

Globethics Repository



Logos en el cuarto Evangelio [Logos in the fourth Gospel]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Tepox Varela, Alfredo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 11:15:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156002

LOGOS EN EL CUARTO EVANGELIO

Alfredo Tepox Varela

Toda discusión en torno al *lógos* del Cuarto Evangelio plantea necesariamente la cuestión de la paternidad literaria de todo el evangelio, así como el problema de fecha de composición, destinatarios y todas las cuestiones con las que el estudioso bíblico tropieza al iniciar un trabajo de exégesis o de investigación teológica.

Por el carácter mismo de este trabajo, que procura centrarse únicamente en la cuestión del uso y sentido del término *lógos*, no se intentará dilucidar la cuestión de su paternidad literaria ni se sugerirá fecha posible. En el curso de la presentación se hablará de las características generales del evangelio, las diferentes teorías en torno al mismo, y finalmente se sugerirá una posible tesis como resultado de la investigación, pero para efectos del trabajo se habrá de renunciar al uso generalizado de llamar a este evangelio, el *Evangelio de San Juan*, y se le llamará, por lo tanto, simplemente el *Cuarto Evangelio*.

I. CARACTERISTICAS GENERALES DEL CUARTO EVANGELIO

Por mucho tiempo se consideró, y aun en la actualidad no faltan quienes consideren, que el Cuarto Evangelio había sido escrito por el Apóstol San Juan, el más joven de los doce, que a lo largo del Evangelio se autonombra "el discípulo amado". Por mucho tiempo no llegó a cuestionarse la paternidad literaria del Cuarto Evangelio, pero en los últimos cien años la cuestión ha quedado abierta a todo tipo de planteamientos. El asunto es amplio, se ha discutido bastante, y seguramente no será en este trabajo donde quede finalmente resuelto. Sin embargo, es necesario decir algunas cosas a fin de poder sentar las bases para tratar el problema de *lógos* en el Prólogo del Cuarto Evangelio.

En primer lugar, es necesario mencionar la teoría presentada y aceptada por muchos, de que el Cuarto Evangelio es de fecha tardía, y de que se halla en él una fuerte influencia gnóstica, lo cual se desprende y se defiende por el fuerte dualismo presente en el Evangelio.

La segunda cosa que se debe mencionar es el tema general del Evangelio, su estado presente, el orden de los acontecimientos, y la unidad literaria del mismo. Tampoco esto habrá de ser resuelto aquí, pues hay abundantes y bien documentados trabajos sobre el aspecto literario del Evangelio. Sobre la teoría de varias fuentes en el Cuarto Evangelio, digna es de mencionarse la presentada por Rudolf Bultmann, que propone tres fuentes básicas para la integración del Evangelio¹ más un *Redactor Eclesiástico*.

Bultmann no es el único en proponer un orden determinado. Pero en medio de las diferencias de opinión, hay un punto en que prácticamente todos concuerdan, y es en la singularidad del Prólogo (1:1-18), que denota marcadas diferencias respecto de todo el Evangelio. Tan singular se considera al Prólogo respecto de todo el Evangelio, que R. E. Brown no tiene reparo en llamarlo "un himno cristiano primitivo, probablemente originado en círculos juaninos, que ha sido adaptado para servir de obertura a la narración del Evangelio tocante al devenir de la Palabra Encarnada."²

En efecto, el Prólogo parece ser una unidad independiente dentro del esquema general del Evangelio, y como tal será tratado en el curso de este trabajo.

II. EL PROLOGO

Para poder efectuar un estudio serio del sentido de *lógos* en el Cuarto Evangelio, es necesario considerarlo en su *Sitz im Leben*, esto es, dentro del Prólogo mismo, y no en forma aislada, como generalmente ha ocurrido. La importancia del método es obvia, pues bien sabido es que un procedimiento equivocado conduce a resultados equivocados. En el caso de *lógos*, no se puede entender su sentido al margen del pasaje completo, que está comprendido entre los versículos 1-18.

