

El «ciclo de Sansón» sigue al episodio mayor de Jefté y a la mención de otros jueces llamados «menores». Su contexto histórico se delimita en los siglos XIII-XII, una época no bien conocida, cuando las tribus de Israel sufren fuertes tensiones de dominio entre ellas y cuando tienen que hacer frente a dos enemigos: la población cananea no conquistada y los filisteos de la costa. Con el «ciclo de Sansón» entran en escena los filisteos y continuarán presentes hasta la monarquía con David.

1.2. ¿Sansón fue juez de Israel?

Si nos atenemos a los datos que aporta la narración, ésta informa al lector en dos «conclusiones» de que Sansón fue *«juez en Israel durante veinte años»*³. No debemos pensar en magistrados⁴, pues en hebreo el verbo «juzgar» (*safat*) ofrece el sentido fundamental de «restablecer una situación comprometida». Juzgar es el oficio del jefe que conduce al pueblo al combate y lo saca del peligro. Juzgar puede tener asimismo el sentido de «gobernar», y el libro presenta a los jueces como jefes que habrían ejercido sucesivamente su autoridad en todo Israel. Los jueces son *gobernadores*, líderes político-religiosos del pueblo en un momento en que las tribus acaban de asentarse, tienen que hacer frente a los enemigos (ciudades-estado cananeas y los poderosos filisteos⁵), necesitan cohesión interna y están en un proceso de transición natural hacia la etapa monárquica; su desarrollo tuvo lugar entre la muerte de Josué y la juventud de Samuel.

Sansón, sin embargo, presenta una serie de características, históricas y literarias, lo suficientemente importantes como para no concederle este título de «*sofet*» (juez de Israel). Desde la crítica histórica podemos notar que a diferencia de otros «jueces» Sansón nunca aparece en la función de gobierno ni impartiendo justicia, sino más bien el texto lo presenta como un héroe guerrero que actúa en solitario contra los filisteos. Esta caracterización marca importantes diferencias entre nuestro personaje y otros como Gedeón o Débora, jueces que van a la guerra al frente de un ejército.

1.3. Escogido/consagrado por Dios (nazir)

Literariamente encontramos una diferencia de relieve. El capítulo introductorio de su ciclo (c.13) presenta su nacimiento como extraordinario. La madre es estéril, un ángel de Yahvéh se le aparece, le anuncia el nacimiento del niño y su consagración como *nazir* del Señor. Sansón es *elegido* por Dios «desde el seno materno» y es *consagrado para salvar* a su pueblo de los filisteos (Jue 13,4-5).

Tenemos los tres elementos básicos para hablar de una vocación: elección, consagración, misión. No podemos obviar, sin embargo, la diferencia con otros per-

³ Jue 15,20; 16,31

⁴ Sólo de Débora se dice que dirimía pleitos (Jue 4,5).

⁵ Los «filisteos» (*philistīm*) darán posteriormente el nombre a toda la región, Palestina.

sonajes bíblicos⁶, en los que su vocación tiene lugar cuando son adultos y libres ante la llamada. Este aspecto de hombre vocacionado y su nacimiento singular le distingue de todos los demás jueces a la vez que establece cierto paralelismo con otras figuras religiosas de Israel⁷.

Su nacimiento excepcional nos hace vislumbrar el destino de Sansón y el origen de su fuerza: es un consagrado a Dios para llevar adelante una misión. La fuerza es una manifestación del Espíritu de Yahvéh en él; no nace de él sino que Sansón actúa movido por el «*espíritu de Yahvéh que lo invade*»⁸. Estamos ante un personaje carismático⁹ que pide una interpretación religiosa.

¿Qué sabemos de la institución del nazireato? El *nazir* es un personaje carismático, un *elegido* por Dios que *se consagra* a El por medio de un voto¹⁰; se abstiene de beber vino u otra bebida embriagadora, no se corta el pelo y evita las impurezas, entre ellas entrar en contacto con cadáveres; si incumple alguna de estas prescripciones debe renovar el voto. Según la Ley del nazireato (Nm 6,1-21) el compromiso sería temporal, prescribiendo que después de terminarse el tiempo del voto debe ofrecer diversos sacrificios y echar al fuego el pelo cortado de la cabeza.

