Jesús histórico. Aproximaciones temáticas, Carlos Eduardo Román (Bogotá (Colombia): Pontificia Universidad Javeriana).

Parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del logión de Mc 4,11-12 en la interpretación de la parábola de la siembra de Mc 4,1-20.

Casas Ramírez, Juan Alberto.

Cita:

Casas Ramírez, Juan Alberto, "*Parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del logión de Mc 4,11-12 en la interpretación de la parábola de la siembra de Mc 4,1-20.*" en *Jesús histórico. Aproximaciones temáticas,Carlos Eduardo Román (Bogotá (Colombia): Pontificia Universidad Javeriana, 2015).*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/20

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/phNz/bcu

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org.*

Capítulo 3

Parábolas que siembran ceguera
Repercusiones del *logión* de Mc 4,11-12 en la interpretación de la "parábola de la siembra" de Mc 4,1-20*

Juan Alberto Casas Ramírez**

A los que están fuera todo se les presenta en parábolas,
para que viendo vean pero no miren,
y oyendo oigan pero no comprendan;
para que no se conviertan y sean perdonados.

Mc 4,11-12

Introducción

Es un consenso generalizado entre los investigadores de la tercera búsqueda el reconocimiento de que el Jesús histórico empleó parábolas como una de las formas privilegiadas de su enseñanza y del anuncio del Reino de Dios.[1]

---

* El presente capítulo plasma varios de los hallazgos parciales del proyecto de investigación doctoral "Ciegos y sordomudos: claves de comprensión del discipulado pospascual en el Evangelio de Marcos".

** Magíster en Teología; Licenciado en Ciencias Religiosas; Diplomados en Pastoral Educativa Académica y en Espiritualidad de la Docencia Universitaria y candidato al Doctorado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor e investigador de tiempo completo en el área de Teología Bíblica, Facultad de Teología, de la misma Universidad; miembro del grupo de investigación Didaskalia, reconocido por Colciencias. Correo electrónico: jcasas.smsj@javeriana.edu.co

[1] Las otras dos formas características son los dichos y los apotegmas o *chreias*. Al respecto, ver a Dunn, *El cristianismo en sus comienzos,* T.1, 447; 567-570; Crossan, *Jesús, bografía revolucionaria,* 74ss.; Idem., *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus,* 11ss.; Meier, *Un judío marginal,* T. 2/1, 167.

Así –como señala Guijarro–, entre los recursos que facilitaban la memorización de sus enseñanzas, Jesús habría recurrido a estos "pequeños relatos tomados de la vida cotidiana que aún hoy resultan muy fáciles de recordar".[2] Por otra parte, entre las parábolas más conocidas y paradigmáticas, la llamada "parábola de la siembra" (Mc 4,1-9; Mt 13,1-9; Lc 8,4-8) ostenta un lugar especial, entre otras razones porque el Jesús marcano la propone como clave (llave) de comprensión de las demás parábolas (ver Mc 4,13).

Sin embargo, entre el final del relato de la parábola y el inicio de la explicación alegórica de la misma, puesta en boca de Jesús (Mc 4, 13-20; Mt 13,18-23; Lc 8,11-15), la tradición sinóptica, desde el Evangelio de Marcos, ha incluido una breve perícopa que aborda la cuestión en torno de la razón de ser de la enseñanza parabólica de un modo paradójico y enigmático (Mc 4,10-12; Mt 13,10-15; Lc 8,9-10): a diferencia de unos que estarían "dentro" (los que estaban alrededor, junto con los Doce, según 4,10), a quienes "les ha sido dado" el misterio del Reinado de Dios, habría otros que estarían "fuera", ante los cuales "todo se les presenta en parábolas", no en orden al entendimiento –como sería de esperar–, sino con el efecto contrario: la ceguera, la incomprensión, la no conversión y el no perdón (ver Mc 4,11-12).

Por tal motivo, Mc 4,11-12, a pesar de ser una clara alusión a Is 6,9-10, es considerado uno de los textos más complejos del segundo Evangelio, e incluso, según la opinión de algunos, de todo el Nuevo Testamento[3], cuánto más cuando varios exégetas sostienen que el Jesús histórico pudo haber usado la sentencia isaiana para explicar el propósito de su enseñanza parabólica[4] y cuando el múltiple testimonio de esta se extiende más allá de la tradición sinóptica (Mt 13,10-15; Lc 8,9-10) llegando hasta el *corpus* paulino (Rm 11,7b-8), el cuarto Evangelio (Jn 12,39b-40) y la segunda parte de la obra lucana (Hch 28,26b-27).

Las palabras de Jesús –además de evocar un aparente determinismo histórico y una sentencia judicial de carácter punitivo

[2] Guijarro, "El Jesús histórico".

[3] Entre ellos, Hatina, *In Search of a Context. The Function of Scripture in Mark's Narrative.* Hartley, por su parte, lo denominará una *Crux interpretum* (Hartley, *The Wisdom Background and Parabolic Implications of Isaiah 6:9-10 in the Synoptics*, 235).

[4] Al respecto, ver a Hatina, *In Search of a Context,* 199-212.

y excluyente sobre un colectivo actancial cuya identificación puede resultar "oscura"– llevan a suponer que hay dos realidades en las cuales el ser humano se puede ubicar en relación con el Reino de Dios: o se está "adentro" o se está "afuera".

El misterio del Reino es "dado" a los que "están adentro", pero para aquellos que están "afuera" todo acerca de Jesús y su ministerio resulta ser como un enigma o una paradoja incomprensible que los conduce a un estado de ceguera ontológica. Al ser así, ¿podría Jesús enseñar de tal manera que sus oyentes no fueran capaces de mirar, comprender, arrepentirse y ser perdonados? ¿Cuál puede ser el sentido de tal expresión en el marco textual de la "parábola de la siembra" y en el contexto histórico de su entorno redaccional?

Para tratar de responder a tales cuestiones –como presupuesto epistemológico para la comprensión de la llamada "parábola de la siembra" (Mc 4,1-9) y su interpretación alegórica (Mc 4,13-20)–, el presente estudio abordará la parábola en cuanto forma literaria; posteriormente, se confrontará tal noción con el sentido del término "parábola" en el *logion* de Mc 4,11-12, de modo que se puedan establecer las repercusiones de dicho *logion* en la interpretación de la "parábola de la siembra" y, por extensión, en la interpretación de la enseñanza parabólica marcana.

La parábola como forma literaria

Durante los primeros siglos de la historia del cristianismo, las parábolas (del gr., παραβολή, *lit.*, "poner cosas una junto a las otras para compararlas") solían ser interpretadas como alegorías, es decir, como narraciones que poseen un segundo nivel de significación, más allá de la superficie del relato; y tal nivel tenía, por lo general, un carácter espiritual o religioso que –igual que una fábula– encerraría una moraleja o enseñanza.[5] En tal sentido, Mc 4,13-20 sería un ejemplo de una *alegoresis*

[5] Recuérdese, por ejemplo, la interpretación de Orígenes a la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37): "El hombre que descendía es Adán, Jerusalén el paraíso, Jericó el mundo, los ladrones las fuerzas enemigas, el sacerdote la Ley, el levita los profetas y el samaritano Cristo. Las heridas son la desobediencia, la cabalgadura el cuerpo del Señor, el *pandochium*, es decir, el albergue abierto a todos los que desean entrar simboliza a la Iglesia, los dos denarios representan al Padre y al Hijo; el posadero es el jefe de la Iglesia encargado de la administración; respecto a la promesa hecha por el

o interpretación alegórica de la "parábola de la siembra", donde cada elemento del relato es interpretado según una serie de analogías relativas a la escucha de la Palabra.

No obstante, en el siglo XX, los estudios de las formas evangélicas, si bien reconocieron la posibilidad de que en ocasiones Jesús alegorizaba sus propias parábolas, propusieron una delimitación nocional de ellas mucho más allá de la simple alegoría.[6] Así, por ejemplo, Dodd considera la parábola como el vehículo lingüístico preferido por Jesús para anunciar su mensaje en torno del Reino de Dios, y la define como una "metáfora o símil tomada de la naturaleza o la vida cotidiana que, al impactar a los oyentes por su viveza o extrañeza, deja su mente dubitativa en torno a su real significado y su precisa aplicación".[7]

En contraste, Funk afirma que la parábola no es tanto un símil sino exclusivamente una "metáfora a través de la cual el Reino confronta o desafía a los oyentes para producir un impacto en su imaginación y una transformación en su acción".[8] Ello permitiría afirmar que las parábolas son menos acerca del Reino de Dios mismo (desde un punto de vista gnoseológico) que acerca de la percepción cotidiana de la soberanía de Dios por parte de los oyentes, y fundamentalmente, al interior de la vida de Jesús (desde un punto de vista práctico -existencial).[9]

En tal sentido, a diferencia de las categorizaciones clásicas sobre las parábolas en que estas son definidas como "relatos morales que inculcan verdades universales a través de desafíos escatológicos que prefiguran, a su vez, el advenimiento inminente (futuro o ya realizado) del Reino"[10], Crossan señala que las parábolas no son éticas ni escatológicas, sino primariamente la expresión de la experiencia que Jesús tiene de Dios. Así, en palabras de este autor, ellas serían la "articulación 'ontológica-poética' de la irrupción del misterio inefable

---

samaritano de que volvería, representa la segunda venida del Salvador…" (Orígenes, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas,* 34.3.9., citado por Oden, *La Biblia comentada por los padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística: Nuevo Testamento,* 256).

[6] Beavis, *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4,11-12,* 75.

[7] Dodd, *Las parábolas del Reino,* 16.

[8] Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, 133.

[9] Griffith-Jones, "Going back to Galilee to See the Son of Man: Mark's Gospel as an Upside-Down Apocalypse", 92.

[10] Crossan, "The Seed Parable of Jesus", 264.

del Reino en la propia vida del Maestro galileo. Corresponderían, de este modo, al lenguaje primario de una experiencia religiosa y, en cuanto tales, ellas harían parte de la experiencia misma".[11]

Por consiguiente, el sentido de las parábolas, cuando es descubierto, no solo afecta el puro nivel cognitivo del oyente sino que también exige una respuesta en el nivel de las actitudes, la voluntad y las acciones.[12] Este impacto se debe a que las parábolas tienen por lo general un giro inesperado en el que emerge una realidad inusual que rompe los paradigmas de lo cotidiano o lo socialmente aceptado y señala un nuevo horizonte que reta al oyente a tomar una decisión, lo que las hace más efectivas incluso que el discurso directo.

