



N° 49 · 2023 · ISSN 1853-6379

DOI 10.14409/argos.2023.49.e0052

(AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos

Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Εὐεργεσία, εὐεργέτης y εὐεργετέω en *Septuaginta* y en El Nuevo Testamento

MARCELA CORIA

Centro de Estudios de Filología Clásica "Lena R. Balzaretti"
Universidad Nacional de Rosario
coriamarcela@hotmail.com

SANTIAGO HERNÁNDEZ APARICIO

Centro de Estudios de Filología Clásica "Lena R. Balzaretti"
Universidad Nacional de Rosario
santiagohaparicio@gmail.com

JOAQUÍN LANZA

Centro de Estudios de Filología Clásica "Lena R. Balzaretti"
Universidad Nacional de Rosario
lanzajoa@hotmail.com

.....
Recibido: 11/06/2023

Aceptado: 02/09/2023
.....

El sustantivo εὐεργεσία (“beneficio”) puede rastrearse hasta Homero y se registra en varios autores del período clásico. Sin embargo, junto con εὐεργετέω (“hacer el bien”), se resignifican en *Septuaginta*, traducción realizada en el período helenístico, en el cual es frecuente el uso de εὐεργέτης (“benefactor”) como título aplicado a soberanos y personalidades destacadas. En este artículo, analizaremos los significados de estos términos en sus contextos de uso en *Septuaginta* y en el NT, con el objetivo de indagar el proceso de resemantización que experimentaron desde el sentido político que predomina en el helenismo hasta el claro perfil religioso y teológico que ya han adquirido en ambos textos.

εὐεργεσία / εὐεργέτης / εὐεργετέω / *Septuaginta* / Nuevo Testamento

...

ΕΥΕΡΓΕΣΙΑ, ΕΥΕΡΓΕΤΗΣ AND ΕΥΕΡΓΕΤΕΩ IN THE *SEPTUAGINT* AND IN THE NEW TESTAMENT

The noun εὐεργεσία (“good deed”) can be traced back to Homer and found in several classical authors. However, it is resignified along with the verb εὐεργετέω (“to do good”) in the *Septuagint*, where both are mostly applied to God. In the Hellenistic period, εὐεργέτης (“benefactor”) is frequently used as a title of sovereigns and prominent personalities, and all three words acquire a distinctive nuance in the



NT. This article will analyze the meanings of these terms within their contexts of use in the Septuagint and in the NT, aiming to inquire the process of resemantization they underwent, which allows to posit that they have clearly gained a religious and theological sense in these texts.

εὐεργεσία / εὐεργέτης / εὐεργετέω / *Septuagint* / *New Testament*

Introducción

Desde la batalla de Queronea (338 a. C.), pero sobre todo con las conquistas de Alejandro Magno, la lengua y la cultura griegas se expanden por un amplísimo territorio con lenguas y culturas diversas. Esta fecha, para los historiadores, marca el fin del período clásico y el comienzo del período helenístico. A medida que se van desdibujando los rasgos de la *pólis* clásica, asistimos en el siglo IV a una época marcada, en el plano político, por el protagonismo de la oligarquía, las luchas por la hegemonía, la restricción de la democracia, el desarrollo del poder personal y el evergetismo como modo de distribución que reemplaza a los mecanismos cívicos; en el religioso, por la introducción de divinidades extranjeras y cultos místicos; en el cultural, por el fomento del individualismo y por el surgimiento de nuevas (o renovadas) escuelas filosóficas que se orientan hacia la moral personal y a lograr la felicidad individual; y, en el militar, por la difusión del mercenariado (Plácido, 2017, pp. 40-76).

En este nuevo contexto, no resulta sorprendente que muchos conceptos ya existentes en la literatura griega clásica e incluso anterior experimenten paulatinamente desplazamientos semánticos. Uno de ellos está contenido en la breve descripción expuesta de las características principales del período helenístico, con la mención del *evergetismo* como modo de distribución que avanza en desmedro de los mecanismos democráticos de la *pólis* clásica. El neologismo *evergetismo*, derivado del verbo εὐεργετέω, fue acuñado por Boulanger (1923, p. 25) a comienzos del siglo XX, incorporándolo a la historiografía dedicada al mundo antiguo, para referir a la acción de los individuos que, en el período helenístico, se destacaban en sus obras benéficas a la comunidad.¹ Los textos de este período, en efecto, dan cuenta de la importancia de esta práctica en los territorios cada vez más lejanos a esa *pólis* y más cercanos a las urbes burocráticas y cosmopolitas de esta época. Por ello, es frecuente el uso de εὐεργέτης (“benefactor”) como título aplicado a soberanos, ricos y personalidades destacadas, no solamente en autores griegos sino también judíos. El creciente poder político –personalista, concentrado– de los reyes helenísticos, a quienes mayormente se aplicaba este título, sumado a la tendencia a su deificación, los convirtieron en los principales agentes del evergetismo e, inevitablemente, agregaron tintes religiosos al concepto, ajenos al período clásico.

En la Alejandría helenística de los Ptolomeos, ciudad multiétnica y multilingüe, y concretamente durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a. C.), se realiza la traducción al griego de la Torá y luego de todo el AT, la llamada traducción de los LXX o *Septuaginta*, escrita en un griego que deja traslucir la sintaxis hebrea y

algunos egipcianismos. En esta obra, como veremos, y salvo dos pasajes en los libros de los Macabeos, tanto εὐεργεσία (“beneficio, acción buena, el hecho de obrar rectamente en general o en un acto concreto”) como εὐεργετέω (“hacer el bien”) se aplican a Dios, por los milagros que obró para ayudar a los israelitas a salir de Egipto. Es evidente que existe una influencia directa de la traducción de los LXX en el NT, como demuestran numerosas referencias cruzadas; esta influencia también puede rastrearse, específicamente, en el uso de los tres términos en estudio, los cuales se encuentran en el NT centrados en Lc/Hch –la doble obra lucana– y, por lo demás, εὐεργεσία se encuentra una vez en 1 Tm.

En este artículo nos concentraremos en los significados de estos vocablos, formados a partir del adverbio εὖ “bueno” y el sustantivo ἔργον “trabajo, obra”,² en sus contextos de uso en los LXX y el NT, estableciendo relaciones con algunos usos anteriores que perfilan o prefiguran sus significados en el helenismo y con sus usos en dos importantes autores judíos, Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Nuestro objetivo es indagar el proceso de resemantización que experimentaron y que nos permite sostener la hipótesis de que, si bien el sentido político que predomina en el período helenístico tiene continuidad en los LXX y en el NT, como veremos, también podemos comprobar que en estos textos su sentido se desplaza hasta adquirir un claro perfil religioso y teológico.³

εὐεργεσία, εὐεργέτης y εὐεργετέω: un breve panorama hasta el período helenístico

En palabras de Gygax (1994, p. 119), el evergetismo constituye “una de las manifestaciones más características de las ciudades helenísticas y de las imperiales del Oriente romano”. Este concepto designa un fenómeno amplio que consiste en “la realización de un bien (*euergesía*), prestación de un servicio (función pública, embajada, etc.) o donación (financiación de construcciones, festivales religiosos, etc.) que, al menos sobre el papel, es de carácter no obligatorio” (Gygax, 1994, p. 119). Si, además, tomamos la delimitación temporal de Veyne (1990 [1976], p. 1), este abarcaría desde el 300 a. C. hasta el 300 d. C., aproximadamente. Sin embargo, los vocablos εὐεργεσία, εὐεργέτης y εὐεργετέω se registran en géneros y contextos que exceden ampliamente los límites del helenismo y las acepciones que adquirieron en este período.