Podemos distinguir una evolución del *nazir* en la historia del pueblo de Israel. Según los textos más antiguos¹¹ la finalidad de esta institución sería la de mantener activa la guerra contra los enemigos de Yahvéh. Para el nazireato antiguo no era tan importante el ascetismo frente a los idólatras cananeos cuanto la defensa de los enemigos de Israel. El voto sería perpetuo y su distintivo externo era el de no cortarse el pelo, signo externo de la total consagración de su vida a Dios. El carácter carismático del *nazir* aparece sobre todo en el hecho de que tales hazañas de guerra son descritas como acciones del espíritu de Yahvéh. Estos hombres consagrados desempeñaron un papel fundamental en la conquista de la tierra, cuando no había un ejército unificado y organizado para la defensa de Israel.

Posteriormente, con la aparición de la monarquía y consiguientemente el nacimiento de los ejércitos guiados por el rey, el primitivo carisma *nazireo* evoluciona hacia nuevas formas. Estas serían más bien de carácter ascético que obedecen a las prescripciones sacerdotales de abstinencia;¹² ahora el *nazir* es el consagrado a Yahvéh que se opone con su vida a las influencias sincretistas paganas de los pueblos

⁶ Moisés, Samuel, Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel

⁷ Jacob (Gn 25,21-26); Samuel (1 Sam 1,1-28); Juan Bautista (Lc 1,5-25); Jesucristo (Lc 1,26-37).

⁸ Jue 13,25; 14,6.19; 15,14

⁹ Conocemos distintos personajes carismáticos a lo largo de la Biblia. Los principales son el *nabi* (profeta) y el *nazir* (consagrado). Junto a ellos están el *ro'eh* (vidente), y el *'is elohim* (hombre de Dios).

¹⁰ *nazir* significa segregado, consagrado. «Nazir elohim» consagrado a Dios.

¹¹ Jue 13-15; 1 Sam 1,11; Gn 49,26; Dt 33,16.

¹² Nm 6; cf Lv 10,8ss; 21,11

vecinos, tanto fenicios como cananeos. El profeta Amós, en el Reino del Norte, siglo VIII, denuncia que Israel en su entrega a las religiones vecinas y en el culmen de su depravación, emborracha a los *nazireos* y prohíbe profetizar al *nabi*¹³. El pueblo de Dios ha olvidado la alianza y no soporta el testimonio y la palabra de los carismáticos que actúan en nombre del Dios de sus padres.

2. Un consagrado débil, solo e infiel

Dios escribe recto con renglones torcidos. Lo normal habría sido que para llevar adelante la salvación de su pueblo hubiera elegido un personaje fiel, cumplidor, celoso de su misión, que combatiera con su moralidad a prueba de bombas el pecado del pueblo. Nada más ajeno a todo lo dicho. Para el extrañado lector, Sansón es el hombre de las contradicciones: fuerte con el enemigo, prisionero de sus pasiones. De ser el «consagrado de Dios» para salvar del enemigo pasará a ser la humillación y la irrisión de los filisteos cuando le vean tirar de la noria como un animal. Sansón es el hombre vocacionado que se empeña en negar todo lo que es. No deja lugar a Dios en su vida y con su comportamiento destruirá la misión.

2.1. La debilidad del hombre fuerte

El distintivo propio del personaje es su fuerza sobrehumana: despedaza a un león como se despedaza a un cabrito, rompe las cuerdas que le atan, arranca las puertas de sus quicios...

Su fuerza no sólo es brutal, desmedida; es provocativa al robar las puertas de la ciudad enemiga donde se ha acostado con una prostituta; es vengativa cuando quema las mieses filisteas; es sanguinaria cuando se cobra el haber sido maniatado con la muerte de mil hombres.

Sin embargo, a la vez, el autor bíblico nos lo presenta como el hombre débil, seducido, engañado y utilizado. Retadora y vanidosamente ha alardeado de su libertad y su fuerza ante los enemigos de Israel manteniendo oculta su verdad más profunda, que la fuerza no es suya sino de Dios.