Por ello, muchas veces su mensaje resulta incómodo o frustrante y puede ocasionar oposición (como en Mc 12,12). Incluso quienes responden positivamente a las mismas se encontrarán alterando de modo constante sus presupuestos fundamentales y participando de un proceso de "reeducación" que los lleve a sustituir "las cosas de los humanos" (τὰ τῶν ἀνθρώπων) por "las cosas de Dios" (τὰ τοῦ θεοῦ) (Mc 8,33), como será ilustrado en la experiencia de los discípulos mediante la sección central de Marcos (8,22-10,52).[13]

Por tal motivo, Ricoeur subraya el aspecto paradójico de las parábolas en cuanto desarrollan una incongruencia aparente que esconde una verdad más profunda.[14] Al respecto, él nota que las parábolas operan con un patrón de orientación, desorientación y reorientación. Su lenguaje hiperbólico y paradójico presenta una extravagancia que invierte el modo normal de ver las cosas y presentan lo extraordinario dentro de lo ordinario.[15]

Sin embargo, tal efecto solo es posible en la medida en que los oyentes compartan con el narrador los mismos presupuestos, valores y símbolos culturales que les permitan desambiguar el sentido último del relato y verse a sí mismos (y su propio universo simbólico) reflejados y

---

[11] Ibid., 266.

[12] France, *The Gospel of Mark. A Comentary on the Greek Text*, 80.

[13] Ibid., 81.

[14] Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", 112-128.

[15] Ibid.

desafiados en aquél. Así, en términos de France, "comprender realmente una parábola implica el ser transformado (o, al menos, ser desafiado a transformarse) y no solamente iluminado por el relato".[16]

La "parábola de la siembra"[17] (Mc 4,1-9) y su interpretación alegórica (Mc 4,13-20)

Simetría estructural entre la "parábola de la siembra" (Mc 4,2-9) y su explicación alegórica (Mc 4,13-23)

No se puede ignorar el paralelismo simétrico que se establece entre la "parábola de la siembra" (4,2-9) y la explicación ofrecida por Jesús a la misma (4,13-23) (considerada por Lohfink "el comentario más antiguo de la parábola"[18]), cuyo texto "bisagra" corresponde a la perícopa de 4,10-12. Ello, sin desconocer la relación simétrica y semántica entre la "parábola de la siembra" de 4,2-9 y las dos parábolas de semillas de 4,26-29 (la semilla que crece por sí sola) y 4,30-32 (el grano de mostaza).[19] Así, el paralelismo entre la "parábola de la siembra" y su explicación tendría la siguiente organización[20]:

---

[16] France, *The Gospel of Mark*, 80.

[17] Aunque el relato ha sido denominado por muchos como la "parábola de la semilla" y se habla de "buena" y "mala semilla", en ninguna parte del texto marcano en griego se hace mención explícita del sustantivo σπόρος ("semilla"). Este solo aparecerá en la denominada "parábola de la semilla que crece por sí sola", en 4,26-29. Así, en 4,2-20 solo se menciona que una parte cayó (ὃ μὲν ἔπεσεν) en algún tipo de suelo sin precisar el objeto directo de tal expresión. Otros prefieren la denominación de la parábola como "del sembrador" y, de hecho, la mención del sembrador, más que de la semilla, centraría la interpretación alegórica en el rol de Jesús como agente del Reino, cuyo ministerio devendrá en una cosecha abundante a pesar de los obstáculos que afronte. No obstante, desde un punto de vista narratológico, el eje principal del relato no se centra en el actante (el sembrador) sino en la acción (tanto la acción de sembrar como el crecimiento autónomo de la planta); por tal razón se ha optado por la denominación "parábola de la siembra".

[18] Lohfink, "¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el Reino de Dios?", 316.

[19] Mientras que en la parábola de 4,2-9 se hace énfasis en la acción de sembrar y en la idoneidad de los terrenos para recibir la semilla, en las parábolas de 4,26-32 el centro narrativo recae en el crecimiento y desarrollo autónomo de las semillas hasta dar fruto y llegar al tiempo de la cosecha (ver 4,29).

[20] Los textos han sido tomados de la versión en español de *La Biblia de las Américas*. Varias expresiones fueron modificadas para adaptarse mejor al sentido de la sintaxis del texto griego.

		"Parábola de la siembra" (Mc 4,2-9)		*Explicación de la parábola* (Mc 4,13-23)
A		[2]Les enseñaba muchas cosas en parábolas; y les decía en su enseñanza:	A'	[13]Y les dice: ¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, pues, comprenderéis todas las parábolas?
B		[3]¡Oíd! He aquí, el sembrador salió a sembrar;	B'	[14]El sembrador siembra la palabra.
C	a	[4]y aconteció que al sembrar, una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves y se la comieron.	C'	[15]Y estos son los que están junto al camino donde se siembra la palabra, *aquellos* que en cuanto *la* oyen, al instante viene Satanás y se lleva la palabra que se ha sembrado en ellos.
D	b	[5]Otra parte cayó en un pedregal donde no tenía mucha tierra; y enseguida brotó por no tener profundidad de tierra. [6]Pero cuando salió el sol, se quemó; y por no tener raíz, se secó.	D'	[16]Y de igual manera, los sembrados en terreno pedregoso son los que al oír la palabra enseguida la reciben con gozo; [17]pero no tienen raíz profunda en sí mismos, sino que solo son temporales. Entonces, cuando viene la aflicción o la persecución por causa de la palabra, enseguida tropiezan y caen.
E	c	[7]Otra parte cayó entre espinos, y los espinos crecieron y la ahogaron, y no dio fruto.	E'	[18]Otros son los sembrados entre los espinos, estos son los que han oído la palabra, [19]pero las preocupaciones del mundo, y el engaño de las riquezas, y los deseos de las demás cosas entran y ahogan la palabra, y se vuelve estéril.

F		[8]Y otras partes cayeron en buena tierra, y creciendo y desarrollándose, dieron fruto,	→	F' [20]Y otros son los sembrados en tierra buena; los cuales oyen la palabra, la reciben y dan fruto, unos a treinta, otros a sesenta y otros a ciento por uno.
	a'	y produjeron		
	b'	unas a treinta,		
	c'	otras a sesenta y otras a ciento por uno.		
G		[9]Y él decía: el que tiene oídos para oír, que oiga.	→	G [21]Y les decía: ¿Acaso viene una lámpara para ponerla debajo de un almud o debajo de la cama? ¿No es para ponerla en el candelero? [22]Porque nada hay oculto, si no es para que sea manifestado; ni nada ha estado en secreto, sino para que salga a la luz. [23]Si alguno tiene oídos para oír, que oiga.

La delimitación literaria de las estructuras paralelas que se ha empleado en el diagrama, a diferencia de las propuestas tradicionales[21], ha indicado que el término "A" no inicia en el versículo 3 sino en el 2, y de igual modo, su correspondiente "A'" no inicia en el versículo 14 sino en el 13; ello, debido a que ya desde tales versículos hace su aparición el campo semántico παραβολή; además, se establece una relación de complementación entre el v. 2, que abre el escenario narrativo de la parábola, al presentar el modo como Jesús expone su enseñanza (dirigida a la multitud, en general)[22], y el v. 13, que introduce la explicación de la parábola por medio de las preguntas exhortativas de Jesús en

[21] Como las planteadas en: Rodríguez Carmona, *Evangelio de Marcos,* 58; Idem, "Evangelio según San Marcos", 112; Schneck, *Isaiah in the Gospel of Mark, I-VII,* 101; Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, 328; *The Mystery of the Kingdom of God,* 221; Pikaza, *Evangelio de Marcos: la Buena Noticia de Jesús,* 373-374; Rescio, "Il Maestro e i suoi discepoli: l'esperienza iniziatica e la trasmissione delle parole di Gesù nel Vangelo di Marco".

[22] De este modo, el evangelista hace que Jesús asuma el papel de narrador narrado o "narrador intradiegético-heterordiegético". Al respecto, ver a Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo,* 49.

torno del entendimiento (οἶδα) de la "parábola de la siembra" y de la comprensión (γινώσκω) de todas las demás parábolas (dirigidas a sus discípulos, en particular).

En tal sentido, Marcus señala que "el Jesús de Marcos pondrá de relieve el carácter crucial de esta parábola, diciendo que ofrece la llave de todas las demás parábolas (4,13)".[23] Asimismo, si el inicio de la secuencia corresponde a la introducción de la parábola en la que se presenta al narrador (Jesús) y su acción de enseñar, es de esperar que –en correspondencia– el final de la secuencia no termine a secas con el final de la parábola, sino que regrese al plano del narrador de la misma (Jesús).

Por tal motivo, se ha considerado que el límite narrativo no corresponde al v. 8, con el final de la "parábola de la siembra", sino al v. 9 (G), con las palabras conclusivas del narrador en torno del relato enunciado: καὶ ἔλεγεν· ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Su conclusión correspondiente en la simetría se evidenciaría claramente por la identidad de la expresión presente en el v. 23: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Ello supondría que los apotegmas de los vv. 21 y 22 no estarían desligados de la explicación de la "parábola de la siembra" sino que se integrarían estructuralmente a la misma. Estos no consistirían en una(s) parábola(s) independiente(s), como se han querido catalogar, sino en una ampliación de la explicación de la "parábola de la siembra".

Así, la "lámpara que viene" sería análoga a la semilla que, según 4,14, correspondería a la Palabra, en coherencia con lo dicho en Sal 118,105: "Tu palabra es lámpara para mis pasos, luz en mi camino." De igual modo, la expresión del v. 22 –("porque nada hay oculto, si no es para que sea manifestado; ni nada ha estado en secreto, sino para que salga a la luz")–, vendría a relacionarse con el pasaje central del paralelismo que funge como bisagra entre la parábola y su explicación, es decir, 4,10-12.

En él, Jesús afirma a sus discípulos, en el v. 4,11: "A ustedes se les ha dado el misterio del Reino de Dios." En consecuencia, el misterio, relativo al Reino de Dios, ha estado "oculto" ("en secreto") para los que están afuera (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω), y por esto, ellos "reciben todo en parábolas". En contraste, dicho misterio está destinado a ser "dado"

[23] Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, 334.

