de recuperar a un hijo lejano, por más que el alejamiento de éste haya sido voluntario?

Llegados a este punto, se impone hacer notar que, respecto a las parábolas anteriores, en la parábola del hijo pródigo hay una menor distancia entre el mundo posible parabólico y el mundo del referente. Este hecho tiene un relieve notable en el momento de la aplicación y, sólo pasando a través de él, se podrá llegar a recuperar, modalizados de manera específica, los elementos de sorpresa, arbitrariedad y apertura antes identificados.

2.3.2. Aplicación: alegoría, paradigma, símil

J. Jeremias comienza el comentario a cada una de las dos partes de esta parábola afirmando que no son alegorías (Jeremias 1984: 128.131), pero esto no basta para que de nuevo Harnisch lo acuse de caer en la alegoresis (Harnisch 1989: 183). Y es que en esta parábola es difícil resistir a la búsqueda de una identificación inmediata para cada personaje. Ya el mismo texto del evangelio invita a reconocer en el hijo pródigo y en el mayor, respectivamente, publicanos-pecadores y fariseos-escribas (cfr. vv. 1-2; Nolland 1993: 780). El modo en que se revela el hijo mayor le da a éste una entidad tal, que se hace dificultoso ver al personaje sólo en función de la construcción de la trama. Siendo así, resulta natural pasar inmediatamente a la aplicación como hace J. Jeremias:

«¿Por qué la añade Jesús [la segunda mitad de la parábola]? Hay una única respuesta: en atención a la situación concreta. La parábola es pronunciada para personas que se parecen al hermano mayor» (Jeremias 1984: 131).

Algo semejante sucede con el padre. Son bastantes los exegetas que sostienen que la mención del cielo en los vv. 18.21 (es un modo de referirse a Dios) no permite identificar al padre del hijo pródigo con Dios mismo (vid. Jeremias 1984: 128; Harnisch 1989: 186). Más bien habría que decir que esta mención impide la aplicación en un mismo plano de todos y cada uno de los elementos del relato a una situación extratextual, porque en la práctica no basta para prevenir cualquier tipo de identificación del padre con Dios:

«El padre, por tanto, no es Dios, sino un padre terreno; no obstante en algunos giros se entrevé, que es en su amor una imagen de Dios» (Jeremias 1984: 128).

Pero plantear la aplicación de la parábola del hijo pródigo en términos de “alegoría sí, alegoría no”, resulta poco satisfactorio, porque no da razón suficiente de lo que esta parábola tiene de específico. Nos referimos a la mayor cercanía relativa, a la que antes se aludía, entre el mundo posible de la parábola y el mundo del referente, y que se construye concretamente

a partir de dos elementos: (a) el uso de un caso de mal moral como imagen del mal moral y (b) las connotaciones inherentes al contexto familiar. Ambos elementos sugieren posibilidades de aplicación para los personajes del hijo pródigo y del padre que no pueden ser clasificadas simplemente como alegorización.

(a) En muchas parábolas no sería lógico buscar una correspondencia moral entre lo relatado y el eventual referente. Son bastantes los casos de acciones y actitudes “inocentes” identificables como imágenes del mal moral: la falta de puntualidad (vírgenes necias), el miedo a los riesgos de la inversión (talentos-minas), la falta de un vestido conveniente (banquete) o las malas hierbas (cizaña). Un caso extremo es la parábola del administrador infiel —sigue en el texto a la del hijo pródigo (Lc 16,1-8)—, porque lo que es alabado y, por tanto, se interpreta como imagen del obrar moral adecuado, es una conducta inmoral, ocasionando los problemas de interpretación que se pueden suponer.

En cambio, en algunas parábolas sí se da esa correspondencia y, como consecuencia, a la hora de la aplicación es posible obrar siguiendo parámetros distintos. Así, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-35), la acción moralmente buena del samaritano permite la aplicación directa de la parábola:

«¿Cuál de estos tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los salteadores?”. Él le dijo: “El que tuvo misericordia con él”. “Pues anda —le dijo Jesús—, y haz tú lo mismo”» (Lc 10,36-37).

Si uno pretende ajustar la propia conducta a lo que se plantea en la parábola de las vírgenes prudentes, no va a comprar aceite. En cambio, se entiende que la parábola del buen samaritano invita, entre otras cosas, a pararse si uno encuentra una persona malherida, aunque tenga prisa por llegar a su destino o miedo de contraer impureza ritual.