En la literatura del período arcaico, εὐεργεσία aparece por primera vez en Homero,⁴ aplicado a las buenas obras de los hombres y los favores prestados entre ellos. Los contextos de aparición del término permiten inferir un sentido circunscripto fundamentalmente a las relaciones interpersonales, aunque no carece de implicancias comunitarias. Veyne (1990 [1976], p. 72) considera que estos actos de generosidad, atemporales y presentes desde siempre en el mundo griego, no tenían como objeto la ciudad sino un grupo más reducido y cercano de seres humanos: la tribu o el demo, puesto que en las antiguas subdivisiones de la ciudad, las realidades sociales –ricos y pobres, líderes naturales y hombres del pueblo– eran más significativas que las instituciones.⁵

Los tres vocablos figuran también en numerosas obras y autores del período clásico.⁶ Aunque tampoco podamos hablar propiamente de evergetismo en esta época, Veyne identifica ciertos elementos que prefiguran su surgimiento: por un lado, la existencia de regalos a la comunidad, como la generosidad de los hombres ricos y los festines colectivos, heredados de las sociedades griegas preclásicas; y por otro lado, la liturgia, que obligaba a los más ricos a contribuir con las festividades públicas, la protección y defensa de la ciudad, entre otras tareas (1990 [1976], p. 71). El sistema litúrgico presagiaría la instauración de una oligarquía de notables, propicia para el desarrollo del evergetismo. Otro factor que influyó en la decadencia de la *pólis* clásica fue, naturalmente, la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.), por lo cual no es casual que en la obra de Tucídides los tres términos adquieran un sentido político más marcado. En el Libro IV, el historiador narra cómo, luego de que los atenienses expulsaran a los eginetas de su isla en el 431, los lacedemonios les permitieron asentarse en la isla de Tirea (Th. 4.56.2):

νεμόμενοι δὲ αὐτὴν ἔδοσαν Λακεδαιμόνιοι Αἰγινήταις ἐκπεσοῦσιν ἐνοικεῖν διὰ τε τὰς ὑπὸ τὸν σεισμὸν σφίσι γενομένας καὶ τῶν Εἰλώτων τὴν ἐπανάστασιν εὐεργεσίας καὶ ὅτι Ἀθηναίων ὑπακούοντες ὅμως πρὸς τὴν ἐκείνων γνώμην αἰεὶ ἔστασαν.

Pues los lacedemonios, que eran los dueños [de Tirea], la dieron a los eginetas expulsados para que la habitaran en agradecimiento por los buenos servicios que estos les prestaron en el tiempo del sismo y del levantamiento de los hilotas, y porque, aunque dependían de los atenienses, siempre se habían posicionado a favor de sus juicios.

En el pasaje se pone de manifiesto que, al ceder Tirea, los espartanos actúan motivados por el principio de *εὐεργεσία*, en retribución a sus aliados de Egina por los “buenos servicios” (*εὐεργεσίας*) que estos habían prestado en otros tiempos. El uso del término en este contexto da cuenta de un sentido que trasciende las relaciones interpersonales –aunque no las anula– para pasar a designar relaciones interestatales de las *póleis*.⁷ Como señala Karavites (1980, p. 79), el uso del concepto en Tucídides demuestra que en este período ya existían entre los griegos supuestos tradicionales que afectaban las conductas de las ciudades-Estado en sus relaciones mutuas. Además, y también en Tucídides, se perfila el sentido que el término *εὐεργέτης* adquirirá luego (Th. 1.136.1):

ὁ δὲ Θεμιστοκλῆς προαισθόμενος φεύγει ἐκ Πελοποννήσου ἐς Κέρκυραν, ὧν αὐτῶν εὐεργέτης.

Pero Temístocles, prevenido, huyó del Peloponeso hacia Corcira, puesto que era su benefactor.

La antes mencionada instauración de un régimen de notables y la decadencia de la *pólis* en un contexto dominado por las monarquías son las dos condiciones que permitieron, de acuerdo con Veyne (1990 [1976], p. 120), la consolidación del evergetismo en el período helenístico.⁸ En cambio, para Gauthier (1985, p. 39), la verdadera novedad del período fue la incorporación de los monarcas helenísticos como évérgetas, quienes, gracias a su poder, proporcionaron importantes beneficios materiales a las ciudades. Un claro ejemplo de este fenómeno son las donaciones realizadas por el rey seléucida Antíoco III el Grande (223-187 a. C.) y su esposa Laodice III, quien fue benefactora de distintas ciudades de Asia Menor como Sardes, Teos y Yaso. En una carta de Laodice a los habitantes de esta última (ca. 196 a. C.),⁹ donde la reina establece que entregará anualmente mil medimnos de trigo –con el objetivo de que se utilice el dinero de la venta para proporcionar dotes a las hijas de los ciudadanos más pobres–, esta también promete al pueblo futuros beneficios, con una condición (líneas 25-30):

[...] γινομένοις θ' ὑμῖν εἷς τε τὸν
ἀδελφὸν καὶ καθόλου τὸν οἶκον ἡμῶν οἴους καθήκει
[κα]ὶ τῶν ἀπαντω[μ]ένων εὐεργεσιῶν μεμνημένοις
[εὐ]χαρίστως πειράσομαι καὶ ἄλλα ἃ ἂν ἐπινοῶ συν-
[κα]σκευάζειν, παντὶ τρόπῳ συνεκτρέχειν προ-
[αιρου]μένα τῆι τοῦ ἀδελφοῦ θελήσει.

[...] *Si siguen siendo favorables a mi hermano [Antíoco] y a nuestra casa en general como corresponde, y si agradecidamente recuerdan las donaciones que recibieron, intentaré también procurarles otras en las que pueda pensar, en tanto es mi propósito coincidir en todo asunto con la voluntad de mi hermano.*

En el pasaje, podemos ver que el evergetismo de la reina está mediado por la reciprocidad, rasgo característico de las obras de beneficencia de estos monarcas: las donaciones recibidas (τῶν ἀπαντωμένων εὐεργεσιῶν) deben ser respondidas con un adecuado comportamiento hacia la casa real, que continuará favoreciendo a la ciudad. El patronazgo de Laodice III, destinado principalmente a las mujeres y a los pobres, es paradigmático puesto que inaugura, siguiendo a Ramsey (2011, p. 511), una primera ola de evergetismo femenino durante el helenismo tardío y el período romano en Asia Menor.