Para entrar en materia, es necesario comenzar por mencionar algunas de las teorías en torno al significado de *lógos* en el Cuarto Evangelio.

A. *El concepto de lógos entre los griegos*. Hacia el año 500 A.C. aparece por primera vez el término *lógos* en el vocabulario de un filósofo griego, Heráclito, quien sostenía que en el universo todo fluye, excepto el concepto mismo de que todo fluye. Para sostener su tesis, Heráclito recurrió a *lógos* como el principio eterno de orden en el universo. Para Heráclito, lo que hace del mundo un *kósmos* es precisamente el *lógos*.

¹ Ellas son: *Semeia-Quelle* (la Fuente de las Señales, caps. 1-12), *Offenbarungsreden* (Discursos de Revelación, caps. 13-17), y la narración de la pasión y la resurrección (caps. 18-21).

² *The Gospel according to John, I-XII*, de la Serie *The Anchor Bible* (New York, Doubleday, 1966), vol. 29, p. 1.

Más tarde los estoicos tomaron la palabra usada por Heráclito, es decir, *lógos*, en parte como principio eterno de orden en el universo, pero dándole más el sentido de *Razón*, de *Ley*, de la mente misma de Dios, sosteniendo y controlando el universo.

Pero la doctrina que más influyó y que más aceptación tuvo por mucho tiempo en la Iglesia Cristiana fue la expuesta por Filón de Alejandría, filósofo contemporáneo de Jesús. Filón usó en sus escritos el término *lógos* más de mil doscientas veces, en un intento de conjugar el pensamiento griego con el pensamiento hebreo.

Para Filón, el *lógos* había sido creado por Dios y era un intermediario entre Dios y sus criaturas. El *lógos* era lo que daba sentido y organización al universo; era el instrumento de Dios y, prácticamente, un segundo dios³.

La brevedad de este trabajo hace difícil realizar una exposición profunda de la filosofía filónica, y aun parecerá injusto desecharla como inadecuada para los fines de este estudio sin haberla tratado extensamente. Lo cierto es que, como habrá de verse más adelante, con toda probabilidad el Cuarto Evangelio no habrá dependido esencialmente del pensamiento griego ni de la filosofía filónica para el uso de *lógos* en el Prólogo.

B. *El concepto de lógos en la literatura hermética.* En esta literatura, llamada hermética en razón del hombre del dios Hermes, *lógos* es un título que se aplica a dicho dios. Pero en la literatura egipcia se encuentra que este título de *lógos* se aplicaba también al dios Toth, y en ambas se nota la tendencia a personificar al *lógos*, al cual también se le llama en ocasiones *Nous* (mente)⁴.

C. *Lógos, como versión griega de dabar.* El presente trabajo se propone, si no demostrar de manera contundente, al menos bosquejar la tesis probable de que el Prólogo contiene más pensamiento y teología semítica, concretamente hebrea, de lo que hasta ahora se ha pensado.

No es nueva, por supuesto, la idea de un trasfondo semítico de todo el Nuevo Testamento. Autores modernos con un nuevo enfoque teológico cimentado en el vigor científico de la lingüística, no titubean en afirmar lo anterior. David Hill, por ejemplo, dice:

"El lenguaje del Nuevo Testamento... revela en su sintaxis y... en su vocabulario, un fuerte molde semítico, debido en gran parte a su deuda con el griego bíblico de la Septuaginta, usado por los judíos."⁵

Por su parte, el joven teólogo norteamericano Barclay M. Newman dice:

³ Véase Brown, op. cit., pp 520-1.

⁴ Cp. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London, SCM Press, 1959), p. 253.

⁵ *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (citado en *The Bible Translator*, Jan. 1969, vol. 20, N° 1, p. 81).