(δέδοται) o "manifestado" (φανερωθῇ) ("para que salga a la luz") a los discípulos por medio de la convergencia de dos factores: la explicación privada de Jesús y la comprensión de aquéllos, determinada por su condición de "tener oídos para oír" y oír efectivamente.

Por otra parte, Philip Sellew[24] encontró la presencia de patrones redaccionales comunes entre Mc 4,3-20 y algunos textos proféticos-apocalípticos, tanto del Antiguo Testamento como de ciertos círculos judíos y cristianos de tendencia gnóstica de los siglos primero y segundo, en los que se describe un proceso de enseñanza-revelación entre un maestro-revelador y sus discípulos (entre tales textos se encuentran el tratado hermético *Poimandres, 1Henoc, Diálogos del salvador, La epístola de los Apóstoles* y *Las cuestiones de Bartolomé*).

Este material dialógico –llamado por Sellew "escena didáctica"[25]– inicia con la instrucción pública del Maestro; sigue un cambio de escenario donde tiene lugar una serie de preguntas privadas por parte de sus seguidores cercanos; el Maestro reacciona con una réplica sarcástica y, finalmente, se ofrece una explicación. La clave lingüística de las fórmulas introductorias al material parabólico en Marcos, que determina el desarrollo progresivo de este tipo de escenas, es expresada por la frase καὶ λέγει αὐτοῖς ("y les dice").[26] Asimismo, existe un vocabulario característico de este tipo de escenas, de tal manera que en Mc 4,1-2 resulta clave el uso de palabras como las siguientes: πάλιν, διδάσκειν (x2), y ὄχλος (2x), πλοῖον, θάλασσαν y διδαχῇ.

Un valor agregado que ofrece tal propuesta consiste en que, a diferencia de las estructuraciones retóricas más difundidas sobre este relato, se respeta el paralelismo de los términos y escenas entre la llamada "parábola de la siembra" (4,3-9) y su explicación alegórica (4,14-20). De este modo, para Sellew, Mc 4,1-20 tendría la siguiente estructura:

---

[24] Sellew, "Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel".

[25] Tal categoría complementa, de alguna manera, la clasificación ofrecida por Bultmann desde la crítica de las formas en que hacía referencia a los relatos de controversia o diálogos escolásticos (Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, 85-86).

[26] Identificada por Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 14. Tiene algunas variaciones como en 4,21 y 24: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ("y les decía"), o 4,26 y 30: καὶ ἔλεγεν ("y decía").

(1) 1-9: Unas palabras enigmáticas son pronunciadas por Jesús de modo público.

(2) 10a: Hay un cambio de escenario. En este caso, Jesús queda a solas con los Doce.

(3) 10b: Surge una pregunta a Jesús, en privado, acerca del significado de las palabras.

(4) 13: Jesús replica la pregunta de modo enigmático y recurre a una pregunta retórica que reclama el entendimiento de los discípulos.

(5) 14-20: Jesús ofrece una explicación-interpretación de las palabras pronunciadas en público.

Tal estructura quinaria de "escena didáctica" sería replicada por Marcos en 7,14-23 ("la doctrina sobre lo puro y lo impuro") y en 8,14-21 ("la levadura de los fariseos y Herodes") según el siguiente esquema comparativo presentado por Sellew[27]:

Patrón estructural	*4,3-20*	*7,14-23*	*8,14-21*
(1) Enseñanza pública	3-9	14b-15	15
(2) Cambio de escenario	10a	17ª	
(3) Cuestiones privadas de los discípulos	10b	17b	16-17a
(4) Réplica sarcástica de Jesús	13	18ª	17b-18
(5) Explicación/ interpretación de la enseñanza inicial	14-20	18b-23	19-21

Dentro de este esquema, cuyas raíces –de acuerdo con Lemcio[28]– se hunden en el Antiguo Testamento (por ejemplo, Ez 17, 1-24; Za 4,2-14), no se puede esperar que los oyentes entiendan la afirmación inicial, que resulta ambigua; por eso, la amonestación del revelador tiene la función de llamarles la atención y de introducir la explicación total que viene al final.

[27] Sellew, "Didactic Scenes in Mark's Gospel", 620.

[28] Lemcio, "External Evidence for the Structure and Function of Mark 4,1-20; 7,14-23 and 8,14-21".

La "parábola de la siembra" (Mc 4,2-9) y su explicación alegórica (Mc 4,13-23) comprendidas desde su trasfondo cultural y literario

Desde el punto de vista del trasfondo cultural, en torno del uso de imágenes de siembra en el mundo mediterráneo, Humphries considera que Mc 4,1-23 podría guardar cierta relación con la típica analogía helenística referida a la educación y la cultura (παιδείᾳ), en la cual el sembrador representa al maestro (διδάσκαλος), las semillas representan las palabras (οἱ δὲ λόγοι), y los terrenos representan a los aprendices (παῖδες, εφηβοι, νέοι).[29]

En la tradición judía, en textos como la *Misná*, los sabios describen cuatro tipos de discípulos: la esponja, el embudo, el filtro y el tamiz: "La esponja, que absorbe todo; el embudo, que toma por un extremo y deja escapar en el otro; el filtro, que deja escapar el vino y recoge las lías; el tamiz, que extrae la harina del grano y la recoge del suelo."[30]

No obstante, la ausencia de la referencia al proceso de cultivo en el texto marcano no corresponde a la imagen de la παιδείᾳ griega; tampoco se ajustaría a una típica παιδείᾳ, en el contexto del judaísmo. Lo que se percibe en el texto va más allá de una analogía pedagógica, ya que –como está presentado el relato– los tipos de suelo inapropiados, cuya personificación narrativa se pone de manifiesto en la explicación alegórica de Jesús (4,13-23), no serían responsables de su no-idoneidad para producir; simplemente su naturaleza constitutiva expuesta a las aves, o pedregosa, o rodeada de espinos, les impediría llevar a feliz término cualquier tipo de cosecha.

Más responsable sería el sembrador al lanzar las semillas de forma indiscriminada a sabiendas que más de la mitad de ellas terminaría perdiéndose. Tal constatación señala la importancia del carácter "mistérico" y "enigmático" del relato, carácter que se explicitará en el *logion* de 4,11-12 en que, de expresarse una παιδείᾳ, esta bien podría ser denominada como la παιδείᾳ del Reino de Dios.

---

[29] Humphriess, *Christian Origins and the Language of the Kingdom of God,* 58-59.

[30] Danby (trad.), *The Mishnah,* 457.

Por su parte, Jesús ofrece una interpretación de la parábola que no es tan obvia. Esta es solo una entre muchas de las interpretaciones que la parábola podría tener; no obstante, obtiene su legitimidad por la autoridad de su intérprete (el Jesús marcano), quien es el mismo que la relata.[31]

De este modo, la alegorización de la parábola, puesta en labios de Jesús en la sección de la explicación (4,13-23), equipara lo que es sembrado (en los vv. 4.5.7.8) con la Palabra (τὸν λόγον), en el v. 14[32], a las aves (τὰ πετεινὰ) del v. 4 con el Satanás (ὁ σατανᾶς), en el v. 15[33], a las piedras (τὸ πετρῶδε) de los vv. 5 y 16 con la tribulación y la persecución (θλίψεως ἢ διωγμοῦ)[34], en el v. 17, y a los espinos (τὰς ἀκάνθας) de los vv. 7 y 18 con una triada de tentaciones relacionadas con la ambición

[31] Por tal motivo, los estudiosos aún no están de acuerdo acerca del punto focal del relato (¿la siembra, las semillas, los suelos, el sembrador o la combinación de estos factores?) y mucho menos acerca de su correcta interpretación. Al respecto, ver a Thatcher, *Jesus the Riddler: The Power of Ambiguity in the Gospels,* 205.

[32] En un modo semejante, 4 Esd 8-41 usa la metáfora de la siembra para referirse tanto a la Ley como a la respuesta del pueblo a esta, y St 1,21 se refiere a la palabra como "implantada" (ἔμφυτον λόγον).

[33] La representación de el satanás como ave aparece en otros escritos de la misma época. Por ejemplo, Jub 11,11 y Ap Abraham 13,3-9. Por su parte, Marcus considera que Satanás es un personaje importante en la interpretación de la parábola. Aunque solo se menciona en el v. 15, el v. 19, describe circunstancias malignas que invade y ahogan la palabra. Los que se podrían llamar factores psicológicos son aquí personificados como una acción del mal. Así, el espectro de vv. 15-20 entre una descripción demoniológica explícita sobre la caída de las personas (v. 15), una descripción demoniológica moderada (vv. 18-19) y una descripción de circunstancias antropológicas (vv. 16-17), es una característica propia de la "epistemología bifocal" de los escritos apocalípticos. Ello se hará evidente en el resto del Evangelio, en que las obras y las palabras de Jesús son presentadas como batalla contra el satanás (Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God,* 62-63).