Este breve recorrido nos permite percibir las transformaciones que los conceptos relativos al evergetismo sufrieron desde el período arcaico, en el que predomina un uso referido a relaciones interpersonales que no tienen como objeto la ciudad, pasando por el período clásico, en donde, como vimos en Tucídides, el sentido de los términos se extiende a las relaciones interestatales –la cara imperialista de la democracia– y prefigura sus usos en la época siguiente, hasta finalmente llegar al período helenístico, en el que el evergetismo se consolida y se generaliza como práctica política de los reinos, incorporando las figuras de los

monarcas helenísticos como evérgetas. En este contexto se desarrollará la obra de los dos autores que estudiaremos a continuación.

Εὐεργέτης en Filón de Alejandría y Flavio Josefo

Filón de Alejandría (ca. 20 a. C.- 45 d. C.)¹⁰ y Flavio Josefo (ca. 37-100 d. C.) fueron dos escritores judíos muy prolíficos. Como se sabe, Filón se abocó sobre todo a la interpretación alegórica, propia de la escuela alejandrina, del Pentateuco, estableciendo importantes relaciones entre Moisés y Platón, y por eso puede decirse, con Martín (1986), que la obra de Filón se encuentra en la génesis de la cultura occidental, al establecer lazos estrechos entre la tradición bíblica judía y la filosofía griega.¹¹ Josefo, en cambio, es un autor de suma importancia para conocer el contexto en el que se desarrolló la vida de Jesús y en el que se forjó el NT, y los años en los que se consolidó el cristianismo, en los que, *in nuce*, estaban contenidas las características que luego darían origen al judaísmo moderno y su religión.

En Filón, si bien se registra un sentido político de estos términos (*Flacc.* 81, *Prob.* 118 entre otros lugares), es posible leer una crítica al modelo evergético helenístico en tanto Dios es un benefactor que no exige reciprocidad (ni podría exigirla, dadas las características de sus creaturas), a diferencia de los monarcas que pretenden honores públicos, los cuales Filón rechaza de manera contundente (*Cher.* 122-123). Por eso, Dios es en Filón el gran benefactor, como vemos en *Opif.* 23:

οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ – τίς γὰρ ἦν ἕτερος; – μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς. ἀλλ’ οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων – ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταὶ γε καὶ ἀτελεύτητοι – , πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις·

Y sin ningún ayudante –¿pues qué otro había?– sino sirviéndose solamente de sí mismo Dios conoció que era necesario beneficiar con irrestrictas y ricas gracias una naturaleza sin un don divino, que no podía obtener ningún bien por sí misma. Sin embargo, no beneficia según la magnitud de sus propias gracias –pues estas son ilimitadas e infinitas–, sino de acuerdo con las capacidades de los beneficiados.

La misma idea aparece en *Plant.* 87:

καθὸ μὲν οὖν ἄρχων ἐστίν, ἄμφω δύναται, καὶ εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν, συμμεταβαλλόμενος πρὸς τὴν τοῦ δράσαντος ἀπόδοσιν· καθὸ δὲ εὐεργέτης, θάτερον μόνον βούλεται, τὸ εὐεργετεῖν.

Como es gobernante, por lo tanto, tiene dos poderes: hacer el bien o el mal, cambiando <su actitud> según la retribución del que obra; pero como bienhechor, desea solamente una de estas dos cosas: hacer el bien.

Algo similar sucede en Flavio Josefo, aunque de manera más indirecta. En algunos pasajes, estos vocablos adquieren un sentido político, como cuando en *La guerra de los judíos* el término se aplica a Vespasiano (BJ 3.459), en el contexto de la rebelión de Tiberíades y la sublevación de Tariquea. Pero en un pasaje revelador, Herodes aplica εὐεργέτης a Antonio (BJ 1.388) para referirse a su vínculo político con él. Sin embargo, deja constancia de que la pasión de este por Cleopatra y el hecho de que Dios no estuvo de su lado en la batalla de Accio produjeron la victoria de Octavio (τοῦ δ' ἄρα τὰς ἀκοὰς ἀπέφραξαν οἱ Κλεοπάτρας ἵμεροι καὶ θεὸς ὁ σοὶ τὸ κρατεῖν χαριζόμενος, “pero su pasión por Cleopatra y Dios, que te [a Octavio] ha concedido la gracia del poder, taparon sus oídos”). Vemos así que estos términos traslucen un nuevo matiz debido a la consideración de la acción de la divinidad en relación con el intercambio evergético entre agentes humanos.¹²

Podemos concluir, de acuerdo con McGillivray (2009, p. 56), que las perspectivas de Filón y Flavio Josefo son sumamente valiosas para pensar adecuadamente la interacción de los judíos con el patronazgo y el evergetismo. Además, es claro que en ambos autores, si bien coexisten los sentidos político y teológico, ya se perfila la preponderancia del segundo frente al primero, fuertemente criticado, sobre todo por Filón.

Εὐεργεσία, εὐεργέτης y εὐεργετέω en los LXX

De acuerdo con la crítica, el mayor aporte del judaísmo helenístico fue la *Septuaginta* (Wasserstein & Wasserstein, 2006, p. 16), dado que constituyó un documento fundacional para la comunidad judía de Alejandría y una cuestión de prestigio cultural fundamental en un ambiente intelectual en el que las distintas etnias luchaban por ganar espacios frente a la cultura griega, que se imponía arrolladoramente.¹³ En efecto, *Septuaginta* fue la más influyente de las versiones griegas de la Torá. Fue la Biblia de los apóstoles, es decir, la que usaban y citaban los autores del Nuevo Testamento; por ello gozó de prestigio entre los Padres de la Iglesia.¹⁴

Los tres términos en estudio abundan en los LXX.¹⁵ Sin embargo, nos concentraremos solamente en los pasajes que ilustran de manera más elocuente la hipótesis de este trabajo. Encontramos dos apariciones del término εὐεργέτης en los libros históricos de los Macabeos, escritos en el período helenístico. Los dos primeros, deuterocanónicos para los cristianos, narran las luchas y las revueltas de los judíos contra los reyes seléucidas para obtener su libertad religiosa y política. La primera de ellas es en 2 M 4.2, en el contexto general de la propaganda helenista y la persecución de los judíos durante el reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a. C.), sucesor de Seleuco, y en particular, aquí, acerca de la perversidad de Simón, administrador del templo:

καὶ τὸν εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ τὸν κηδεμόνα τῶν ὁμοεθνῶν καὶ ζηλωτὴν τῶν νόμων ἐπίβουλον τῶν πραγμάτων ἐτόλμα λέγειν.

Se atrevía a decir que el benefactor de la ciudad, protector de sus compatriotas y devoto de las leyes era un conspirador contra el Estado.