"...el griego del Nuevo Testamento... es griego semítico, es decir, palabras griegas que a menudo tienen significados hebreos y están estructurados según las formas de pensamiento de la mente judía, más que de la griega."⁶

Pero estas citas son afirmaciones respecto de todo el Nuevo Testamento, y bien podría objetarse que en el caso del Cuarto Evangelio la tesis resultaría objetable. Sin embargo, no pocos han sido los que han sostenido la tesis del origen arameo o semítico del Cuarto Evangelio, de los cuales el primero fue el renombrado estudioso alemán Julius Wellhausen, más conocido por sus estudios sobre las cuatro fuentes en el Pentateuco. En 1922, C. F. Burney se hizo eco de la tesis de Wellhausen, con su libro *The Aramaic of the Fourth Gospel*. Un año después C. C. Torrey publicó *The Aramic Origin of the Gospel of John*, obra en la que defiende, con su ardor y erudición tan conocidos, el original arameo de Juan (aun sin contar con tal original. En tiempos más recientes han surgido trabajos como los de Matthew Black⁷, y posiciones como las del escriturista francés L. Mollat, quien ha expresado:

"Es un hecho establecido que la lengua y el estilo del cuarto evangelio tiene una muy acusada impronta semita."⁸

Un trabajo clave sobre el aspecto total del trasfondo semítico en el Nuevo Testamento, es el publicado en 1937 por A. J. Wensinck, en torno a los semitismos hallados en el Código de Beza⁹, pues permite suponer que si un texto tiene más influencia aramea que otro, entonces el texto arameizado debe ser el más próximo al griego usado por los escritores del Nuevo Testamento.

Con lo anterior contamos ya con un punto de partida para hablar sobre el trasfondo semítico de *dabar* y para sostener que *lógos* es traducción literal del primero.

D. *Lógos en la Versión Griega del Antiguo Testamento (Septuaginta)*. Sabido es, y no será necesario desarrollar este punto, que la Iglesia Primitiva usó ampliamente la Versión Griega del Antiguo Testamento conocida como Septuaginta. Esta versión había estado en uso (lo que de ella existía) en las sinagogas de los judíos de Alejandría desde fines del Siglo III A.C., y su uso se había ido extendiendo hasta Jerusalén mismo. Aunque acusada frecuentemente de ser una versión extremadamente literalista, en el caso de la traducción de *dabar*, algunas veces se tradujo este término por

⁶ En *The Bible Translator*, July 1970, vol. 21, N° 3, p. 144.

⁷ *An Aramic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, Clarendon Press, 1954).

⁸ "Le Evangile selon Saint Jean", en *La Sainte Bible de Jérusalem* (ed. 1953), p. 53.

⁹ Me refiero a *The Semitisms of Codex Bezae* (Leyden, 1937).

lógos, y otras veces por *'reema*. Lo cual no indica ninguna diferencia semántica, sino simplemente preferencias de traductor, y pueden, por lo tanto, ser considerados como términos sinónimos.

De los casos en que *dabar* ha sido traducido por *lógos*, desatenderemos aquellos que no sean pertinentes para el tema que se está tratando, y sólo se mencionarán los que parecen haber influido en la teología judía y en el autor del Prólogo para su afirmación de que *theós een ho lógos*.

2. *Ideas paralelas del Prólogo con el Himno a la Creación.* Un estudio detenido y comparativo del prólogo del Cuarto Evangelio con el Himno a la Creación (Gen. 1.1-2.4a), pronto revela que entre estas dos composiciones poéticas hay no pocas y notables semejanzas, lo que reflejaría también que el autor del Prólogo conocía bien el himno a la Creación.

La más obvia e inmediata semejanza se encontraría en las primeras palabras de ambos poemas: *'En arjee*, "en el principio". Pero resalta además el contraste que los dos autores hacen entre *phoos* y *skotía*, que en la Septuaginta aparece como *skótos*. Sobre todo, lo que revela una profunda interrelación entre los dos poemas es la obra creadora de la palabra de Dios, implícita en la Septuaginta, en el verbo *'amar*, pero explícita en el Prólogo.