La parábola del hijo pródigo se asemeja en esto a la del buen samaritano, pues se usa un caso de mal moral («he pecado contra el Cielo...»: vv. 18.21) como imagen del mal moral y, por consiguiente, existe un resquicio que permite la lectura directa de la parábola como *paradigma* del pecado y el arrepentimiento (cfr. Harnisch 1989: 182). El hijo pródigo que reconoce de haber pecado “contra el Cielo y contra su padre” (cfr. vv. 18.21) es un reclamo para todo el que ha experimentado un proceso de conversión personal. Y no es obstáculo que el “volver en sí” del v. 17 nazca de un razonamiento que no es en sí mismo espiritual y busque como fin la solución de un problema estrictamente material, porque es experiencia común que el arrepentimiento ante Dios puede comenzar por razones no puramente sobrenaturales (esta experiencia corresponde a la doctrina de la atrición o contrición imperfecta; cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1453). Pero, atención, esto no da razón de toda la parábola, porque una extensión de la lectura ejemplar más allá del movimiento del hijo pródigo hacia la casa de su padre no encontraría justificación en el texto. La aplicación paradigmática del personaje del hijo pródigo tiene necesariamente que entrar en relación compleja con el resto de los planos del texto.

(b) En la parábola de los jornaleros, la generosidad del dueño de la viña con los últimos trabajadores resulta problemática en el contexto del mundo posible de las relaciones laborales, porque ese mundo no se rige por la “ley de la gratuidad”, sino por la justicia. Lo contrario, en cambio, es lo que se da en el contexto familiar:

«Las relaciones entre los miembros de la comunidad familiar están inspiradas y guiadas por la ley de la “gratuidad” que, respetando y favoreciendo en todos y cada uno la dignidad personal como único título de valor, se hace acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, servicio generoso y solidaridad profunda» (Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 43).

Estas palabras no constituyen una descripción de la familia cristiana, sino de la familia natural —que el cristiano está llamado a llevar a plenitud— y, como tal, son aplicables como

contexto a la parábola del hijo pródigo. La acogida del hijo menor no es consecuencia del éxito de la estrategia planeada por éste en los vv. 18-19. El padre sale corriendo al encuentro de su hijo al verlo a lo lejos (v. 20) y, luego, ni siquiera deja que éste diga lo que había pensado decirle. El padre no necesita ser convencido. La acogida es gratuita y no resulta extraño que así sea entre padre e hijo.

Resulta, de este modo, posible establecer una conexión entre el personaje del padre y Dios mismo como si de un *símil* se tratara (el amor de Dios es como el amor paterno). Al contrario de lo que se afirmó del dueño de la viña, en la parábola del hijo pródigo no existen claras razones que obliguen a singularizar este padre como un caso extraordinario. La lógica de la familia es especialmente iluminante como imagen de la lógica divina, como más arriba se puso de manifiesto con la comparación de S. Josemaría entre la justicia de Dios y la justicia de las madres. Aún más, el concepto de la paternidad de Dios no es sólo un *símil* bien logrado sino, sobre todo, parte de la autorrevelación de Dios mismo.

También aquí hay que hacer una observación parecida a la que se hizo sobre el hijo pródigo como paradigma. El alcance concreto de la aplicación del padre a Dios como un *símil* tiene que contar con las demás dimensiones del texto.

Una vez establecido esto, es posible intentar recuperar en esta parábola los rasgos señalados para la convención de la protesta —sorpresa, arbitrariedad, apertura—, pero teniendo en cuenta que resultan necesariamente modalizados de manera específica con relación al obrar del padre. Se comprende que sea así, porque hablar de sorpresa y arbitrariedad equivale a decir que el que protesta tiene razón, al menos en parte. Y en la parábola del hijo pródigo es difícil conceder que la queja del hijo mayor esté justificada.

(1) *Arbitrariedad*. El concepto de arbitrariedad, con las connotaciones negativas que contiene, encuentra su sitio natural en un contexto definido por relaciones de justicia. Por eso, calificar de arbitraria la acogida incondicionada que un padre hace a su hijo resulta poco convincente. Es más lógico hablar de gratuidad acorde con lo que cabe esperarse en el obrar de un padre. No obstante, la dimensión de gratuidad como “arbitrariedad justificada” se pone especialmente en evidencia ante la protesta. La queja del hijo mayor es un intento de interpretar la situación en términos de justicia y, como era de prever, no tiene éxito, es más, desacredita al que protesta, porque no tiene en cuenta que un padre tiene todo el derecho de no poner condiciones en esas circunstancias. Pero esto no es impedimento para que la irrupción de la protesta lleve a que la gratuidad aparezca de modo más explícito, obligando al padre a justificarse («era necesario..., porque ese hermano tuyo estaba muerto...»: v. 32). Es de notar además, que la evidente mutación simbólica de arbitrariedad en gratuidad en esta parábola, confirma la relación entre estos dos conceptos, que en las dos parábolas anteriores era posible plantear sólo en un estadio avanzado de interpretación.