El aludido aquí es Onías III, calumniado y hostigado por Simón, a tal punto que solicitó la intervención del rey para pacificar la situación (vv. 5-6), si bien luego fue asesinado. Onías, de acuerdo con 2 M 3.1, era un sumo sacerdote (ἀρχιερέως) que cultivaba la piedad y el odio hacia el mal (εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν), mantenía la paz y la concordia en Jerusalén e incluso lograba que los reyes honraran el Lugar Sagrado y el templo (τιμᾶν τὸν τόπον καὶ τὸ ἱερόν, v. 2) y que el mismo rey Seleuco costeara los gastos para el servicio de los sacrificios (τὰς λειτουργίας τῶν θυσιῶν, v. 3).¹⁶

En el tercer libro de los Macabeos, canónico solamente para la Iglesia Ortodoxa aunque no para el resto de los cristianos, y en el que el tema no es ya la rebelión de los judíos contra el imperio seléucida sino la persecución de los judíos por parte del rey de Egipto Ptolomeo IV Filopátor a fines del siglo III a. C., encontramos la otra aparición del término εὐεργέτης (3 M 3.19):

τὴν δὲ αὐτῶν εἰς ἡμᾶς δυσμένειαν ἔκδηλον καθιστάντες ὡς μονώτατοι τῶν ἔθνῶν βασιλεῦσιν καὶ τοῖς ἑαυτῶν εὐεργέταις ὑψαυχενοῦντες οὐδὲν γνήσιον βούλονται φέρειν.

Pero hacían evidente su mala voluntad hacia nosotros, presentándose como el único de los pueblos que mostraba altanería hacia los reyes y sus propios benefactores, y no querían aceptar nada como sincero.

El pasaje se inserta en la carta de Ptolomeo dirigida a sus generales y soldados, en la cual les relata la hostilidad de los judíos de Jerusalén cuando el rey y su séquito pretendieron ingresar al templo, lo cual ellos impidieron, según el rey, con su tradicional soberbia (τύφοις φερόμενοι παλαιότεροις, v. 18).

Pero, a nuestro juicio, más relevantes que estas dos apariciones de εὐεργέτης en Macabeos, resultan los usos de εὐεργεσία y εὐεργετέω en los Salmos y el libro de la Sabiduría, aplicados a Dios, agente de los milagros que permitieron la salida de los israelitas del territorio egipcio, poniendo fin así a largos siglos de esclavitud.¹⁷ Comencemos por el sustantivo abstracto, que se registra en tres oportunidades. El Salmo 77, atribuido a Asaf, constituye una reflexión con fines didácticos de la historia de Israel, inspirada en el Deuteronomio. Los versículos iniciales hacen hincapié en el pacto que Dios estableció en Jacob y la ley que instituyó en Israel (ἀνέστησεν μαρτύριον ἐν Ιακωβ / καὶ νόμον ἔθετο ἐν Ἰσραηλ, v. 5) y en la necesidad de que de generación en generación se transmitan las obras de Dios para que padres e hijos observen sus mandamientos (v. 7), no como Efraín, antepasado de los samaritanos, y sus descendientes, en quienes el salmista pone la responsabilidad

de los pecados del pueblo, dado que estos “no guardaron la alianza con Dios, / y no quisieron caminar según su ley” (οὐκ ἐφύλαξαν τὴν διαθήκην τοῦ θεοῦ / καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ οὐκ ἤθελον πορεύεσθαι, v. 10). Inmediatamente después (Sal 77.11-12), leemos:

καὶ ἐπελάθοντο τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ
καὶ τῶν θαυμασιῶν αὐτοῦ, ὧν ἔδειξεν αὐτοῖς,
ἐναντίον τῶν πατέρων αὐτῶν ἃ ἐποίησεν θαυμάσια
ἐν γῆ Αἰγύπτῳ ἐν πεδίῳ Τάνεως.

Y olvidaron sus buenas obras
y sus maravillas, las que les mostró,
maravillas que hizo ante sus padres
en Egipto, en la llanura de Tanis.

Es interesante notar que τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ (v. 11), como deja claro el versículo siguiente, refiere específicamente a los milagros realizados por Dios para ayudar a los israelitas a salir de Egipto. Son los milagros relatados en el Éxodo – desde Ex 13.17–, donde comienza propiamente la marcha de los hebreos por el desierto hacia la Tierra Prometida. Por ello, εὐεργεσία, aquí, es mucho más que “buenas obras” o “beneficios”: son, propiamente, de acuerdo con el contexto, “portentos”, “prodigios”, “milagros”, como lo demuestra también su coordinación, marcada con καὶ, con τῶν θαυμασιῶν αὐτοῦ.

Encontramos las otras dos menciones de εὐεργεσία también en un pasaje vinculado con los milagros de Dios narrados en el Éxodo, en un libro sapiencial: la Sabiduría, y ambas en el capítulo 16, en el que se plantean la segunda, la tercera y la cuarta antítesis entre israelitas y egipcios, en relación con las plagas que Dios envió a estos últimos. Mientras que los egipcios eran fatalmente mordidos por serpientes venenosas, los israelitas que habían sido mordidos sanaban rápidamente por la misericordia (ἔλεος, v. 10) de Dios (Sb 16.11):

εἰς γὰρ ὑπόμνησιν τῶν λογίων σου ἐνεκεντρίζοντο καὶ ὀξέως διεσώζοντο, ἵνα μὴ εἰς βαθεῖαν ἐμπεσόντες λήθην ἀπερίσπαστοι γένωνται τῆς σῆς εὐεργεσίας.

Pues para recuerdo de tus preceptos los aguijaba y los salvaba rápidamente, para que, cayendo en un profundo olvido, no se volvieran incapaces de ser estimulados por tu buen obrar.

Como nos dice el versículo siguiente, a los israelitas no los curaba ningún fármaco ni procedimiento médico, sino la palabra de Dios, “palabra que a todos cura” (λόγος ὁ πάντας ἰώμενος, v. 12).

Más adelante en el mismo capítulo, leemos (Sb 16.24):

Ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῶ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδίκων καὶ ἀνίεται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιοθῶτων.

Pues la creación, sirviéndote a ti, que la realizaste, se tensa para el castigo contra los injustos y se afloja para el beneficio en favor de los que creen en ti.

El pasaje presenta claramente un paralelismo formado por tres miembros, en el cual se oponen ἐπιτείνω y ἀνίημι, εἰς κόλασιν y εἰς εὐεργεσίαν, y finalmente, κατὰ τῶν ἀδίκων y ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιοθῶτων. La antítesis entre los injustos, los egipcios, y los creyentes, los israelitas, se manifiesta aquí en el contexto del granizo que Dios envió a los primeros y el maná que envió a los segundos. La idea que transmite el texto es que “el cosmos es defensor de los justos” (ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶν δικαίων, v. 17) y, por lo tanto, el cosmos, la creación misma, sirviendo al Creador, se dispone de manera diferente frente a los impíos y a los creyentes: a aquellos, el Creador les envía terribles plagas y a estos, beneficios, prodigios, milagros, εὐεργεσία.