[34] Tanto θλίψεως (aflicción, tribulación) como διωγμοῦ (persecución) aparecen juntos en Rm 8,35 y 2Ts 1,4 en referencia a la situación de persecución por la que atravesaron los primeros grupos cristianos. Marcos y la tradición apocalíptica recurrirán a estos términos para referirse a las tribulaciones que precederán la venida del Hijo del ser humano (ver Mc 13,19.24 y Ap 2,22; 7,14). Tales expresiones reflejan, para Roskam, la cuestión de la persecución de los cristianos y el intento de Marcos de actualizar el material tradicional contenido en la parábola y su interpretación con la difícil situación de sus lectores (Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context,* 29-35).

y el poder: las preocupaciones del mundo, el engaño de las riquezas y los deseos de las demás cosas (αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμία), en el v. 19.[35]

Cabe anotar que los seres humanos, destinatarios de la palabra/semilla, no se identifican con los terrenos sino "están a lo largo del camino" (v. 15: es decir, no son el camino); "están sembrados en terreno pedregoso" (v. 16: ellos no son el terreno pedregoso sino que "están sembrados" en él); han sido "sembrados entre los abrojos" (v.18), o "sembrados en tierra buena" (v. 20). Tal uso del lenguaje permite reconocer –con Lohfink– que la semilla no solo se identifica con la Palabra de Dios sino también con los hombres que son sembrados:

> Hay hombres que son sembrados sobre terrenos rocosos; otros sobre espinas y otros sobre tierra buena. Para el oyente de entonces esto no representa ninguna contradicción. En el ámbito cultural griego se creía que un hombre importante podría hundir sus palabras como

[35] La imagen de los espinos tiene antecedentes en la predicación profética; por ejemplo, Jr 4,3 exhorta a no sembrar entre espinos; Mi 7,4 compara al menos malvado de los hombres con un seto de espinos; 2S 23,6 afirma que los indignos serán arrojados como espinos; y Pr 24,30-31señala que el campo del perezoso aparece cubierto de espinos. Por su parte, en el Nuevo Testamento, después de prevenir sobre la apostasía, el autor de Hebreos usa la imagen de las espinas en manera semejante: "Una tierra que bebe la lluvia frecuente y produce plantas útiles para los que la cultivan recibe una bendición de Dios; pero si da cardos y espinas, es inútil y poco menos que maldita, y acabará abrasada" (Hb 6,7-8). Y en Lucas, Jesús señala que los cuidados y preocupaciones (μέριμναι), representados en Marcos por los espinos, pueden hacer perder la atención en la llegada del Hijo del ser humano (ver Lc 21,34-36). Al respecto, no se puede desconocer la asociación literaria realizada por Roth entre el Evangelio de Marcos y la narrativa del ciclo de Elías y Eliseo. Entre sus argumentos, Roth afirma que uno de las semejanzas con la "parábola de la siembra" es el número cien, usado en la parábola para describir la cosecha abundante. Este número se menciona dos veces en el ciclo de Elías y Eliseo en relación con el número de los profetas de Dios o los hijos de aquéllos (1R 18,4.13; 2R 4,43). Más aún, dicho ciclo narrativo también insinúa semejanzas con los tres suelos improductivos de la parábola marcana: (1) La semilla caída en el camino sería paralelo de Jezabel, quien rechaza inmediatamente a los profetas de Dios. (2) La semilla caída en suelo rocoso se asemeja a Ajab, quien primero obedece pero luego desobedece a los profetas de Dios. Y (3) la semilla caída entre espinos se asemeja a Joram, quien primero responde positivamente a Dios, pero por las presiones externas, declina en su obediencia (Roth, *Hebrew Gospel: Cracking the Code of Mark,* 16). Una posición crítica frente a la postura de Roth puede encontrarse en Winn, *Mark and the Elijah-Elisha Narrative: Considering the Practice of Greco-Roman Imitation in the Search for Markan Source Material,* 52-60.

semillas en los corazones de sus oyentes. En el ámbito cultural oriental existía la concepción según la cual todo un pueblo era sembrado como semillas (cfr. Jr 31,27; Os 2,25).[36]

De igual modo, es posible identificar una correspondencia simétrica entre los tres tipos de "tierra inapropiada" (que causa que algunos no produzcan fruto o, como en el caso de las semillas en el pedregal, lo produzcan pero solo temporalmente, ya que no tienen "raíz profunda") y tres grados de "buena tierra" (que suelen pasar desapercibidos) en los que cae la semilla (oyen la palabra), crece, se desarrolla (la reciben, παραδέχονται) y da fruto: en unos, el treinta, en otros, el sesenta, y en otras el ciento por uno.

Nótese, al respecto, el incremento progresivo de las posibilidades de producción de la vida (fructificación) en la medida en que avanza el relato: las primeras semillas no tienen oportunidad de sobrevivir, las segundas comienzan a crecer y se marchitan, las terceras crecen más pero terminan ahogándose y volviéndose estériles; las siguientes crecen y producen el treinta, el sesenta y el cien por uno.

De igual modo, los tres tipos de tierra inapropiada reciben un comentario extenso aunque no ocurre igual con los tres tipos de tierra buena, que no son interpretados alegóricamente de forma individual.[37] Así, la parábola describe dos realidades, cada una con tres diferentes grupos de semillas: tres que fallaron en producir y tres que produjeron en diferente cantidad.

La "parábola de la siembra" (Mc 4,2-9) y su explicación alegórica (Mc 4,13-23) como textos programáticos de la trama evangélica de Marcos

Resulta sugestivo encontrar que las situaciones descritas respecto de cada uno de los lugares donde cae una parte de la semilla –junto con su correspondiente situación– se replican y desarrollan narrativamente a modo de textos programáticos desde el punto de vista de la recurrencia

[36] Lohfink, "¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el Reino de Dios?", 316.

[37] El relato paralelo de Lucas evita la referencia a los tres tipos de tierra buena hablando solo de la parte que "cayó en tierra buena, y creciendo dio fruto centuplicado" (Lc 8,8.15). Al respecto, ver a Crossan, *The Power of Parable: How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus*, 25-26.

de sus campos semánticos, en los relatos del camino de Jesús a Jerusalén, dinamizados por los tres anuncios de la pasión (Mc 8,27-10,52).[38]

De este modo, la situación de la parte de la semilla que cae junto al camino y es llevada por las aves (ver 4,4), cuya explicación señala que corresponde a la Palabra sembrada (oída) en aquéllos que están junto al camino pero que es arrebatada por el Satanás (ver 4,15), es replicada en el contexto de la primera sección del camino (8,27-9,29), donde reaparecen los campos semánticos del camino (ὁδός), en 8,27, y Satanás (Σατανᾶς), en 8,33.

Asimismo, la situación de la parte de la semilla que cae un pedregal y brota inmediatamente pero es quemada por el sol y secada por no tener raíz (ver 4,5)[39], cuya explicación señala que corresponde a aquellos que al oír la palabra la reciben con gozo pero, por no tener raíz profunda, tropiezan y caen (σκανδαλίζονται) cuando viene la aflicción o la persecución por causa de la palabra (ver 4,16-17)[40] es replicada en la segunda sección del camino (9,30-10,31) donde reaparecen los campos semánticos de escandalizarse (σκανδαλίζω), cuatro veces en 9,42-47, y la persecución (διωγμός), en 10,30.

De igual manera, la situación de la parte que cayó entre espinos que crecieron, la ahogaron y no le permitieron dar fruto (ver 4,7), cuya

---

[38] Al respecto, ver a Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark´s World in Literary-Historical Perspective*.

[39] En tal sentido, para Culpepper, la semilla sembrada en el pedregal caracteriza la respuesta de los demonios, los escribas, los fariseos y los herodianos quienes –como el suelo pedregoso– rechazan inmediatamente (εὐθὺς) a Jesús y su enseñanza. De hecho, el adverbio εὐθὺς ("inmediatamente") se registra de modo especial en las escenas de exorcismos (ver 1,23; 9,20), confabulaciones de homicidio (ver 3,6; 6,27; 14,43) y traición a Jesús (14,43). Asimismo, en 11,18-19, cuando el sumo sacerdote y los escribas escuchan la enseñanza de Jesús, buscan la manera de eliminarle (ver a Culppeper, *Mark,* 142).

[40] En la tradición deuterocanónica del Antiguo Testamento la falta de una raíz profunda es una característica típica del impío (ver Sb 4,3; Si 23,25; 40,15). La actitud de quienes reciben la Palabra con gozo, pero fallan en su perseverancia, evoca a la multitud de 12,37 que escucha a Jesús gozosamente (ἡδέως), pero en el relato de la pasión se vuelven en contra de él (15,11-14). En 6,20, la respuesta inicial de Herodes a la predicación de Juan el Bautista es descrita con palabas idénticas. Asimismo, tanto por la homofonía y la similitud semántica, como por el desarrollo del relato, podría pensarse en una relación entre el adjetivo πετρῶδες (pedregoso, rocoso) y el nombre propio Πέτρος (Pedro). Al respecto, ver a Marcus, *The Mystery of the Kingdom,* 65.

explicación señala que corresponde a aquéllos que han oído la palabra pero las preocupaciones del mundo y el engaño de las riquezas y los deseos de las demás cosas hacen que la palabra se ahogue y quede estéril, se replica en la tercera sección del camino (10,32-52) en que, aunque no se registra la recurrencia de campos semánticos presentes en la parábola, sí se describe la incomprensión de los discípulos, quienes han oído las palabras de Jesús anunciando su pasión (en 10,32-34), pero las han hecho estériles, como la higuera de 11,12-14, al estar más preocupados en desear los honores del mundo, como el sentarse a la derecha y a la izquierda del mesías glorioso (ver 10,35-40), o el dominar como señores absolutos al estilo de los jefes de las naciones (ver 10,41-45). El motivo de las riquezas se evidencia al final de la sección anterior, con el relato del rico que se entusiasma al inicio por seguir a Jesús pero termina yéndose abatido, y el discurso de Jesús al respecto (ver 10,17-31).

Guijarro confirma esta observación al indicar que en la "parábola de la siembra" se tipifican diversas respuestas a la llamada de Jesús:

> …respuestas que más tarde encarnarán diversos personajes del Evangelio; en concreto: aquellos a quienes Satanás arrebata la palabra sembrada (como Pedro en Mc 8,32b-33); los que se escandalizan cuando llega el acoso y la persecución (como los Doce en Mc 14,27); o aquellos cuyas riquezas y preocupaciones ahogan la palabra (como el hombre rico en Mc10,17,22).[41]

Por su parte, Malbon, al retomar las recurrencias de patrones encontrados por Sellew, hace extensiva analépticamente su consideración sobre el carácter programático del discurso parabólico. Sostiene al respecto que este no solo se reproduce narrativamente en la "secuencia del camino" sino que incluso la sección de 4,35-8,21 sería un desarrollo escénico de lo anunciado sobre aquéllos que no producen fruto respecto de las primeras constataciones de incomprensión discipular (4,13; 7,18; 8,17-18). Por ello, para Malbon, el Jesús marcano narra una parábola y luego la explica mientras que el autor implícito marcano narra y luego explica una historia, por medio de un relato más extenso.[42]

---

[41] Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 235.

[42] Malbon, "Echoes and Foreshadowing in Mark 4-8: Reading and Rereading", 218-219.

Igualmente, aunque no se narre en el relato evangélico, sí se pronostica, para la ficción narrativa, la realidad de la cosecha abundante: aunque en 10,40 se reproche a Santiago y a Juan por su deseo de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús, en 10,39, se pone en evidencia que ellos beberán de la copa que Jesús va a beber y serán bautizados con su mismo bautismo, con lo cual se indica su futuro martirio.