(2) *Sorpresa*. ¿Qué hay de sorprendente en el obrar del padre? Si la respuesta es “nada”, estamos ante un problema, porque habría que explicar de algún modo por qué esta parábola es un relato y no sólo un *símil*. Cabrían tres posibilidades de recuperar este elemento, pero no todas son eficaces:

i. Se podría subrayar el silencio del padre ante la petición del hijo menor al inicio de la parábola, considerando su aquiescencia como una debilidad que comporta consecuencias negativas para su hijo. Vista así, la cesión de la herencia se podría identificar como imagen de la fuerza y la paradoja del don de la libertad: aquello que hace capaces de amar puede ser transformado en instrumento de agresión contra el donante. Esta interpretación presenta el

inconveniente de no basarse en lo que hay en el texto, sino en lo que no hay, tratándose de una ausencia explicable de otros modos. Además, choca con lo que se sabe sobre el contexto histórico de este tipo de procesos de emancipación.

En una lectura actualizante, cabría entender la petición de la herencia como si el hijo le hubiera dicho a su padre que lo consideraba muerto, pero esta interpretación puede resultar más terrible de lo que el texto pretende. Los estudios acerca de la parábola confirman la posibilidad de que la concesión de la herencia se hiciera en vida del testador, tanto en el mundo judío como en el griego. En esos casos, la emancipación conllevaba la renuncia a ulteriores derechos en el ámbito de la familia (Harnisch 1989: 189-90).

ii. La segunda posibilidad sería conectar la sorpresa, precisamente, con el contexto histórico: ningún padre israelita de aquel tiempo recibiría en su casa a un hijo que hubiera hecho lo que éste. Los inconvenientes de esta interpretación son metodológicos —es difícil validar una afirmación de este tipo— y, sobre todo, experienciales —equivale a decir que el amor paterno incondicionado es insólito en ciertos contextos—.

iii. Una tercera posibilidad, que puede resultar más convincente, consistiría en poner en contraste dos realidades que se encuentran en el texto. De una parte, el carácter negativo de las acciones del hijo pródigo, que es subrayado en el texto de distintos modos, culminando con la decisión de regreso a casa para saciar el hambre. Y, de otra, la doble negativa del padre a detenerse siquiera en considerar los desmanes de su hijo menor: la primera cuando no quiere escuchar el alegato del pródigo y la segunda cuando no consiente en presuponer, de acuerdo con la protesta de su hijo mayor, que el centro de la cuestión está en el mérito. Esta doble negativa se conecta en el texto con la doble justificación de la fiesta: «porque ese hijo mío [hermano tuyo] estaba muerto y revivió, y estaba perdido y fue encontrado» (vv. 24.32; en la exégesis histórico-crítica estos dos versículos se suelen considerar una “ampliación redaccional” Harnisch 1989: 175).

No se trata sólo de que la acogida sea desproporcionada —que lo es—, sino que la cuestión del mérito es sistemáticamente dejada de lado para dar todo el espacio a la idea de *volver*. Lo importante es volver, aunque se vuelva sin nada, aunque no se tenga derecho legal y aunque se vuelva con intenciones sospechosas. Este modo de leer la parábola, tiene además la virtud de completar la idea del hijo pródigo como ejemplo de conversión, en cuanto que ilumina que la capacidad paradigmática del personaje y sus acciones no depende del proceso mental que le lleva a “volver en sí”, sino del hecho de que vuelve a su casa. Porque el regreso no significa primariamente que podrá comer, como él imagina, sino que se pondrá al alcance del abrazo de su padre.

(3) *Apertura*. La dimensión de apertura es más clara, porque la parábola acaba dejando al hijo mayor en una situación que no puede prolongar: ¿accede o no accede a la petición de su padre de entrar en casa? (cfr. v. 28). En este punto la configuración del personaje del hermano mayor pasa a un primer plano, sobre todo en lo que tiene de intento frustrado de distinguirse de su hermano. Ahora es él el que se encuentra en la tesitura de tener que decidir si regresa o no a la casa de su padre.

Y lo que importa es volver.