También en el libro de la Sabiduría, y también en el capítulo 16, en su segundo versículo, encontramos el verbo εὐεργετέω, referido a Dios como benefactor del pueblo hebreo (Sb 16.1-2):

Διὰ τοῦτο δι' ὁμοίων ἐκολάσθησαν ἀξίως καὶ διὰ πλήθους κνωδάλων ἐβασανίσθησαν. ἀνθ' ἧς κολάσεως εὐεργετήσας τὸν λαόν σου εἰς ἐπιθυμίαν ὀρέξεως ξένην γεῦσιν τροφήν ἡτοίμασας ὀρυγομήτραν.

Por eso fueron castigados justamente por seres semejantes y fueron atormentados por una multitud de bichos. En lugar de este castigo, beneficiando a tu pueblo, para calmar su hambre les preparaste como alimento un manjar admirable: codorniz.

Dios es εὐεργέτης de su pueblo y, a la vez, azote de los egipcios, a quienes envió las plagas también descritas en el Éxodo. Sigue en primer plano la contraposición ya señalada entre israelitas y egipcios, que atraviesa todo el capítulo 16, como hemos visto.

Si en ese capítulo, según hemos mencionado, se relatan la segunda, la tercera y la cuarta antítesis entre israelitas y egipcios, unos capítulos antes, en el 11, encontramos la primera, referida al milagro del agua en el desierto, mientras el pueblo de Dios marchaba por él hacia la Tierra Prometida. Cuando los israelitas tuvieron sed (v. 4), invocaron a Dios y se produjo el milagro: bebieron agua a partir de una roca y así saciaron su sed. A continuación, leemos (Sb 11.5):

δι' ὧν γὰρ ἐκολάσθησαν οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν, διὰ τούτων αὐτοὶ ἀποροῦντες εὐεργετήθησαν.

Pues a través de las cosas mediante las cuales sus enemigos fueron castigados, a través de ellas mismas ellos, cuando estaban necesitados, fueron beneficiados.

Mientras que los egipcios fueron castigados con agua ensangrentada, cuando las aguas del Nilo se enrojecieron, de acuerdo con el autor, a causa del decreto infanticida (νηπιοκτόνου διατάγματος) mencionado en Ex 1.15s (vv. 6-7), los israelitas recibieron agua abundante (v. 7) y pura para beber. Así, Dios castigó a los egipcios como un rey severo pero justiciero (ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων), mientras que a los israelitas los puso a prueba como un padre que corrige (πατὴρ βουθετῶν, v. 10). En este contexto, leemos en Sb 11.13:

ὅτε γὰρ ἤκουσαν διὰ τῶν ἰδίων κολάσεων εὐεργετημένους αὐτούς, ἤσθοντο τοῦ κυρίου.

Porque cuando [los egipcios] se enteraron de que ellos [los israelitas] eran beneficiados mediante los propios castigos [que ellos padecían], reconocieron al Señor.

A diferencia de las dos apariciones de εὐεργέτης analizadas en Macabeos, que se sitúan en el contexto político de las tensas relaciones entre los judíos y el imperio seléucida, nos interesa destacar seis ocurrencias de estos términos en *Septuaginta* en los cuales estos se refieren a Dios, y tienen claramente un sentido religioso y teológico, dado que se aplican a las buenas acciones, milagros y prodigios que Él realizó como benefactor de su pueblo. Por eso, tampoco parece casual que de esas seis ocurrencias, cinco se den en un libro sapiencial, el de la Sabiduría: la Escritura enseña a partir de los ejemplos de la intervención divina en la historia de Israel, y sobre todo a partir de la reflexión didáctica que puede extraerse de la contraposición entre israelitas y egipcios.

Εὐεργεσία, εὐεργέτης y εὐεργετέω en el NT

Como se ha dicho, la *Septuaginta* fue la Biblia de los autores del Nuevo Testamento. Fue el legado más importante que los primeros cristianos recibieron del judaísmo helenístico, del cual es deudor. Es más, con Fernández Marcos (2008, p. 151), puede afirmarse que “en las sendas abiertas por el judaísmo helenístico se inserta la primera predicación cristiana, en griego y en las sinagogas de la diáspora”. Por ello, no resulta inverosímil que Lucas y Pablo conocieran el texto y fueran influenciados por él.

Con excepción de una mención en 1 Tm, las apariciones de estos términos se encuentran en la doble obra lucana, Lc/Hch. Analicemos primero la aparición de εὐεργεσία en 1 Tm 6.2:

οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότης μὴ καταφρονεῖτωσαν, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοὶ εἰσιν καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι.

Y los que tienen amos creyentes no los desprecien, porque son hermanos, sino más bien sírvanlos, porque son creyentes y amados [por Dios] los que reciben su beneficio.

En el versículo anterior, Pablo exhortaba a los esclavos a considerar dignos de honra y respeto a sus amos, “para que el nombre de Dios y la doctrina no sean objeto de blasfemia” (ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημηῆται). Así como Dios debe ser honrado, para que no se blasfeme de Él, también deben serlo los amos creyentes, porque son hermanos en la fe. Es claro que no se trata de una equiparación, pero sí, por lo menos, de una analogía: tanto Dios como los amos creyentes proveen beneficios a quienes les sirven. Podemos percibir aquí, a nuestro juicio, un eco del uso del término εὐεργεσία que vimos en los LXX aplicado mayormente a Dios, aunque sin el matiz de milagro o portentoso.

Pasemos ahora a las ocurrencias de los tres términos en la doble obra lucana. En Hch 3.1-10, se relata la curación de un paralítico frente al templo. Pedro profiere las palabras que curan al paralítico, pero no a título propio, sino en nombre de Jesucristo el Nazoreo (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, v. 6). Juan y Pedro, colocados ante los ancianos, los escribas y los sumos sacerdotes, quienes sospechaban que los apóstoles estaban realizando una acción ilegal, son interrogados por ellos acerca de con qué poder o en nombre de quién han realizado tal prodigio (Ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς; v. 7). Pedro, lleno del Espíritu Santo (πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, v. 8), responde. Y dice ante el Sanedrín (Hch 4.9-10):

εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα ἐπὶ εὐεργεσία ἀνθρώπου ἀσθενοῦς ἐν τίνι οὗτος σέσωσται, γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής.

Si a nosotros hoy se nos pregunta acerca de una buena acción en un hombre enfermo, por quién este ha sido curado, sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo el Nazoreo, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre este está aquí de pie, sano, delante de vosotros.