Es significativo que en el abandono total, a causa de su pecado, la fuerza bruta le lleva a ser utilizado como un animal. La esclavitud en la prisión, con los ojos vaciados, moviendo el molino lo humilla aún más por ser este un trabajo propio de animales o esclavos, nunca de hombres libres. El hombre temido pasa a ser objeto de burla.

¹³ «Suscité profetas entre vuestros hijos y nazireos entre vuestros jóvenes, pero vosotros habéis hecho beber vino a los nazireos y a los profetas les prohibís profetizar» Am 2,11-12

2.2. La soledad del consagrado

Sansón sufre la soledad del segregado. Es un hombre privilegiado desde su nacimiento, apartado de los ritmos normales de la vida de los hombres para vivir consagrado como *nazir*. Distinto a los demás se moverá durante toda su vida entre la incompreensión de los hombres de su tribu, Dan, y la enemistad de los filisteos.

Sin embargo, Sansón no aparece en el relato como un hombre tímido o apocado. Su osadía va lejos enamorándose de una hija de los filisteos «*que por aquella época dominaban en Israel*» (Ju 14,4). Parece que en la lejanía tiene que encontrar la compañía que le niegan «*las hijas de sus hermanos*».

En un drama de acción rápida se sucede la boda con la filisteas, el enigma provocativo a los mozos del poblado, la insistencia de la joven esposa que al final traiciona a Sansón desvelando el acertijo a los suyos; luego la venganza de Sansón, la pérdida humillante de la esposa, el incendio de la casa de la esposa por parte de su propia gente, la huida de Sansón a la caverna y la entrega a los enemigos por su propio pueblo: «*hemos bajado a prenderte para entregarte en manos de los filisteos*» (Jue 14,1-15,13).

La soledad de Sansón tiene una triple componente: sabe que sólo pertenece a Dios, el abandonado de su pueblo y el odio que busca venganza de sus enemigos.

2.3. El elegido infiel

Sansón dista mucho de servir como modelo para nadie, menos como persona consagrada. Su talante violento e impulsivo, caprichoso e infiel parece más preocupado en dar rienda suelta a sus instintos y solucionar sus «asuntos» con los enemigos de la costa que ser fiel a su vocación. Su infidelidad es un querer hacer su vida al margen de la misión que Dios le ha encomendado.

La confesión a Dalila «*la navaja no ha pasado por mi cabeza porque soy nazir desde el vientre de mi madre. Si me rasuraran mi fuerza se retiraría de mí, me debilitaría y sería como un hombre cualquiera*» (Jue 16,17) es el acto de claudicación. El corte del pelo adquiere toda una significación simbólica porque es la renuncia de Sansón a lo que es, un consagrado.

Son tres las mujeres que aparecen en el relato, todas filisteas, y con tres funciones distintas. La primera es su mujer, que le abandona y provoca la ira incontenible del héroe; la segunda es una prostituta de Gaza en el episodio que acaba arrancando las puertas de la ciudad; la tercera es coprotagonista en los versículos sucesivos. Dalila juega bien su papel de «seductora» aprovechándose del corazón enamorado de un hombre forzado pero sin afecto. Un hombre que guarda su secreto más precioso, una cabellera que sobrepasa lo simbólico porque es su misma identidad; una mujer que descubre la debilidad del héroe que tiene en sus brazos. Dalila triunfante, con los mechones de la cabellera del *nazir* en su mano, es la imagen expresiva de la debilidad y de la infidelidad humana.

Sansón ha olvidado quién es y para qué fue consagrado. Su vida da un giro tenebroso: pasa de ser el elegido desde el vientre materno para liberar a su pueblo dando gloria a Dios, a ser el signo palpable del triunfo de los opresores y de su ídolo Dagón. ¿Cabe paradoja más sangrante? Sansón toca con los dedos el fracaso total de su misión y de su vida. ¿Es el triunfo del ídolo sobre el Dios de la alianza?