No menos importante es el estribillo del Himno a la Creación, *kai egéneto 'outoos*, que se repite después de cada acto creativo, y la afirmación del autor del Prólogo, *pánta di' autou egéneto kai jooris autou egéneto oude hen* (v. 3). Y aunque la frase *ho ejei en eautoo psycheen dsooees* en Gen. 1.31 parezca no estar muy relacionada con el tema, no deja de llamarnos la atención su similitud con la frase *en autoo dsooeen een*, del v. 4 del Prólogo ¹⁰.

Por lo anterior, tenemos una base para suponer que el autor del Prólogo conocía el Himno a la Creación, y lo estaba usando con una mentalidad judía, dentro de un propósito que encajaría perfectamente en la tradición y enseñanzas judías.

3. *Ideas semíticas en el Prólogo.* La primera idea o concepto semítico que se hallaría en el Prólogo, toda vez que se empieza a pensar en hebreo o arameo, es el concepto semítico de *dabar*, traducido aquí por *lógos* ¹¹. Como es sabido, *dabar* es una palabra rica

¹⁰ Si nuestro rigor científico en la exégesis nos impidiera usar esta frase de Génesis para apoyar una teología semejante a la expuesta en el Prólogo, debemos recordar que para los exégetas judíos no era imposible encontrar significados ocultos en cada letra de la *Torah*.

¹¹ Dice M.-E. Boismard en el prefacio a su estudio *El Prólogo de San Juan*: "Para comprender el pensamiento de un autor, no basta con captar el detalle de las expresiones que emplea; hay que penetrar hasta las corrientes profundas que le han alimentado. En el caso de San Juan, como se reconoce cada vez más en la actualidad, lo esencial de esas corrientes de pensamiento lo aporta el Antiguo Testamento." (Madrid, Ed. Fax, 1967, p. 10).

en contenido, y cuya acepción de *palabra* no da sino una débil idea de todo lo que ella contiene: *dabar* es palabra, sí, pero palabra que actúa, que crea; es asunto, es todo lo envuelto en una circunstancia dada. No es mero accidente que los actos salvíficos de Dios fueran llamados *debar adonai*, *palabra de Yahveh*.

Además, en el pensamiento hebreo, una vez emitida una palabra por Dios o por el hombre, tiene vida y poder propios, de manera que el hombre no puede retractarse de lo dicho, aun cuando así lo quisiera; lo que es más, ni siquiera Dios puede retractarse ¹².

El *conocimiento*, tan frecuentemente citado e identificado con la *gnosis* de los gnósticos para probar la influencia helénica en el Cuarto Evangelio, es otro tema veterotestamentario fácil de descubrir en el Prólogo, siempre que no prevalezca el prejuicio sobre el examen científico e imparcial. En efecto, el Antiguo Testamento abunda en exhortaciones de "conocer al Señor". Por lo que al Prólogo toca, el autor se queja de que, aunque la palabra encarnada vino al mundo, "el mundo no le conoció". Boismard dice, con respecto a "conocer":

"El verbo *conocer* no hay que entenderlo en el sentido puramente intelectual que tiene en griego. Hay que entenderlo en sentido semita: un conocimiento que se traduce en servicio de Dios, un conocimiento que entraña toda una actitud moral de fidelidad a Dios." ¹³

Y para reforzar su afirmación, cita lo que Oseas y Jeremías entendían por "conocer a Dios" (Jer. 22.15-16; Os. 4.1-2), que son claros ejemplos de abundantes casos en que la idea de *conocer* se encuentra en el Antiguo Testamento.

El frecuente binomio *misericordia y verdad* no puede quedar al margen de esta discusión, pues evidentemente se halla presente en el Prólogo, en el binomio *járis kai aleétheia*, que no es otra cosa que la versión griega de *chesed we 'emeth*. ¹⁴

¹² Basten como ejemplos el caso de Isaac, que habiendo bendecido a Jacob en lugar de Esaú, ya no puede retractarse: la bendición ha sido dada, y por lo tanto no está en su poder contrarrestar sus efectos, por lo que bendice a Esaú de manera diferente (Gen. 27.1.40), y la fórmula típica de los profetas al pronunciar el juicio de Dios: "El Señor lo ha dicho".