La curación del paralítico es una εὐεργεσία, un beneficio, un milagro, matiz que el término ya tenía en los LXX; pero no es Pedro quien lo realiza, como deja claro el pasaje: es solamente con el poder de Jesucristo y en su nombre. Es decir, los apóstoles, y en este caso Pedro en particular, no son los agentes de la εὐεργεσία (no son propiamente εὐεργέται), sino Jesús, crucificado junto a dos malhechores

(κακοῦργοι; cf. Lc 23.32-33, 39), como agrega Pedro para enfatizar la injusticia cometida contra el Mesías. Jesús es entonces el verdadero εὐεργέτης, aunque no se le otorgue este título explícitamente en la obra lucana; no son εὐεργέται los apóstoles, y es el mismo Jesús quien les prohíbe denominarse así, como veremos más adelante. Se observa aquí, como en los demás pasajes lucanos que citaremos a continuación, un desplazamiento en cuanto al agente de la εὐεργεσία entre *Septuaginta* y el NT: de Dios a Jesús. Y esto, naturalmente, sucede por una razón evidente: el Dios que obra sorprendentes milagros en el Éxodo para beneficiar a su pueblo y ayudarlo a escapar de Egipto y de la esclavitud es el Dios de los Salmos y la Sabiduría, el Dios creador del cosmos que le responde porque lo ha creado; pero en el NT –resulta obvio afirmarlo– la figura central es Jesús, quien también hace milagros pero de índole diferente, milagros particulares –si se quiere–, pero que son acordes con su naturaleza humana, dimensión que enfatizan los evangelistas a pesar de que no descuidan vincularlo siempre con su otra naturaleza, la divina en tanto Hijo de Dios. En este sentido, se remarca la importancia de la mención de Jesús en tanto resucitado por Dios de entre los muertos, como sostiene Piñero (2021, p. 1012): “Jesús es un profeta meramente humano hasta después de su resurrección”.

El mismo Pedro, en su discurso en casa de Cornelio, el centurión romano temeroso de Dios (Hch 10.2), describe la acción de Jesús mediante dos participios εὐεργετῶν y ἰώμενος, que remiten en general al carácter de benefactor del Mesías, y específicamente a su actividad en la curación, actividad salvadora,¹⁸ milagrosa, que se realiza mediante la ayuda de Dios. Esta misma idea encontramos en Hch 10.38:

Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ.

Cómo Dios, a Jesús el de Nazaret, lo ungió con el Espíritu Santo y con poder, a él, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él.

Vemos entonces que Jesús, con la asistencia indispensable de Dios, quien lo ungió con el Espíritu Santo y con poder, en probable alusión al bautismo (cf. Lc 3.22), es un εὐεργέτης, como manifiestamente expresa el participio presente del verbo εὐεργετέω en este pasaje. Pero también hay una restricción semántica al significado de este verbo: Jesús es εὐεργέτης, alguien que realiza buenas acciones, milagros específicamente, en tanto cura (ἰάομαι) a los enfermos y posesos, aludidos aquí como πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου. De acuerdo con Piñero (2021, p. 1054), “esta frase es una afirmación de teología política por parte del autor de Hch, quien con ella presenta a Jesús –el verdadero señor– en contraste con el emperador [...]. Jesús es el benefactor supremo”. Vemos entonces que se retoma aquí, en parte, el uso que este *nomen agentis* tenía en textos griegos del período helenístico: pero solo en parte, porque a ese sentido político predominante

en él, se le añade, como señala el estudioso español, un sentido teológico. En el siguiente pasaje veremos que es el propio Jesús quien alude a ese significado político, pero para someterlo a crítica y también darle un matiz teológico.

En efecto, el mismo Nazareno, verdaderamente εὐεργέτης, prohíbe a sus discípulos que se dejen llamar εὐεργέται, también en la obra lucana. La razón es que los que se hacen llamar así son los reyes, profanos que lo único que pretenden es dominar a los pueblos. Veamos el texto de Lc 22.25-27:

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν.

Y él [Jesús] les dijo: “Los reyes de los pueblos los dominan y los que ejercen autoridad sobre ellos se hacen llamar benefactores. Pero no así vosotros, sino que el mayor de entre vosotros sea como el más joven y el que gobierna como el que sirve. Pues ¿quién es el mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pero yo estoy en medio de vosotros como el que sirve”.

El contexto de este pasaje deja claro que “el que sirve” (ὁ διακονῶν) es el que está sentado a la mesa, en el medio, y no quien está a su cabeza, quien la preside. Por extensión, el mayor (ὁ μείζων) es el que sirve, y no quien ejerce el poder o la autoridad sobre una nación. Los reyes detentan el título de εὐεργέται de manera profana, para someter a sus pueblos, pero no para servirlos. De este modo, Jesús recurre al significado político que el sustantivo εὐεργέτης tiene usualmente en el período helenístico, pero para señalar una importante inversión: los reyes helenísticos, con poder absoluto, asimilados a dioses, a quienes incluso se rinde culto, no son verdaderos εὐεργέται, porque quienes merecen ese título son solamente quienes se comportan como Jesús, que está al servicio de los demás y se distingue por su posición ἐν μέσῳ y por sus buenas acciones (εὐεργεσίαι), y no quienes desde arriba los dominan. Se nota aquí, como en el pasaje anterior, un énfasis en el cariz teológico del término, cariz que permite ver la crítica de Jesús contra el poder político.

Por otra parte, en la doble obra lucana, εὐεργετέω presenta dos cuasisinónimos: ἀγαθοποιεῖν y ἀγαθουργεῖν, en los cuales nos detendremos brevemente porque se relacionan de manera directa con la actividad milagrosa de Jesús o de Dios. En Lc 6.9, leemos:

εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι;

Y les dijo Jesús: “Les pregunto si es lícito, en sábado, hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o destruirla”.

El contexto es el de la curación del hombre de la mano derecha seca un día sábado. Lo acechaban los escribas y fariseos para encontrar algo de qué acusarlo (v. 7). Frente a ellos, Jesús, a pesar del peligro que corría, y anteponiendo un concepto de Ley en el que predomina la noción de hacer el bien,¹⁹ obró el milagro y la mano quedó curada (v. 10).

Así como Jesús, a través de Pedro, curó al paralítico (Hch 4.9-10), también Dios, a través de Pablo, cura a un hombre tullido de pies, cojo de nacimiento y que nunca había podido caminar en Hch 14.17:

καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοῦς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν.

Aunque no dejó de dar testimonio de sí mismo, haciendo el bien, dándoles desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando los corazones de ustedes de alimento y alegría.

Pablo se refiere aquí al “Dios vivo” (θεὸν ζῶντα, v. 15), es decir, el Dios verdadero, dejando claro que él y Bernabé son tan hombres como los de Listra, lugar en el que los habitantes los tomaron por dioses (vv. 11-12) y en el que el sacerdote de Zeus se disponía a hacer un sacrificio en su honor a causa de la curación del tullido (v. 13). La curación de Pablo, nuevamente, se produce solamente por la acción divina, de ese Dios único “que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos hay” (ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, v. 15), de ese Dios que se ha demostrado como un Dios vivo precisamente por su acto creador,²⁰ como señala también la expresión οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν, que tiene claros ecos de Rm 1.19-20.