De nuevo, en 13,9-13, Jesús predice a Pedro, a Santiago, a Juan y a Andrés que serán entregados en los tribunales, azotados en las sinagogas y enjuiciados ante gobernadores y reyes por su causa, y añade que "el que persevere hasta el fin se salvará" (13,13). Así, los discípulos –que durante el ministerio de Jesús dan muestra de incomprensión y caen, como la tierra inapropiada que recibió la semilla– también son prefigurados como parte de aquéllos que perseveran en medio de la persecución, pues han escuchado la Palabra, la han aceptado y han dado fruto del treinta, el sesenta y el ciento por uno (ver 4, 20), tal como se expresa en 10,29-30.

Una clave que confirma tal perspectiva es de tipo gramatical: mientras el tiempo verbal predominante de la "parábola de la siembra" es el aoristo, el tiempo verbal predominante en su interpretación es el presente. Ello lleva a Marcus a concluir que, en la parábola misma, el horizonte primario es el tiempo del ministerio de Jesús, mientras que en su interpretación el horizonte primario es el tiempo de la Iglesia.

Por tal motivo, la incomprensión de los discípulos jugaría al menos dos funciones narrativas diferentes en el Evangelio: ellos representarían la ignorancia o incomprensión de muchos en el mundo prepascual y, al mismo tiempo, ejemplificarían problemas que continuarían afligiendo a las comunidades discipulares después de la Pascua, problemas cuyo enfrentamiento por la causa de Jesús los haría merecedores de la abundancia del Reino.[43]

Desde el punto de vista del impacto de la parábola en los oyentes –como se afirmó párrafos atrás–, se podría pensar que la técnica de siembra empleada es inapropiada, ya que se desperdician las semillas al lanzarlas de modo indiscriminado en el suelo. Lo lógico sería preparar primero la tierra, con el arado, y solo entonces lanzar las semillas en la dirección correcta.

[43] Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God,* 69.

No obstante, Jeremías invocó la necesidad de interpretar la parábola en su contexto histórico, demostrando que la secuencia normal en el mundo mediterráneo del siglo I era esparcir la semilla primero y después arar[44]; por tal razón, un campesino de Galilea estaría familiarizado con situaciones como la pérdida de semillas debida a las aves, al terreno pedregoso y a los espinos. Lo realmente extraordinario ocurre con la descripción de la abundancia de la cosecha, ya que –según Jeremías– una producción de siete y medio por uno era considerada normal, y de diez por uno, buena; así, una producción del treinta, el sesenta y hasta el ciento por uno sería impensable.

Aquí estaría ubicado el núcleo semántico y desafiante de la parábola: si el sembrador no hizo nada inusual y tuvo todos los problemas cotidianos del cultivo, ¿cómo pudo obtener tal abundancia en su cosecha? Por tal motivo, la cosecha –según Culpepper– fue una imagen común para referirse a la abundancia escatológica.[45] Al respecto, Marcus observa que en esta sección de parábolas de semillas se entrecruzan tres momentos, presentes también en textos de carácter apocalíptico, como 4Esd 4,22-51[46]: la siembra, un periodo intermedio de perplejidad y la cosecha:

> La esterilidad está asociada con la edad antigua mala, en contraste con la fecundidad asociada a la llegada de la gloria de Dios; en los dos casos, cada una de estas edades está asociada con un campo o con una parte del campo. Más aún, en ambos casos se encuentra al fondo la idea del determinismo divino: las cosas se despliegan tal como Dios ha determinado en el ministerio de su voluntad.[47]

Así, como parábola del Reino, la "parábola de la siembra" vislumbra que aun cuando al inicio se presentan los problemas usuales,

---

[44] Jeremías cita el orden de las principales 39 ("cuarenta menos uno") labores del judío según M. Shab 7,2 y Jub 11,11.23: "Siembra, arando, cosechando, encuadernación, gavillas, trillar, aventar, limpiar los cultivos, molienda, tamizado, amasado, horneado…" (Jeremias, *Las parábolas de Jesús*).

[45] Culpepper, *Mark,* 136.

[46] Allí se afirma que "se acerca rápidamente el tiempo en que la mala semilla sembrada en Adán será definitivamente arrancada, pero que el tiempo no se puede acelerar, aunque ya está fijado y próximo e inaplazable como el tiempo de parir" (Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* I, 252). Se pueden observar textos similares en B. Ketub 11b y Soncino 7,721-22.

[47] Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc1-8),* 337.

e incluso si la experiencia de persecución y sufrimiento hace que la fe de los discípulos se debilite, la abundancia final superará cualquier expectativa. Por ello, la parábola es un desafío para creer que el Reino puede hacerse presente a pesar de su aparente comienzo insignificante, y que la plenitud del mismo está por venir.[48]

Queda en evidencia –de este modo– la importancia de la sección de las parábolas en el macrorrelato evangélico y su papel programático y proléptico respecto de los relatos posteriores desarrollados en torno de la dialéctica "anuncio de la palabra-incomprensión discipular".

El *logion* de Mc 4,11-12

Sentido del término "parábola" en el logion de Mc 4,11-12

La aproximación precedente a las parábolas como género literario permite reconocer la forma literaria de las enseñanzas de Jesús de los vv 2-9 del capítulo cuarto de Marcos ("la parábola de la siembra"). No obstante, la expresión de Mc 4,11 –que bien podría ser interpretada en la línea de que "a los de afuera" se les habla en parábolas con el fin de ayudar a su comprensión, de tal modo que lleguen a formar parte de "los de dentro"– remite a un contexto narrativo que no permite inferir tal conclusión.

De hecho, el término παραβολή de 4,11, al estar acompañado por el verbo γίνεται, y no por verbos de locución, como λέγεται, remite a un simbolismo diferente. Por eso, autores como Rhoads prefieren referirse a las parábolas marcanas en términos de "comparaciones crípticas":

> El narrador trata las comparaciones como crípticas, porque los personajes del relato (y el lector) deben descifrarlas para que su significado sea revelado. Las comparaciones de Marcos tratan de la presencia oculta de la soberanía de Dios en el mundo narrativo; esto es, son relatos crípticos sobre una realidad oculta. Dependiendo de quién las oiga, las comparaciones revelarán más acerca de la soberanía de Dios u oscurecerán los sucesos aún más.[49]

[48] Culpepper, *Mark,* 136.

[49] Rhoads, Dewy y Michie, *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un Evangelio,* 83.

En el mismo sentido, como se registra a continuación, el término παραβολή es usado en la Septuaginta en textos tales como Dt 28,37; Sal 78,2; Pr 1,6 (con su correspondiente hebreo מָשָׁל, *mashal*) y en el Nuevo Testamento, en Hb 9,9 y 11,19, teniendo las connotaciones de refrán, símbolo, enigma, acertijo, alegoría, proverbio, revelación apocalíptica, ejemplo, tema, argumento, apología y refutación, según la categorización realizada por Jeremías[50]:

	MT[51]	LXX[52]	Versión española[53]
Dt 28,37	וְהָיִיתָ לְשַׁמָּה לְמָשָׁל וְלִשְׁנִינָה בְּכֹל הָעַמִּים אֲשֶׁר־יְנַהֲגֵךָ יְהוָה שָׁמָּה:	καὶ ἔσῃ ἐκεῖ ἐν αἰνίγματι καὶ παραβολῇ καὶ διηγήματι ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν εἰς οὓς ἂν ἀπαγάγῃ σε κύριος ἐκεῖ	Y vendrás a ser *motivo de* horror, *proverbio* y burla entre todos los pueblos donde Yahveh te lleve.
Sal 78,2	אֶפְתְּחָה בְמָשָׁל פִּי אַבִּיעָה חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם:	ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου φθέγξομαι προβλήματα ἀπ᾽ ἀρχῆς	Que voy a abrir la boca a una *parábola,* haré brotar enigmas del pasado.
Pr 1,6	מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:	παροιμίαι Σαλωμῶντος υἱοῦ Δαυιδ ὃς ἐβασίλευσεν ἐν Ισραηλ	*Proverbios* de Salomón, hijo de David, rey de Israel,

[50] Al respecto, ver a Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* 20.

[51] Textos tomados de Elliger y Wilhelm (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* 973.

[52] Textos tomados de Rahlfs (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* 682.

[53] Textos tomados de Alonso Schökel (trad.), *La Biblia del peregrino,* I, 361.

Hb 9,9	ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, καθ᾽ ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα,	Lo cual *es* un *símbolo* para el tiempo presente, según el cual se presentan ofrendas y sacrificios que no pueden hacer perfecto en su conciencia al que practica *ese* culto,
Hb 1,19	λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός, ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.	Pues pensó que Dios tiene poder para resucitar de la muerte. Y así lo recobró como un *símbolo*.

Es de notar, al respecto, que los términos "misterio" y "parábola" suelen aparecer estrechamente vinculados en los escritos de carácter apocalíptico como 1Hen 1,2-3 y 37-71 ("Libro de las revelaciones y las parábolas"); ApEz 1,14; 2Esd 14,5-9 y *Hermas.* Así, como se aprecia en los siguientes fragmentos de textos apócrifos, παραβολὴ aparece relacionada con los campos semánticos del secreto, el enigma, las visiones y la referencia a un grupo de elegidos o iniciados (como "los de adentro"):

ApEz 1,14	ὁ δὲ ἐθαύμασε, καὶ ὡς μὲν ἡ παραβολὴ δηλονότι τοῦ ἀποκρύφου λέγει ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπον αἰνιττομένη, ὁ θεὸς δὲ οὐδὲν ἀγνοεῖ.[54]	Él estaba asombrado, así fue la *parábola* del libro *secreto* que habla en *enigmas* al ser humano. Ahora Dios es ignorante de nada.[55]

[54] Textos tomados de Evans, *The Greek Pseudepigrapha.*

[55] Textos tomados de Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* I y IV.