¹³ Op. cit., p. 64.

¹⁴ De esta opinión son Joachim Jeremias ("La Palabra Reveladora", en *El Mensaje Central del Nuevo Testamento* (Salamanca Sígueme, 1966, pp. 97-99), y Boismard (op. cit., pp. 89-92). Este último hace notar que Bultmann rechaza esta tesis y cualquier otra que vea en el Prólogo un trasfondo semítico.

Finalmente, la frase *járin anti járitos* puede entenderse perfectamente si se le compara con Exodo 21.23-25 en su versión griega:

psycheen anti psychees;
ophthalmon anti ophthalmou, etc.

de donde la frase en cuestión significaría "gracia por gracia", o "gracia en lugar de gracia"; es decir, que siendo Dios un Dios de gracia, no puede dar otra cosa que no sea gracia. Otras explicaciones, o mejor dicho, intentos por explicar, la función de *anti* en esta frase resultan poco satisfactorias.

4. *Estructura poética semítica en el Prólogo*. La exégesis, enfocada desde un punto de vista lingüístico, contribuye grandemente a una mejor comprensión de los textos originales hebreo y griego. Lingüísticamente hablando, al estudiar la estructura sintáctica de un idioma se descubren patrones constantes que le dan cierta particularidad con respecto de otros idiomas. Tales patrones siempre se mantendrán como la estructura esencial del idioma, aun cuando el vocabulario pueda fluctuar entre el lenguaje más sencillo y la expresión más elaborada ¹⁵.

En el Prólogo se pueden encontrar estos patrones estructurales, los cuales no son ciertamente griegos, sino semíticos, o por lo menos hebreos. Por el carácter breve de estos estudios no se abundará en ejemplos, pero no es posible pasar por alto el hecho de que el Prólogo es una poesía o himno, estructurado según el patrón de la poética hebrea, y con un marcado paralelismo de miembros, al cual J. Jeremias llama *paralelismo climático o escalado*.¹⁶ Los siguientes ejemplos ilustrarán el paralelismo mencionado:

En el principio era la palabra,
y la palabra estaba ante Dios,
y la palabra era Dios. (v. 1)

Y la vida era la luz de los hombres,
y la luz en las tinieblas resplandece,
y las tinieblas no la vencieron ¹⁷. (v. 4-5)

los cuales, no de sangre,
ni de voluntad de carne,
ni de voluntad de hombre,
sino de Dios...

¹⁵ Un ejemplo que se me ocurre, y que ilustraría someramente lo que intento decir, es el siguiente: Si una persona, al preguntarme por mi edad, dice, "¿Cuán viejo es (está) usted?", lo primero que descubro es que esa persona habla en español, pero *no piensa en español*. Si únicamente hablo español, no podré descubrir nada más; pero si hablo inglés, o alemán, surgen dos posibilidades: esa persona *piensa en inglés* (*How old are you?*) o *en alemán* (*Wie alt sind Sie?*)

¹⁶ Op. cit., pp. 86-7.

¹⁷ Sobre esta traducción de *auto ou katélaben*, véase Boismard, op. cit., pp. 42-8.

Bastan estos ejemplos para hacer notar la estructura semítica de este poema a la Palabra.

5. *El sentido de Lógos en el Prólogo.* Todo lo anterior ha buscado hacer evidente que, si el Prólogo es de procedencia judía y su pensamiento y estructura son también judíos, entonces el concepto encerrado en *lógos* no puede ser griego ni gnóstico, sino judío. Por lo mismo, tras la palabra griega *lógos* habremos de leer la palabra hebrea *dabar*.