Todos estos testimonios tienen sus características propias, pero tienen también un punto en común: en ellos, los tres términos analizados tienen un claro perfil religioso y teológico. La buena acción, la εὐεργεσία, el milagro, sentido ya presente en *Septuaginta*, se profundiza en el NT, en el cual Jesús principalmente, y Dios también, son los verdaderos εὐεργέται al curar milagrosamente a los enfermos y al servir a los demás. No son εὐεργέται los reyes, quienes se hacen llamar de ese modo aludiendo al sentido político del sustantivo, sino Jesús, que se sienta a la mesa para servir, y, en última instancia, Dios, quien unge con el Espíritu Santo a su Hijo. El autor de la doble obra lucana reutiliza, así, el vocabulario evergético derivado de la cultura griega pero le imprime un nuevo sello pues los beneficiados no son ahora ciudadanos sino enfermos, indigentes, prostitutas, publicanos y extranjeros y,

por otro lado, no se espera un reconocimiento público porque la gracia de ayudar viene de Dios.²¹ Si bien es cierto que el Reino es difundido a través de la enseñanza de Jesús que va, junto a sus milagros, de boca en boca, siempre el buen acto es adjudicado directamente a Dios como el gran benefactor o, cuando la buena obra es realizada por un apóstol, a Jesús, y, en numerosas ocasiones, se exige el silencio del beneficiado.²² Este beneficio que no exige devolución ni honor público sin duda cimienta el matiz teológico nuevo que, bajo un discurso aparentemente convencional en torno a la reciprocidad, debe de haber llegado a los oídos gentiles como algo revolucionario.²³

Consideraciones finales

El análisis hasta aquí realizado nos sitúa en una línea interpretativa que podría resumirse en la advertencia de McGillivray de que los textos neotestamentarios (y, agregamos, *Septuaginta*), no deben ser leídos bajo el supuesto de que el evergetismo era un fenómeno universal en el Mediterráneo antiguo (2009, p. 45), dado que el cambio de horizonte cultural implicado en toda traducción pone en tensión ciertos modelos que, en determinados contextos, resultan vestigiales y hasta contrarios a los sentidos en circulación. Tal es el caso del vínculo cultural referido por εὐεργεσία, εὐεργέτης y εὐεργετέω en los contextos de LXX y NT –y prefigurado por Filón y Flavio Josefo–, donde estos términos, aplicados primero a Dios y luego a Jesús, se resemantizan adquiriendo un matiz teológico que hemos intentado alumbrar en su inmanencia léxica en los textos.

Bibliografía

Ediciones

- Colson, F. H. & Whitaker, G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. London-New York.
- Jones, H. S. (ed.) (1942). *Thucydides Historiae*, vol. I. Oxford.
- Ma, J. (1999). “Epigraphical Dossier”: “Letter of Laodike III to Iasians (c. 196)”, en *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*. Oxford.
- Nestle, E. & Aland, K. et al. (eds.) (2012). *Novum Testamentum Graece* (28th Rev. Ed.). Stuttgart.
- Niese, B. (1895). *Flavii Iosephi opera*. Berlin.
- Rahlfs, A. (2006 [1935]). *Septuaginta*, Second Revised Edition, edited by Robert Hanhart. Stuttgart.

Estudios

- Bardet, S. (2012). Flavius Josèphe et l'évergétisme: un regard juif sur un échange perversi, *Kentron* 28, pp. 89-110.

- Batten, A. (2004). God in the letter of James: patron or benefactor? *New Testament Studies* 50, pp. 257-272.
- Boulanger, A. (1923). *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie*. Paris.
- Boumechache Erjali, H. (2017). "Evergetismo y élites municipales en la Bética". *Tiempo y sociedad* 27, pp. 57-109.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
- Fernández Marcos, N. (2008). *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*. Salamanca.
- Gauthier, P. (1985). *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle avant J.-C.)*. Contribution à l'histoire des institutions. Paris.
- Gygax, M. D. (1994). Evergetismo e historia: Paul Veyne y Philippe Gauthier comparados. *Prometheus* 20, pp. 119-134.
- Gygax, M. D. (2016). *Benefaction and rewards in the ancient Greek cities. The origins of euergetism*. Cambridge.
- Harrison, J. R. (2020). The Historical Jesus as Social Critic: A Comparison of 'Q' Traditions (Matt 5:43-48; Lk 6:27-36), en Darrell Bock (author), Peter G. Bolt y James R. Harrison (eds.) *The Impact of Jesus of Nazareth: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, chap. 6. Sidney.
- Karavites, P. (1980). 'Euergesia' in Herodotus and Thucydides as a Factor in Interstate Relations. *Revue internationale des droits de l'antiquité* 27, pp. 69-79.
- Martín, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires.
- Martín, J. P. (2009). Introducción general, en *Filón de Alejandría. Obras completas*, edición dirigida por, vol. I, pp. 9-91. Madrid.
- McGillivray, E. (2009). Re-evaluating patronage and reciprocity in Antiquity and New Testament Studies. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 6, pp. 37-81.
- Passoni Dell' Acqua, A. (1976). Euergetes. *Aegyptus* 56(1/4), pp. 177-191.
- Piñero, A. (ed.) (2021). *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*. Madrid.
- Plácido, D. (2017). *La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico*. Buenos Aires.
- Pòrtulas, J. (2007). Introducción y traducción de la *Carta a Aristeas de Filócrates*, en 1611: *Revista de Historia de la Traducción* 1, Universitat Autònoma de Barcelona, disponible *on line* en: www.traduccionliteraria.org/1611/esc/biblia/aristeas.htm [consulta: 21/05/2023]
- Ramsey, G. (2011). The Queen and the City: Royal Female Intervention and Patronage in Hellenistic Civic Communities. *Gender & History* 23(3), pp. 510-527.
- Uwaegbute, K. I. & Odo, D. O. (2021). Ancient patronage: A possible interpretative context for Luke 18:18-23? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(1), pp. 1-16.

- van Wees, H. (2020). Heroic Benefactors? The Limits of Generosity in Homer, en Gygax, M. D. y Zuiderhoek, A. (eds.). *Benefactors and the Polis. The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity*, pp. 15-43. Cambridge.
- Veyne, P. (1990 [1976]). *Bread and Circuses. Historical Sociology and Political Pluralism*, trad. Brian Pierce. London.
- Wasserstein, A. & Wasserstein, D. J. (2006). *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*. Cambridge.
- Zuiderhoek, A. (2017). What Should Jesus Do? How Not to Go Around and Do Good in the Greco-Roman World, en Verheyden, J. y Kloppenborg, J. (eds.). *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know?* , pp. 243-256. Leuven, Paris,