Como se decía al principio, aunque no cabe duda de que la interpretación alegórica jugaba un papel muy destacado en las disputas entre las escuelas de Alejandría y Antioquía, no resulta muy satisfactorio explicar sus divergencias sólo en relación a la alegoría. En la contraposición entre parábola y alegoría sucede algo parecido. Por un lado es evidente que

en el funcionamiento semiótico de las parábolas narrativas la precedencia debe concederse a la trama. Pero, por otro, no parece que eso se asegure simplemente condenando de antemano todo lo que se considera alegoría. Una vez superado el monopolio de lo que en otros tiempos fue la interpretación alegórica de las parábolas, se puede plantear la cuestión en otros términos. Las parábolas son textos y, en cuanto tales, son objetos destinados a la lectura. Todas las demás operaciones que con ellos deseen hacerse necesitarán medirse con la lectura —sin confundirse con ella— e ir acompañadas de una justificación suficiente. Esto vale tanto para la alegoresis sistemática en la aplicación, como para el uso historicista del texto como documento. Alegoresis e aproximación historicista tienen en común más de lo que los cultores de una y otra estarían dispuestos a admitir: comparten una concepción atomista del texto que, a la luz de la realidad del texto como unidad de significación, los liga muy a su pesar. Esto puede explicar por qué ante textos destinados a la aplicación, como son las parábolas, una perspectiva historicista encuentre tantas dificultades —como se ha visto— para desvincularse de hecho de la interpretación alegórica a la que por principio se opone.

En definitiva, alegoría o no alegoría, conviene dar primero la palabra al texto, confiando además en la capacidad que tienen los textos —en concreto, los textos poéticos, como los que nos ocupan— de dejar sentir sus efectos en los ámbitos de la verdad y el bien, aun cuando dichos efectos sean difíciles de formalizar.

Bibliografía citada

- Aletti, J.-N. 1989. Lc 19,11-28: Parabole des mines et/ou parabole du roi. Remarques sur l'écriture parabolique de Luc. En *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, editado por J. Delorme, 309–32. Lectio Divina, 135. Paris: Cerf.
- Alonso Schökel, L. 1986. *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Madrid: Cristiandad.
- Bettio, P. 2000. Letteratura siriana. En *Patrologia. Vol. V: Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (†750). I Padri orientali*, editado por A. Di Berardino, 413–93. Genova: Marietti.
- Delorme, J., ed. 1989. *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*. Lectio Divina, 135. Paris: Cerf.
- Dodd, C. H. 1948. *The Parables of the Kingdom*. 9ª ed. London: Nisbet & co.
- Eco, U. 1979. *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Studi Bompiani, 22. Milano: Bompiani.
- — —. 1990a. *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- — —. 1990b. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Palabra en el tiempo, 196. Barcelona: Lumen.
- — —. 1995. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, C. A. 1989. *To See and Not Perceive. Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 64. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fusco, V. 1989. Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles. En *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, editado por J. Delorme, 19–60. Lectio Divina, 135. Paris: Cerf.
- Grech, P. 1988. Ermeneutica. En *Nuovo dizionario di teologia biblica*, editado por P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda, 464–89. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Harnisch, W. 1989. *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 66. Salamanca: Sígueme.
- Hirsch, E. D., Jr. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven-London: Yale University Press.
- Hoppe, R. 1984. Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater (Lk 15,11-32) und gütigen Hausherrn (Mt 20,1-15). *Biblische Zeitschrift* 28: 1–21.
- Jeremias, J. 1984. *Die Gleichnisse Jesu*. 10ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Jülicher, A. 1910a. *Die Gleichnisreden Jesu. [I] Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- — —. 1910b. *Die Gleichnisreden Jesu. [II] Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Kermode, F. 1979. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*. Cambridge (Massachusetts) & London: Harvard University Press.
- Kissinger, W. S. 1979. *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*. ATLA Bibliography Series, 4. Metuchen (NJ) & London: The Scarecrow Press.
- Lausberg, H. 1998. *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*. Leiden, Boston & Köln: Brill.
- Lotman, Y. M. 1982. *Estructura del texto artístico*. 2ª ed. Fundamentos, 58. Madrid: Istmo.
- Mortara Garavelli, B. 1997. *Manuale di retorica*. 10ª ed. Milano: Bompiani.
- Nolland, J. 1993. *Luke*. Vol. III. Word Biblical Commentary, 35c. Dallas (TX): Word Books.
- Panier, L. 1989. La parabole des mines. Lecture sémiotique (Lc 19,11-27). En *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, editado por J. Delorme, 333–47. Lectio Divina, 135. Paris: Cerf.
- Quasten, J. 1997. *Patrologia. Vol. I: Fino al Concilio di Nicea*. 2ª ed. Casale: Marietti.
- Ricœur, P. 1978. *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*. Brescia: Morcelliana.
- Segre, C. 1985. *Principios de análisis del texto literario*. Barcelona: Crítica.