1Hen 1,2	Καὶ ἀναλαβὼν τὴν παραβολὴν αὐτοῦ εἶπεν Ἑνώχ· Ἄνθρωπος δίκαιός ἐστιν, ᾧ ὅρασις ἐκ τοῦ θεοῦ αὐτῷ ἀνεῳγμένη ἦν· ἔχων τὴν ὅρασιν τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ οὐρανοῦ.	Y él levantó la *palabra* y dijo: "Henoc es un hombre justo, que tuvo *visiones* de los santos y del cielo"…
1Hen 1,3	Καὶ περὶ τῶν ἐκλεκτῶν νῦν λέγω καὶ περὶ αὐτῶν ἀνέλαβον τὴν παραβολήν μου. Καὶ ἐξελεύσεται ὁ ἅγιός μου ὁ μέγας ἐκ τῆς κατοικήσεως αὐτοῦ,	Sobre los *elegidos* he hablado y acerca de ellos he dicho una *parábola:* saldrá el Santo y Grande de su morada.

En el discurso parabólico de Mc 4, el término παραβολὴ aparece ocho veces (vv. 2, 10-11.13.30.33-34), y solo cinco veces más en el resto del Evangelio (3,23; 7,17; 12,1.12; 13,28). En tal sentido –de acuerdo con Beavis[56]– en Mc 4, el término "parábola" es polisémico: se refiere a un relato breve (vv. 3-8), una serie de proverbios sapienciales y exhortaciones (vv. 21-25) y dos símiles que comparan el Reino de Dios con ejemplos tomados de la vida rural (vv. 26-28. 30-32). Las otras referencias marcanas son una parábola narrativa (12,1-12), una enseñanza que contrasta la impureza ritual y moral (ver 7,15-16) y un ejemplo aleccionador tomado de la higuera (ver 13,28). Marcos contiene por tanto solo dos parábolas en el sentido definido por los retóricos griegos[57] (4,3-8 y 12,1-8), mientras que las demás referencias reflejan el sentido judío más restringido de *mashal* (מָשָׁל).[58]

[56] Beavis, *Mark,* 74-75.

[57] Aristóteles define la parábola como un relato ilustrativo que pudo haber sucedido y la fábula (*mythos*) como un relato ilustrativo que no pudo haber sucedido. Al respecto, ver a Sáiz, *El arte-ciencia de la comunicación. La retórica de Aristóteles,* 177.

[58] Al respecto, Marguerat señala que "el *mashal* comprende una variedad de formas literarias que tienen en común el hecho de expresar una verdad a través de una imagen, recurriendo de ordinario al estilo cadencioso o rítmico de la poesía hebrea (antítesis, paralelismo de los miembros, aliteración, etc) […]. Según su etimología, tendría parentesco con el juicio pronunciado por un sabio. De tal modo que se perfila como un procedimiento de enseñanza que los rabinos introducen en su designio de poner la Torá al alcance de todos" (Marguerat, *Parábola,* 7-8).

En esa línea, autores como Donahue[59] y Crossan[60] consideran que el Evangelio de Marcos, en su totalidad, funciona como parábola, al generar el mismo doble efecto de las parábolas de Jesús: para unos, es una revelación del misterio de Dios, para otros, produce un efecto de perplejidad, ceguera y hostilidad hacia los planes de Dios. Dado lo anterior, tanto los acontecimientos como las enseñanzas vienen a hacer parte del misterio del Reino que no es comprendido por los de fuera.

En tal sentido, Griffith-Jones señala que el conjunto del Evangelio de Marcos es una parábola que exige su apropiación por parte de los lectores/oyentes, más allá de cualquier interpretación literalista o historicista. Por ello, afirma el autor:

> …aquellos que hoy en día escuchan el Evangelio simplemente como un relato en sentido biográfico o histórico, al no ser capaces de reconocer el significado profundo de los eventos, serían, en los propios términos de Marcos, aquellos que están afuera.[61]

No es de extrañar, por lo dicho, que autores como Tolbert hayan llegado a concebir la totalidad del Evangelio de Marcos en términos de una "parábola de la siembra" ampliada analógicamente de forma narrativa; de este modo, ella percibe la parábola como un "micro-paradigma" del "macrorrelato" evangélico, y que la interpretación y propósito de las parábolas (expresado en Mc 4,10-12) deben ser leídos de forma holística, en cuanto otorgan las claves de comprensión sobre la que para ella es la cuestión central del Evangelio, a saber, el verdadero parentesco de Jesús (tanto su filiación divina como la identidad de quienes hacen parte de su "familia escatológica").[62]

Respecto del *logion* en cuestión, Dodd considera que la idea de que la parábola aquí remite a una revelación velada de la futura conducta de quienes oían la enseñanza de Jesús, una vez que se vieran sometidos a la tentación y a la persecución, depende del punto de vista expresado en los vv. 11-12 sobre la finalidad de las parábolas. Y señala: "…según

---

[59] Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, 376.

[60] Crossan, *The Power of Parable.*

[61] Griffith-Jones, "Going back to Galilee to See the Son of Man", 82; 100.

[62] Tolbert, *Sowing the Gospel.*

estos versículos, el empleo de parábolas quiere evitar que entiendan la enseñanza de Jesús quienes no están predestinados a la salvación."[63]

A pesar de lo dicho, líneas más adelante, Dodd parece matizar su postura al buscar acomodarla a una imagen más convencional de Jesús; entonces afirma que "una lectura sensata de los evangelios no permite suponer que Jesús no quisiera ser entendido por el pueblo en general y, por tanto, revistiera su enseñanza de formas ininteligibles".[64]

No obstante, como se ha observado, a partir de 4,12 se evidencia un contraste entre el efecto revelador de las parábolas en los "de dentro" (ver 4,11a), con el efecto de estas sobre los de "afuera": todas las cosas se les presentan como en parábolas, de modo que "por mucho que vean no miren y por mucho que oigan no entiendan" (4,12).

Según Henderson[65], la equivalencia inferida a partir del paralelismo propuesto por Brown entre "el misterio del Reino de Dios" y "todas las cosas" tendría un carácter sinonímico más que antitético; en tal sentido, la expresión "todas las cosas" (τὰ πάντα), que caracteriza aquello que es percibido como "parábolas" por los de afuera, designaría "todas las cosas acerca del Reino de Dios".[66]

Así, la enseñanza parabólica de Jesús en torno de la soberanía de Dios puede ser reveladora (para aquellos a quienes ha sido dado el misterio) y, al mismo tiempo, incomprensible (para "los de fuera", cuya percepción es deficiente debido a su rechazo a Jesús). "El efecto de las comparaciones para los que ya no perciben la oculta soberanía de Dios en Jesús es el de oscurecer las cosas aún más."[67]

Para explicar tal efecto, Jeremías recurre al uso veterotestamentario ya mencionado, para traducir παραβολαῖς como enigmas o acertijos que ocasionan que los de "afuera" permanezcan en oscuridad.[68]

Por su parte, Alegre considera que "para comprender por qué las parábolas se convierten en enigmas es esencial, para Marcos,

---

[63] Dodd, *Las parábolas del Reino,* 24.

[64] Ibid.

[65] Henderson, *Christology and Discipliship in the Gospel of Mark,* 117-118.

[66] Tal paralelismo es expuesto en la sección que sigue, en el presente estudio.

[67] Rhoads, Dewy y Michie, *Marcos como relato,* 84.

[68] Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* 16-17.

tener presente el horizonte de la cruz que, con su sombra, cubre todo el Evangelio".[69] Para este autor, el problema principal para la comprensión de Jesús y del Reino de Dios, en la narrativa marcana, se encuentra precisamente en la cruz: "Al margen de la cruz no se puede seguir realmente a Jesús (cfr. Mc 8,34)."[70]

De este modo, al ser vehículo del don del misterio del Reino de Dios, presente y oculto en la persona de Jesús, la parábola resulta impenetrable hasta que Dios no abre a su comprensión por medio de la explicación privada de Jesús.

En el caso del lector –según Rhoads–, este se encontraría en una posición ambivalente que podría ser mejor o igual que la de los personajes para entender las parábolas.

> …porque conoce desde el principio la identidad de Jesús como el ungido para iniciar la soberanía de Dios. Por otra parte, algunas comparaciones pueden ser enigmáticas y crípticas incluso para los lectores, llevándolos a preguntarse si entienden mejor que los discípulos. Este efecto hace que estén más implicados en la comprensión del relato, de forma que estén más dentro que fuera de la interpretación.[71]

Trasfondo socio-histórico del logion de 4,11-12

En torno de los posibles ambientes ideológicos, de naturaleza teológica que pudieron influenciar la inclusión de la alusión de Is 6,9-10 en Mc 4,11-12 como un dicho de Jesús que manifestaría la exclusión de unos y la intención de que estos no comprendan, no se conviertan y no sean perdonados, se ha establecido que las claves de comprensión del *logion* se encuentran tanto en el ambiente apocalíptico del siglo I d.C. como en el contexto literario de Is 6,9-10, cuyo pensamiento en torno al tiempo de finalización del exilio sería predominante en varios ambientes del judaísmo del segundo Templo.

Respecto del primer factor, en que se interpreta el presente desde la perspectiva del futuro escatológico revelado por Dios a la comunidad de seguidores de Jesús, se constata que Mc 4,11-12, sin ajustarse al género

---

[69] Alegre, "El Reino de Dios y las parábolas en Marcos", 251.

[70] Ibid., 252.

[71] Rhoads, Dewy y Michie, *Marcos como relato,* 85.

literario de la apocalíptica, sí expresa la característica fundamental del pensamiento apocalíptico consistente en la comunicación de un misterio divino (el misterio del Reino) a unos cuantos elegidos ("los de adentro").[72]

Dicha tradición, en términos de Carbullanca, remite al principio epistemológico apocalíptico llamado "principio de ignorancia", además de aparecer en Mc 4,11-12 y 13,32, se registra en Jub 1,14-17 y en la fuente de los dichos (Lc 10,21): "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque *escondiste* (ἀπέκρυψας) estas cosas de los sabios y entendidos y *las has revelado* (ἀπεκάλυψας) a los niños."[73] Y añade Carbullanca:

> Este principio –de esconder a unos y revelar a otros– es asumido por los relatos neotestamentarios, según el cual el reconocimiento de los signos de la presencia del Reino es una revelación gratuita y selectiva del Padre a los elegidos y que *ha sido ocultado a los sabios y poderosos*. Esta intencionalidad divina de "ocultar" la revelación a los sabios y poderosos es notable, pues muestra que la revelación del Dios del Reino es una revelación "selectiva", que constituye en profetas y sujetos del *eschaton* a determinados personajes excluidos de la historia.[74]

Además, es posible identificar, tanto en el texto como en el conjunto del Evangelio, otros rasgos típicos de la mentalidad apocalíptica[75]: el conocimiento entendido como don de Dios, el dualismo entre revelación y ocultamiento, el dualismo entre las fuerzas que mueven la acción humana y la convicción de que la humanidad se encuentra en la última etapa de la historia.[76]

---

[72] Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity,* 13-14.