«Los jefes de los filisteos decían: nuestro dios nos ha entregado a Sansón nuestro enemigo» (Jue 16,23)

3. El Dios de Sansón

Unos versículos antes de acabar el relato encontramos una clave indispensable para comprenderlo. Es la primera parte de la oración de Sansón: *«Señor mío Yahvéh, acuérdate, por favor, de mí»* (Jue 16,28)

3.1. El Dios que nunca abandona

La historia de las desgracias y de los pequeños éxitos de Israel frente a los poderosos filisteos es la historia de las infidelidades de Israel y de sus conversiones al Dios de la Alianza. Yahvéh ha revelado a su pueblo su corazón y sus exigencias y el pueblo de Israel debe guardar los mandamientos de Dios, ser fiel a la alianza y no abandonarlo por otros dioses porque es una prostitución. Los israelitas una y otra vez por su infidelidad se ven entregados a sus enemigos. Es una constante a lo largo de este libro; pero Yahvéh, Dios «compasivo y misericordioso», escucha el clamor de los oprimidos y recuerda la alianza que hizo con sus padres.

Es conveniente que centremos el relato de Sansón en su contexto literario natural. El capítulo segundo del libro de los Jueces (2,11-19) ofrece unas claves teológicas deuteronomistas interpretativas de los capítulos que siguen. Los israelitas conocen repetidamente la opresión de sus enemigos (cananeos, fereceos, filisteos) porque abandonan a Yahvéh por los dioses cananeos; Yahvéh, conmovido por sus gemidos, les envía jueces para liberarlos; pero, una vez muerto el juez, recaen y hacen cosas peores. Más allá de una finalidad histórica estos relatos populares contienen una clara intención religiosa. La estructura del libro descubre una serie de fórmulas estereotipadas que se repiten antes de cada uno de los jueces mayores:

- *«Los hijos de Israel hicieron lo que es malo a los ojos de Yahvéh»*¹⁴
- *«Abandonaron a Yahvéh y sirvieron a los baales y a las astartes»*¹⁵
- *«él entregó (o vendió) en manos de (tal enemigo)»*¹⁶.

¹⁴ Jue 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1

¹⁵ Jue 2,11.13; 3,7; 10,6

¹⁶ Jue 2,14; 3,8; 4,2; 6,1; 10,7

— «los hijos de Israel clamaron a Yahvéh»¹⁷

— «Yahvéh les suscitó jueces» o un «libertador»¹⁸

— «el enemigo fue humillado bajo la mano de los hijos de Israel»¹⁹ o «el país estuvo en reposo X años»²⁰

El pecado acarrea el castigo mediante la opresión extranjera, pero Yahvéh responde al arrepentimiento con el envío de un libertador. Esta «enseñanza marco» confiere cierta unidad a una serie de relatos por lo demás muy diferentes en el estilo y por la mentalidad.

La historia de Sansón es la historia del pueblo. Su pecado le acarrea su propia ruina pero Dios se va a servir de la debilidad de su consagrado para manifestar su perdón, su paciencia y su gracia. Sansón derrotado invoca desde su total pobreza al Dios de sus padres.

3.2. Dios se acuerda de los suyos

Todo parece una broma de mal gusto preparada por un Dios que elige y luego abandona en la soledad. ¿Acaso es un guiño cruel de Dios que se mofa de Israel enviándole «salvadores incapaces»? Sin embargo, en realidad, el que ha abandonado una y otra vez ha sido el hombre-Sansón, en su autosuficiencia y vanidad, no Yahvéh que le eligió. El pecado de Sansón es el olvido de Dios en quien y por quien es realmente fuerte y poderoso. Sansón es fuerte para cumplir una misión y por ser un *nazir*; Sansón había olvidado que en sus actuaciones «*el espíritu de Yahvéh se apodera de él*».

Una vez más la salvación viene por el «recuerdo»: «*Señor, acuérdate de mí*» (Jue 16,28). El verbo *zakar* «recordar», «acordarse de» tiene un significado teológico que se refiere, bien a la relación entre Yahvéh e Israel, bien entre Yahvéh y cada israelita en particular. La expresión «Dios se acuerda» designa la intervención de Dios que acude a ayudar al hombre. Desde tiempos antiguos la Biblia conoce también el uso del imperativo de este verbo como oración: «acuérdate, Señor». El recuerdo de Dios lleva consigo la intervención salvadora en favor del orante.