Si las razones antes expuestas no fueran suficientes, será necesario hacer notar que la Palabra de Dios fue la que hizo el cielo y todo lo que existe, según el Salmo 33.4-6; lo mismo se dice de la Palabra en Sabiduría de Salomón 9.1-2, en donde *Palabra* es citada como sinónimo de *Sabiduría* (*chokmah*); más adelante, en 9.9-10, la *Sabiduría* está con Dios, y se pide que Dios la envíe a la tierra; en 18.15, la *Palabra* es un guerrero que saltó del cielo, de su trono real, a la tierra; en Isaías 55.11 la Palabra de Dios no volverá a él sin antes hacer lo que Dios le ha ordenado hacer.

Los ejemplos abundan, en que la Palabra llegó a ser casi personificada.¹⁸ El autor del Prólogo seguramente comparte esta idea de la Palabra como una cuasi-persona, y en su poema manifiesta expresamente su confesión de fe, de que la Palabra se ha hecho finalmente carne (*sarx egéneto*).

III. ¿QUIEN ES EL LOGOS?

De todo lo dicho se puede ver el predominante sabor judío de este poema a la Palabra. Toda vez que uno hace suya —como hipótesis de trabajo— la tesis del trasfondo semítico del Prólogo, debe entonces ver cada pensamiento expresado a la luz de la fe de Israel y del pensamiento teológico predominante entre ellos.

En relación con la Palabra, ya se ha mencionado su poder propio independiente una vez que ésta es emitida. Pero hay otro aspecto que debe tomarse en cuenta, y es la práctica del *qere* y del *ketib*, que solía ocurrir en las sinagogas durante la lectura de la *Torah* y de los demás escritos sagrados. Esta práctica consistía —y consiste— en leer una palabra por otra, por considerarse impronunciable la palabra escrita. Un caso típico de esta práctica es el del nombre de Dios, en que YHWH es el *ketib* y Adonai es el *qere*. También se usa *hashem* (el Nombre) como *qere* de YHWH.

Oscar Cullmann¹⁹ cita un *qere* arameo para el nombre divino, que es *memra* (palabra), el cual se halla en los targumes. Aunque

¹⁸ J. N. Sanders dice al respecto: "Esta fe en la cuasi independencia de la palabra, una vez dicha, debe haber facilitado la posterior personificación de la misma." (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, Abingdon, 1966, Vol. R-Z, p. 869).

¹⁹ Op. cit., p. 256.

Cullmann no desarrolla este punto, es posible plantear la siguiente tesis: si en el ambiente en que surgió la Iglesia Cristiana el arameo era la lingua franca entre los judíos, y si, como sugiere M. Black²⁰, debe suponerse una fuerte y clara influencia aramea en el griego de los Evangelios (como él bien demuestra), entonces bien puede suponerse que el *lógos* es la traducción griega del arameo *memra*, que a su vez corresponde a *dabar*, y que no sería sino un eufemismo de YHWH.

¿Imposible? Probablemente no. Y, si haciendo a un lado nuestra mentalidad cristiana y nuestra tradición y cristología de veinte siglos, podemos leer una vez más el Prólogo leyendo el nombre de Dios donde dice *lógos*, siempre teniendo en mente el concepto hebreo del nombre como la persona misma —razón por la cual el nombre divino, YHWH, era y es impronunciable para un judío—, tal vez podremos captar por primera vez el verdadero sentido de v. 14, en donde la confesión de fe del autor del Prólogo llega a su máxima expresión.

* * *

ALFREDO TEPOX VARELA

Oriundo de México realizó sus estudios teológicos en el Seminario Menonita de Montevideo, Uruguay, recibíendose de Licenciado en el Seminario Luterano "Ausburgo" de país natal. Actualmente se desempeña como asesor de traducciones

de las Sociedades Bíblicas Unidas, con responsabilidad en la traducción del Antiguo Testamento en Versión Popular. Además se desempeña como profesor de hebreo en la Facultad Latinoamericana de Teología Reformada.

²⁰ Op. cit., p. 68 y ss.