[73] Carbullanca, "Signos de los tiempos y metáfora: una estética de los signos de los tiempos", 203.

[74] Ibid. Respecto del trasfondo qumrámico del "principio de ignorancia", ver a Carbullanca, "La ignorancia en el Evangelio de Marcos: un acercamiento desde la literatura de Qumrán a la teoría de las parábolas".

[75] La tipología ha sido retomada de Marcus, "Mark 4:10-12 and Marcan Epistemology".

[76] Al respecto, ver a Carbullanca, "Los signos de los tiempos en el Evangelio de Marcos: Aproximaciones al sentido teológico de la historia y la Escritura en el segundo Evangelio", 659.

Por otra parte, al tomar en cuenta que Is 6,9-10 juega un papel hermenéutico fundamental, no solo en Marcos sino en todo el Nuevo Testamento, se evidencia que Mc 4,11-12 habría aludido a la expresión isaiana en la perspectiva del exilio. De este modo, de acuerdo con Smith-Christopher, en los libros proféticos que aluden al exilio, tanto babilónico como asirio, pueden ser identificados varios motivos comunes, y cada uno refiere, a su vez, un motivo antitético relacionado con el estado de la restauración.[77]

Tales pares antitéticos son: la pérdida de la tierra *versus* el retorno a la tierra; la pérdida de las bendiciones económicas (expresadas a través de la abundancia y la prosperidad) y políticas (expresadas a través de la independencia nacional y la estabilidad de la monarquía davídica) *versus* la recuperación de dichas bendiciones (que superarán las condiciones anteriores al exilio, según Is 2,1-5; 30,23-26; 41,11-20; 54, 1-17; 60-61; Ez 36,8-15; Os 14,4)[78]; y finalmente, la supresión de la vitalidad espiritual y religiosa (que giraba en torno del Templo) *versus* el rejuvenecimiento de la vida espiritual expresada mediante la llegada del Mesías y la fidelidad del pueblo a la nueva alianza, escrita por Dios en el corazón de Israel, según Jr 31,31-34.

Naturalmente, el exilio implica deportación (ver Is 5,13; 6,11-12; 27,8; 32,9-14; Jr 13,19.24; Ez 5,10; Os 9,3; Am 5,27; 7,11; Mi 1,2-2,11), como la restauración implica retorno a la tierra (ver Is 27,12-13; 32,15-20; Jr 33,7; Ez 34,11-13). Sin embargo, según las características enunciadas, el exilio no es solo la deportación y, por consiguiente, el retorno a la tierra es solo una parte de la restauración prometida por Dios.

Como asevera Evans[79], a pesar de haber retornado a la tierra, el pueblo nunca recuperó su independencia política y económica, pues con excepción del corto periodo del triunfo macabeo, siempre se mantuvo dominado por grandes imperios (y el mismo Nehemías será consciente de ello: ver Ne 9,36-37).

---

[77] Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile,* 36.

[78] Bendiciones que se empiezan a anticipar aun habitando en la tierra extranjera. Allí, aunque se han perdido las bendiciones económicas y políticas gozadas en Judá (Is 5; 32, 9-14; Jr 13,18), parte del pueblo alcanza una prosperidad moderada y entiende esto como parte del querer de Dios (ver Jr 29,1-7; y Dn).

[79] Al respecto, ver a Evans, "Jesus and the Continuing Exile of Israel"; y a Hooker, "Isaiah in Mark's Gospel", 36.

Además, la literatura de Qumrán señala que la vitalidad espiritual profetizada no fue alcanzada debido a que el pueblo continuó siendo infiel a la alianza, a tal punto, que el centro de la vida religiosa en Jerusalén fue usurpado ilegítimamente por la dinastía asmonea.

Los escritos neotestamentarios mostrarán lo propio, al señalar la obstinación y ceguera de las autoridades religiosas.[80] No obstante, lo más importante, reside en que, según Is 6,13 y Mi 5,1-5, el exilio solo concluirá con la inauguración de la actividad mesiánica. El mensaje profético prevé que Israel estará abandonado hasta que el Mesías aparezca y congregue en Sion tanto al resto de Israel todavía disperso como a todos los pueblos gentiles (ver Is 2,1-4; 54,3; Am 9,12; Mi 4,11-13; 5,4-6).[81]

En otras palabras, más allá de las implicaciones del decreto de Ciro acerca del retorno, las promesas de Dios sobre de la situación del pueblo después del exilio (en términos de tierra, independencia política y económica y vitalidad espiritual) aún no han alcanzado su pleno cumplimiento, y no lo alcanzarán hasta que se manifieste el advenimiento del Mesías. De este modo, no resulta extraño que muchos, en tiempos de Jesús (¿incluido el mismo Jesús?), creyeran que la nación se encontraba todavía, de algún modo, en una situación de exilio.

Lo anterior da pie para que autores como McComiskey sostengan que Jesús incorporó significativamente la teología del exilio en su ministerio.[82] Ello explicaría relatos tales como el anuncio introductorio de Mc 1,2, citando a Ml 3,1 e Is 40,3, en torno de la preparación del camino al Señor, que regresa victorioso trayendo al pueblo del destierro.[83]

---

[80] La literatura apocalíptica judía también da testimonio de la expectativa del final del exilio: 1Hen 93,1-10; 91,11-17; Test. Lev 16-17; Jub 1,7-18.

[81] Esta expansión de la participación de las naciones en la restauración espiritual de Israel se ve expresada mediante la terminología de la justificación en los textos paulinos sobre Abrahán, en Rm 4 y Ga 3. La imagen de cielo nuevo y tierra nueva de Ap 21 (tomada de Is 66,17-22) también aludirá a tal idea.

[82] McComiskey, "Exile and the Purpose of Jesus' Parables (Mark 4:10-12; Matt 13:10-17; Luke 8:9-10)", 74. Aunque McComiskey no hace explícito a "cuál Jesús" se refiere –si al "Jesús histórico" o al Jesús recordado y plasmado por el redactor del Evangelio–, su posición parece optar por el primero.

[83] Al respecto, Ska propone a Jesús como otro Josué pues, en la trama del Evangelio, aquél –como lo haría el sucesor de Moisés– inicia su ministerio a orillas del Jordán con la misión de anunciar "la venida del 'Reino', es decir, el momento en que Israel podrá

La elección de los Doce (ver Mc 3,14), por su parte, simbolizaría la reconstitución de las doce tribus de Israel, una de las condiciones de la acción mesiánica de restauración.

Asimismo, en la escena de la expulsión de los vendedores del Templo (ver Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-48), Jesús manifiesta su pretensión de dar cumplimiento a la profecía de Is 56,7, que hace parte de la sección dedicada a la restauración del exilio, indicando su convicción de que, con él y su acción simbólica de purificación ritual del Templo, el tiempo escatológico ha llegado.

De igual modo, en el *logion* sobre la división de la familia, en Lc 12,43 y Mt 10,35-36, Jesús recurre a Mi 7,6, en que la división familiar se produce en relación con la visita punitiva de Dios ocurrida desde la invasión Asiria; el pasaje que sigue en Miqueas (7,7-20) anticipa la restauración de tal exilio y el perdón de los pecados que este demanda.

En Mc 4,12, la alusión a Is 6,9-10 (que –como ya se ha constatado– juega un papel hermenéutico fundamental) se habría realizado en tal perspectiva del exilio: "Los de afuera" (identificados en Mc 3,31-35 como los parientes de Jesús y los escribas) serían los que no han reconocido la irrupción de los tiempos mesiánicos en la persona de Jesús, signo escatológico que indica el final del exilio, y, por tanto, se resisten a entrar en el Reino (entendido aquí como la restauración definitiva de la Alianza).

Ellos permanecerían aún exiliados, sin ver, ni oír, ni mirar, ni comprender, debido a que su corazón se mantiene "engordado/endurecido", cerrado a la posibilidad de renovación (Ez 36,26) y de que Dios inscriba en este su nueva alianza (Jr 31,31-34). Entonces, como en Is 28,9-13, las palabras de Jesús, aun siendo sencillas y directas, solo acrecentarán su obstinación, de modo que el plan divino de salvación histórica encuentre su pleno cumplimiento.

En tal perspectiva, el retorno del exilio ocurrirá gradualmente, hasta que sea completado en la consumación del Reino, cuando el remanente fiel de Israel sea definitivamente congregado.[84] En últimas,

---

finalmente tomar posesión de la tierra" (Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco: claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia,* 34).

[84] Desde un punto de vista hermenéutico, esta perspectiva del trasfondo isaiano en el contexto neotestamentario, no solo marcano, indica que el uso jesuánico del An-

los discípulos y, por medio de ellos, los lectores/oyentes del Evangelio de Marcos, vendrían a "ver" el significado real de la vida de Jesús con los lentes de Is 6,9-10.

Incluso quienes permanecen "afuera", enceguecidos, con el corazón "engordado", podrán empezar a "ver" ante la evidencia innegable de la irrupción definitiva de los tiempos mesiánicos, cuando "vean" al Hijo del ser humano (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) viniendo entre las nubes del cielo (ver Mc 13,26; 14,62); y cuando se produzca tal evento, su exilio habrá terminado.

Repercusiones del *logion* de Mc 4,11-12 en la interpretación de la "parábola de la siembra" de Mc 4,1-20

Relaciones lingüísticas y textuales entre el logion de Mc 4,11-12, la "parábola de la siembra" y su interpretación alegórica

Brown[85] ha sugerido la existencia de una relación antitética (o sinonímica, en perspectiva de Henderson[86]) entre el v. 4, 11 y el comentario conclusivo de los vv. 33 y 34 a partir de la identificación de una estructura quiástica:

tiguo Testamento no necesita ser visto solo como un recurso simbólico de esquemas tipológicos, o solo como una exégesis comprensiva de los Escritos Sagrados del judaísmo leídos desde el acontecimiento pascual, sino como el cumplimiento escatológico efectivo de la predicación profética (como Is 61,1-2 en Lc 4,18-19). En palabras de Carbullanca: "Según la comunidad marcana, Jesús mismo ha citado la Escritura, no como prueba de autoridad, no para 'colorear', sino como partícipe de un modo de creer la última etapa de la historia que él mismo vive; la Escritura es entendida como profecía que se cumple en la presente generación de la comunidad." (Carbullanca, "Los signos de los tiempos en el Evangelio de Marcos", 667).