En la oración Sansón recobra su fuerza porque ha vuelto a su verdadero origen, Dios y ha recuperado su verdad. A Sansón le crece el pelo (Jue 16, 21-22) y con él la conciencia que nunca debió perder. El hombre Sansón sólo se encuentra a sí mismo en la soledad del abandono, por doloroso que parezca. El fracaso aparente del prisionero abatido, cegado, son anuncio de una luz y una fuerza insospechadas.

¹⁷ Jue 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10

¹⁸ Para jueces 2,26; para el libertador 3,9.15

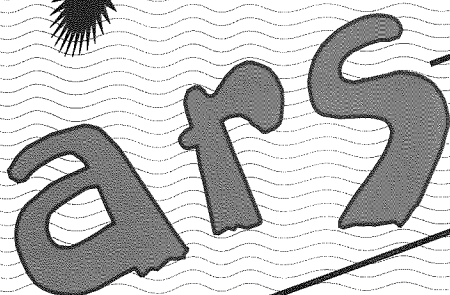
¹⁹ Jue 3,30; 4,23; 8,28

²⁰ Jue 3,11.30; 5,31; 8,28

Ahora no es el superhombre confiado en sus fuerzas que desprecia a su Señor sino que, por el contrario, es el signo vivo de la fuerza de un Dios cercano y liberador. Sansón no es un «santo de peana» sino un hombre frágil e ingenuo, débil y quebradizo como un niño que sólo en el Señor encuentra su fuerza.

Bibliografía en castellano

- F. CASTEL, *Historia de Israel y de Judá*, Estella 1991.
- W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1975.
- J. R. FLECHA, *Buscadores de Dios*, I, Madrid 1992.
- E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978.
- C. MESTER, *Dios, ¿dónde estás?*, Estella 1996.
- M. NAVARRO, *Los libros de Josué, Jueces, Rut*, Barcelona-Madrid 1995.
- J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella 1992.



ars

**AGENCIA
RELIGIOSA
SACERDOTAL**

Avda. Navarra, 3
Tel. 25 51 47
LOGROÑO

**LIBRERIA
ORNAMENTOS
ORFEBRERIA**

Rúa Mayor, 20
Tel. 21 70 41
SALAMANCA

Coso, 120 - 124
Tel. 29 57 84
ZARAGOZA

**DISCOS
CASSETTES
AUDIOVISUALES**

Teilhard de Chardin: el diálogo entre ciencia y fe

Rev. Aragon. Teol. 4 (1996)

José Luis Febas Borra

¿Es preciso resucitar a Teilhard?

Se la llamó la «década prodigiosa».

Elvis, los Beatles y Dylan le pusieron música. Kennedy y el Che Guevara, la imagen de la postermanía. La televisión la llevó a todos los rincones del planeta, al retransmitir en directo los primeros pasos del hombre sobre la luna. Mc Luhan y Leary fueron sus pensadores, aunque prefirió la acción revolucionaria del mundo estudiantil, entre el diciembre 64 de Berkeley y el mayo 68 de París. Junto al compromiso coexistieron el pacifismo y la contracultura, la minifalda y la maxifalda, los hippies y el Women's Lib. De lo que dan fe eslóganes como éstos: «Dios es negra», «La imaginación al poder», «Prohibido prohibir» o «Haz el amor y no la guerra». El asesinato de Martin Luther King en 1968 anunció el final de la década, y el de Salvador Allende en 1973 certificó su muerte definitiva. John Lennon lo expresó así en su peculiar acta de defunción: «El sueño ha terminado».

La iglesia católica no se sustrajo a este movimiento cultural y social. Los años 60 fueron también los años del Concilio Vaticano II, catalizador de toda una corriente de esperanza y de ilusión en el seno de la iglesia, con un explícito objetivo de renovación y puesta al día. En 1965, cuando se aprobaba la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, se conmemoraba también el décimo aniversario de la muerte de Teilhard de Chardin, con un eco tan extraordinario que los sociólogos denominaron, remedando el título de una de sus obras, el «fenómeno teilhardiano».