Notas

- ¹ Para el concepto de evergetismo, puede verse BOUMEHACHE ERJALI (2017).
- ² Para un análisis etimológico detallado de los compuestos derivados de ἔργον, el lector puede consultar CHANTRAINE (1968, s. v.).
- ³ Para las ediciones citadas, ver Bibliografía. Las abreviaturas de los libros de la Biblia son las de la *Biblia de Jerusalén*, y las de los autores griegos, las del *LSJ*. Todas las traducciones pertenecen a los autores de este trabajo.
- ⁴ *Od.* 22,235.374. Para un análisis de los usos del término en Píndaro y otros poetas, cf. GYGAX (2016).
- ⁵ VAN WEES (2020, p. 15) discute estos postulados y afirma que la generosidad en Homero es menos importante de lo que se ha asumido y que la generosidad jerárquica (la de los ricos hacia los menos ricos) directamente está ausente en los poemas homéricos.
- ⁶ A modo de ejemplo, solo en la tragedia, εὐεργετέω se registra en Esquilo (*Eum.* 725), Sófocles (*Phil.* 670) y Eurípides (*Alc.* 860; *Hipp.* 694; *Supp.* 1177; *Ion* 1540; *Hel.* 1005.1020.1298.1408; *IA* 1412), mientras que εὐεργέτης solo en Sófocles (*Ant.* 284; *Ich.* 48.85) y Eurípides (*Med.* 1127; *Her.* 877.1252.1309; *IT* 314; *Rh.* 151). εὐεργεσία es el único término no hallado en las obras conservadas de los tres tragediógrafos. Los usos de los vocablos en este género son, en su mayoría, herederos de sus usos en el mundo homérico.
- ⁷ Otros pasajes de la *Historia de la guerra del Peloponeso* en los que el sustantivo tiene aparición son 1.32.1; 1.41.2; 1.128.4; 1.129.3; 1.137.4; 4.11.4.
- ⁸ En directa oposición a esta postura según la cual el evergetismo cívico nace de la crisis de la *pólis* clásica, GAUTHIER (1985, p. 30) sostiene que este no debe juzgarse incompatible con la prosperidad de la democracia ni favorecido por la supuesta apatía de las masas empobrecidas y cada vez menos solidarias. El error de Veyne, de acuerdo con este autor, radicaría entonces en haber estudiado el evergetismo únicamente en función de las divisiones tradicionales de la historia de Grecia (ciudad clásica/ciudad helenística) y sus acontecimientos políticos (GAUTHIER, 1985, p. 66).

⁹ Carta conservada en una estela de mármol descubierta en la ciudad. El texto griego fue recuperado del “Dossier epigráfico” de MA (1999).

¹⁰ De entre las traducciones al español de las *Obras completas* de Filón de Alejandría, se destaca por su calidad científica la que está actualmente en publicación por editorial Trotta de Madrid, con edición dirigida por José Pablo Martín hasta su fallecimiento y luego por Marta Alesso. Hasta ahora se han publicado los primeros cinco de los ocho volúmenes que conforman la colección.

¹¹ Para profundizar en este concepto, véase MARTÍN (1986) y la brillante introducción general a las *Obras completas* de Filón de Alejandría, realizadas por el mismo autor en MARTÍN (2009, pp. 9-91).

¹² Cf. BARDET (2012, p. 96). En el mismo lugar, este autor, en relación con este pasaje, explica que Dios quería otorgar a Octavio el favor de la victoria, por lo cual la lógica de la reciprocidad evergética ya no puede funcionar, dado que Herodes no es capaz de auxiliar más a un Antonio vencido por Dios, sordo a la razón y víctima de su insensatez.

¹³ Para “la leyenda de *Septuaginta*”, ver el completo estudio de WASSERSTEIN y WASSERSTEIN (2006). A excepción de los datos que aporta la *Carta de Aristeas* sobre los traductores del Pentateuco y de los que nos transmite en el 132 a. C. el traductor del *Eclesiástico* o *Sabiduría de Ben Sirá*, no conocemos la identidad de los traductores de la *Septuaginta*. Aparentemente, se trata de “escribas cultivados, intelectuales judíos competentes en las dos lenguas y en las tradiciones religiosas de los judíos y de los griegos, amén de estar en contacto con el clima intelectual de la Biblioteca” (FERNÁNDEZ MARCOS, 2008, p. 38). En español, disponemos de una valiosa traducción anotada de la *Carta de Aristeas*, obra de PÒRTULAS (2007). Si bien la *Carta* fue admitida como histórica en la Antigüedad, hoy en día la opinión común de los estudiosos de la Biblia es que, si bien posee ciertos elementos históricos, se trata de una obra de ficción del judaísmo helenístico para vincular la *Septuaginta* con la política cultural de la corte de los Ptolomeos y la famosa Biblioteca de Alejandría.

¹⁴ El término *Septuaginta*, en su origen, designaba propiamente la traducción de la Torá hebrea (el Pentateuco) al griego; en la actualidad, suele aplicarse a todos los libros incluidos en la edición de RAHLFS (2006 [1935]). Los autores cristianos fueron quienes extendieron el nombre *Septuaginta* para designar a todos los libros bíblicos transmitidos en griego, traducidos o escritos originalmente en esta lengua. La traducción del resto de los libros del Antiguo Testamento, exceptuando al Pentateuco, es resultado de un largo proceso que duró cuatro siglos aproximadamente, o sea, hasta el siglo I d. C. (tal vez II d. C.), y solo posteriormente se añadirían a los LXX otros escritos que, con el tiempo, terminarían por designarse como NT.

¹⁵ εὐεργέτης: Est 16.3 y 13; 2 M 4.2; 3 M 3.19 y 6.24; Sb 19.14; Si 0.27; εὐεργεσία: 2 M 6.13 y 9.26; 4 M 8.17; Sal 77.11; Sb 16.11 y 24; εὐεργετέω: Est 16.3; 2 M 10.38; 4 M 8.6; Sal 12.6, 56.3 y 114.7; Sb 3.5, 11.5 y 13, y 16.12.

¹⁶ Onías es también muy elogiado en 2 M 15.12.

¹⁷ Como bien señala PASSONI DELL’ACQUA (1976, p. 184), más allá de los usos relativamente fieles al contexto helenístico de los términos, debido a la difusión de estos, era esperable que ellos aparecieran en la versión griega de la Biblia, desde el momento en

que en ella, Dios ama y protege a los hebreos, y de allí que estos lo consideren como su benefactor.

¹⁸ Recordemos σέσωσται en la cita anterior de Hch 4.9.

¹⁹ Como sostiene PIÑERO (2021, p. 783), “Lc presenta a un Jesús para quien la esencia de la Ley es ante todo hacer el bien y la salvación. No ayudar a alguien en sábado es hacer el mal; luego va contra el espíritu de la Ley”.

²⁰ Cf. Ex 20,11; Ne 9,6; Sal 146,6; Hch 4.24 y 17.24; y Ap 10.6 y 14.7. Por lo demás, ambos verbos se encuentran en Lc 6.33-35 en el contexto del discurso de Jesús acerca del amor a los enemigos.

²¹ De acuerdo con ZUIDERHOEK (2017, p. 246) desde el período clásico tardío y en el período helenístico y de la república romana hasta bien entrado el principado, las acciones de los benefactores estaban destinadas a su comunidad y sus conciudadanos.

²² Como la resurrección de la hija de Jairo en Lc 8.51-56.

²³ Los estudiosos han enfatizado este nuevo aspecto de la reciprocidad en el NT bajo diferentes términos: teología de la riqueza (UWAEGBUTE & ODO, 2021), crítica a la ética de la reciprocidad (HARRISON, 2020), patronazgo-beneficencia desinteresados (BATTEN, 2004) o munificencia inapropiada al estándar helenístico (ZUIDERHOEK, 2017).