[85] Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, 64.

[86] Henderson, *Christology and Discipliship in the Gospel of Mark*, 117-118.

A	A ustedes les ha sido dado el misterio del Reino de Dios (11a)	B′	Les anunciaba la Palabra con muchas parábolas como estas, según podían entenderle; no les hablaba sin parábolas (33-34a)[87]
B	Pero a los que están afuera todas las cosas se les presenta en parábolas (11b)	A′	Pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado (34b).

Tal quiasmo permite reconocer, a pesar de la opinión generalizada según la cual 4,10-12 corresponde a una inserción ajena al discurso parabólico[88], que el *logion* en cuestión, en su forma final, es una parte sustancial de la sección de 4,1-34 y resulta fundamental para la interpretación de dicha sección. Por tal motivo, para Marcus, el pasaje de Mc 4,10-12 muestra el sentido de las parábolas en orden a la comprensión de la epistemología global que subyace en el Evangelio.[89]

De este modo, 4,10-12, aunque pareciese que no se ajusta fácilmente en el discurso parabólico –debido a que el v. 10 señala un cambio de tiempo, lugar y personajes[90] ("cuando quedó a solas")–, en su estado actual (desde una perspectiva sincrónica) juega un papel esencial en el conjunto de 4,1-34, por varias razones, a saber, por hacer parte del discurso privado de Jesús a sus discípulos, por marcar tanto el cambio de escenario como la pregunta de los discípulos a Jesús según

[87] Según Beavis, la aparente redundancia de los vv. 33 y 34 puede ser explicada como un pleonasmo intencional del evangelista, recurso retórico que enfatiza un mensaje que ha sido escrito para ser leído y también para ser escuchado (Beavis, *Mark's Audience,* 139).

[88] Al respecto, ver a Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context,* 30-31. Desde el punto de vista de la historia de la redacción, Carbullanca expresa que la unidad de 4,10-12 "es reconocida como una tradición independiente, que ha sido añadida en la configuración del relato de las parábolas en un momento determinado. Al parecer, el vv. 10-11 refleja la conciencia que tuvo la comunidad premarcana que vio reflejada en los de 'afuera' la dura condena de Is 6,9, y aplicó la cita para expresar la situación histórico salvífica tanto de la comunidad de discípulos y del judaísmo" (Carbullanca, *Análisis del género* pesher *en el Evangelio de Marcos: formas y motivos,* 310).

[89] Marcus, "Mark 4:10-12 and Marcan Epistemology", 557.

[90] Por lo mismo, y como se verá más adelante, es considerado una inserción redaccional.

el esquema de enseñanza didáctica, y por servir como "texto bisagra" entre la enunciación de la "parábola de la siembra" y su explicación.

A lo anterior se debe añadir que la mayor recurrencia de campos semánticos, a lo largo de la secuencia de 4,1-34, tiene una concentración evidente en la perícopa en cuestión: así, el verbo que más aparece es "escuchar" (13 veces: en los versículos 3, 9, 12, 15, 16, 18, 20, 23, 24 y 33), referido a la Palabra, en general, o a las palabras de Jesús, en particular. Tal concentración del verbo ἀκούω a través del discurso parabólico no solo llama la atención de los oyentes al interior del relato sino que también indica al lector/oyente extradiegético que este es un discurso acerca de la escucha y que la conexión entre los que "están afuera" y los que "están adentro" se relaciona con el modo como cada grupo puede "oír la Palabra".[91]

Al respecto, es de resaltar el imperativo, propio de Marcos[92], con que se inicia el discurso parabólico, "escuchen" (Ακούετε), expresión familiar para el pueblo judío, cuya vida religiosa se desarrolla en torno del *shema* (שְׁמַע) de Dt 6,4. En este sentido, Pikaza afirma: "Jesús pide atención a su palabra, como si ella expresara la identidad mesiánica, y para ratificarlo, termina la parábola con el mismo aviso: ¡Quién tenga oídos para escuchar, que escuche! (ἀκουέτω; 4,9)."[93]

---

[91] France, *The Gospel of Mark,* 82.

[92] Taylor, *El Evangelio según San Marcos,* 286.

[93] Pikaza, *Evangelio de Marcos,* 376. Es importante tener en cuenta que inmediatamente después de Ακούετε aparece el término ἰδοὺ (*miren/ he aquí*). Al respecto, Marcus afirma que "la dura presencia de dos verbos de percepción corresponde a la forma parabólica, que es verbal (¡escuchen!) y que, sin embargo, ofrece una pintura que ha de verse (¡mirad!) […]. Los oyentes tienen que poner atención con los dos sentidos, la vista y el oído, para poder comprender su sentido" (Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8),* 332). Por su parte, Henderson señala la similitud entre esta particular combinación entre los dos verbos de percepción y la versión que ofrece la septuginta de Is 55,3-5: προσέχετε τοῖς ὠτίοις ὑμῶν καὶ ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου ἐπακούσατέ μου καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον τὰ ὅσια Δαυιδ τὰ πιστά. ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεσιν δέδωκα αὐτόν ἄρχοντα καὶ προστάσσοντα ἔθνεσιν (Is 55,3-4 LXX). "Aquí encontramos una elaborada profecía del reino cósmico de Dios que culminará con la llamada a los gentiles (ἔθνος). Tal convergencia entre el leguaje auditivo y visual en un texto de la escritura en torno a la venida del Reino de Dios es retomada en el llamado de atención de Jesús, en Mc 4,2, como una invitación a escuchar y ver la figuración parabólica de tal Reino." (Henderson, *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark,* 106).

Tal expresión, comúnmente usada para expresar el sentido oculto de un dicho[94], mostraría de modo implícito lo que 4,10-12 hace explícito: que no todos pueden escuchar a Jesús en la profundidad que requiere su mensaje; solo "el que tiene oídos para oír" puede ser depositario de la exhortación de Jesús. Esta designación de los verdaderos oyentes se registra también en pasajes de Qumrán, en los que se habla a los miembros de la secta como aquéllos "cuyos oídos están abiertos y por ello escuchan cosas profundas" (1QM X,11).[95]

Por su parte, Culpepper señala que la expresión busca suscitar el interés de los asistentes, creando la idea de que lo que viene a continuación debe ser mucho más de lo que parece, como en un enigma, una paradoja o un misterio (ver 4,11)[96]. En todo caso, no se pide a todos que escuchen, sino –como se ha dicho– solo "a los que tienen oídos para oír", ya que, como lo señala Marcus:

> …no todos pueden recibir el extraño mensaje de Jesús sobre la llegada del poder regio de Dios en medio de los sufrimientos y de la debilidad de la edad antigua: no todos tienen oídos para oír. Los únicos que tienen oídos para escuchar este paradójico mensaje son aquellos a los que Dios mismo ha concedido el "órgano" adecuado para hacerlo.[97]

Los demás campos semánticos recurrentes son: el término "parábola" (παραβολή, que aparece ocho veces: en los vv. 2, 10, 11, 13, 30, 33 y 34); la expresión "y decía" (Καὶ ἔλεγεν, que aparece ocho veces: en los vv. 2, 9, 11, 21, 24, 26 y 30); y la expresión "Reino de Dios" (βασιλεία τοῦ θεοῦ,que aparece tres veces: en los vv. 11, 26 y 30).

Mc 4,11-12 como inversión del sentido tradicional de las parábolas

La relación semántica establecida por el redactor final del Evangelio de Marcos entre la "parábola de la siembra", su explicación alegórica, las demás parábolas del Capítulo 4 y el *logion* de 4,11-12 (cuyo sentido

[94] Carbullanca, *Análisis del Género* pesher *en el Evangelio de Marcos,* 327.

[95] García Martínez, *Textos de Qumrán,* 153.

[96] Culpepper, *Mark,* 135.

[97] Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8),* 339.

manifiesta una intención de ocultamiento del misterio del Reino de Dios para los de "fuera", como signo característico de la apertura de los tiempos mesiánicos), produce un cambio de paradigma en la forma tradicional de entender la enseñanza parabólica de Jesús.

Si bien la proclamación del Reino tiene como destinatarios tanto a los discípulos como a la muchedumbre que sigue a Jesús (ver 4,1), y dicho Reino crece de forma misteriosa sin necesidad de la intervención humana (ver 4,26-29), hasta que sea manifestado en plenitud para todos como una lámpara (ver 4,21-23) o como una planta de mostaza (ver 4,30-32), durante el ministerio de Jesús habrá unos para quienes dicha proclamación será causa de ceguera y sordera, lo cual evitará su arrepentimiento y que sean destinatarios del consecuente perdón.

Ellos, como los terrenos en los cuales se ha malogrado la semilla de la Palabra, están irremediablemente abocados a la incomprensión y al endurecimiento de su corazón, pues su ceguera ya habría sido prefigurada como parte de los designios divinos para esta etapa de la historia. En su caso, las parábolas cumplirían la misma función que las palabras que Isaías debería dirigir al pueblo en cumplimiento de su misión (Is 6,1-13): en lugar de tener una finalidad didáctica, explicativa o alentadora, serían el vehículo propicio para la cerrazón y la confusión.

De esta manera, desde la narrativa marcana, para comprender el sentido de la parábola, no sería suficiente compartir los mismos códigos simbólicos y axiológicos propios del mundo cultural en el que esta es pronunciada, como se afirmó al inicio del presente estudio; se requeriría, además, ser parte de los que están alrededor de Jesús, cumplen "la voluntad de Dios" (cfr. 3,35) y, por tanto, les ha sido dado el misterio del Reino de Dios.

En otras palabras, el acceso al sentido profundo de la enseñanza parabólica no se reduciría a un simple ejercicio de desambiguación gnoseológica, sino que requeriría, principalmente, una actitud vital de seguimiento y apertura a la voluntad de Dios, característica de la familia escatológica de Jesús.