Así lo recoge este texto de Eusebio Colomer en su prólogo a la versión española del libro de Cuénot, Teilhard de Chardin, aparecida precisamente ese mismo año:

«¿Otro libro sobre Teilhard de Chardin? Es posible que un interrogante así —con una punta de ironía, de cansancio o de molestia según los casos— asome en la mente de más de un posible lector. La cosa, hay que confesarlo, es perfectamente comprensible. Teilhard de Chardin y su pensamiento están hoy de moda. Esta situación no dice de suyo nada en contra del valor intrínseco de su obra. Al contrario, parece indicarnos con la fuerza sorda de los hechos que debe de existir al menos una misteriosa y profunda afinidad entre el mundo espiritual de Teilhard y los anhelos e indigencias del hombre de hoy. (...)

No sin razón se ha hablado últimamente del «fenómeno Teilhard». A los diez años de su muerte —el 10 de abril de 1955— nuestro hombre se ha convertido en una cele-

bridad. Sus obras, traducidas a casi todas las lenguas cultas, alcanzan tiradas records. Y junto a ellas, la literatura teilhardiana florece con una exuberancia selvática».

No es exageración lo que Colomer afirma. Durante los diez años que siguen a la muerte de Teilhard se produce un «boom» editorial sin precedentes en la historia del pensamiento cristiano. La edición de las obras completas del jesuita francés (quien en vida no pudo ver cumplido su deseo de ver publicado alguno al menos de sus libros más significativos) se lleva a cabo en Francia a partir del mismo 1955, y en el resto de los países, incluida España, dos o tres años más tarde. Cuénrot publica su biografía de Teilhard en 1958, pero es también entre 1960 y 1965 cuando ven la luz los estudios fundamentales sobre el pensamiento teilhardiano: Crespy (1961), De Lubac (1962), Barthélemy-Madaule (1963), Smulders (1964) y Rideau (1965).

A mediados de los setenta, sólo los títulos de la bibliografía en francés sobre Teilhard superan la cifra de 2000. Se le dedican congresos, libros, tesis doctorales, cursillos en universidades y seminarios, dosieres en la prensa, espacios televisivos y radiofónicos, discos, documentales cinematográficos, etc. Sin embargo, su estrella comienza a declinar. En 1980, el 25 aniversario de su muerte es celebrado con una llamativa discreción y, al año siguiente, el centenario de su nacimiento es prácticamente ignorado en nuestro país. Desde entonces, una conspiración de silencio se ha ido fraguando en torno a su persona y a su pensamiento. El que con la sola mención de su nombre suscitaba hace pocos años las tomas de posición más apasionadas, parece haber sido relegado al olvido en nuestros días.

¿Cómo se explica este cambio? ¿Es que Teilhard ha sido tan sólo una moda, una *boom*, y como tales coyunturales y efímeros? ¿Es que su aportación, tras el deslumbramiento inicial, no ha podido resistir a la erosión del tiempo y al asedio implacable y distanciado de una crítica metódica, lejos ya de las apologías o condenaciones simplistas y apresuradas, fruto de apasionadas tomas de posición más bien que de un estudio crítico y sistemático de su pensamiento?

¿Tan vertiginosamente ha cambiado el mundo, y el mundo del pensamiento y de la teología en particular, como para que apenas se hable en nuestros días de cuestiones tan candentes hace sólo unas décadas como el diálogo entre ciencia y fe o el lugar del cristianismo en un mundo en evolución, temas que están en el origen del pensamiento teilhardiano? ¿Tiene Teilhard todavía algo que decir? O en otras palabras, ¿es preciso resucitarlo o dejarlo definitivamente fosilizado?

Intentaremos responder a estas cuestiones distinguiendo cuidadosamente los tres niveles que inciden en el «caso Teilhard»:

- el «fenómeno teilhardiano» como hecho sociológico
- el «teilhardismo» como sistematización de su pensamiento
- y la evaluación de la actitud personal del propio Teilhard.