

**LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias
Sociales y Humanidades, Asunción, Paraguay.**

ISSN en línea: 2789-3855, 2025, Volumen VI

Pobreza y dignidad: relectura hermenéutica de los Evangelios e implicaciones éticas contemporáneas

Poverty and dignity: a hermeneutical rereading of the Gospels and
contemporary ethical implications

Charles Derond

Charles.derond@hotmail.fr

<https://orcid.org/0009-0000-7056-7238>

Université de Strasbourg

Martinique – France

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v6i5.4690>

Artículo recibido: 29 de junio de 2025

Aceptado para publicación: 21 de octubre de
2025.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.



Redilat
Red de Investigadores
Latinoamericanos

NÚMERO

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v6i5.4690>

Pobreza y dignidad: relectura hermenéutica de los Evangelios e implicaciones éticas contemporáneas

Poverty and dignity: a hermeneutical rereading of the Gospels and contemporary ethical implications

Charles Derond

Charles.derond@hotmail.fr

<https://orcid.org/0009-0000-7056-7238>

Université de Strasbourg

Martinique – France

Artículo recibido: 29 de junio de 2025. Aceptado para publicación: 21 de octubre de 2025.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

Resumen


Este artículo propone una relectura hermenéutica de los Evangelios desde la perspectiva de la pobreza y la dignidad. El objetivo es identificar claves éticas fundadas en los textos bíblicos para responder a los desafíos contemporáneos de exclusión y marginación. La metodología utilizada combina análisis hermenéutico y reflexión ética contextual. Los resultados se estructuran en torno a tres relatos fundadores que muestran cómo los Evangelios vinculan la dignidad humana con la atención a los pobres. En la discusión, se examinan las implicaciones críticas para la ética contemporánea y se plantean retos para la acción social y eclesial. Se concluye que una hermenéutica bíblica centrada en la dignidad de los pobres puede nutrir una ética transformadora y comprometida.

Palabras clave: pobreza, dignidad, evangelios, hermenéutica, ética contemporánea

Abstract

This article offers a hermeneutical rereading of the Gospels from the perspective of poverty and dignity. Its objective is to identify ethical keys rooted in biblical texts to address contemporary challenges of exclusion and marginalization. The methodology combines hermeneutical analysis with contextual ethical reflection. The results are structured around three foundational narratives that reveal how the Gospels connect human dignity with care for the poor. The discussion examines critical implications for contemporary ethics and highlights challenges for social and ecclesial action. It concludes that a biblical hermeneutic centered on the dignity of the poor can nurture a transformative and committed ethic.

Keywords: poverty, dignity, gospels, hermeneutics, contemporary ethics

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicado en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons. 

Cómo citar: Derond, C. (2025). Pobreza y dignidad: relectura hermenéutica de los Evangelios e implicaciones éticas contemporáneas. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 6 (5), 1575 – 1594. <https://doi.org/10.56712/latam.v6i5.4690>

INTRODUCCIÓN

La pobreza como desafío teológico y ético

La pobreza constituye uno de los principales desafíos de la humanidad contemporánea. No se reduce a una privación material, medible por indicadores económicos, sino que se impone como una experiencia global de exclusión y de atentado contra la dignidad. En un mundo donde, según el Banco Mundial, más de 700 millones de personas viven aún por debajo del umbral de pobreza extrema¹, la cuestión rebasa ampliamente el campo de la economía. Involucra dimensiones sociales, políticas, culturales y espirituales.

En Europa como en América Latina, en África o en Asia, las formas de pobreza varían: desempleo de larga duración, migraciones forzadas, precariedad digital, marginación de minorías. Todas expresan un mismo mecanismo: la no-reconocimiento de ciertas personas como miembros plenos de la comunidad humana. Por eso, más allá de las políticas de redistribución, surge una interrogación fundamental: ¿cómo garantizar la dignidad de los pobres y su pleno reconocimiento en sociedades globalizadas y fragmentadas?¹

Centralidad de la pobreza en la tradición cristiana

Desde sus orígenes, la tradición cristiana coloca a los pobres en el centro de su mensaje. Los Evangelios están llenos de palabras y gestos que invierten las jerarquías establecidas. Jesús proclama: «Bienaventurados ustedes los pobres» (Lc 6,20)²; se identifica con los más pequeños: «Lo que hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron» (Mt 25,40)³. Estas afirmaciones no son marginales: forman la armadura de una teología en la que la dignidad no se determina por la riqueza o la posición social, sino por la relación con Dios y con el prójimo.

Los Padres de la Iglesia retomaron y ampliaron este mensaje. Basilio de Cesarea, en sus Homilías sociales, afirma que «el pan que retienes pertenece al hambriento»⁴. Juan Crisóstomo, en sus homilías sobre Mateo, denuncia la acumulación de riquezas como un robo a los pobres⁵. En la Edad Media, la pobreza fue valorada a veces como ideal espiritual (con Francisco de Asís y los franciscanos), y otras veces estigmatizada como problema social a regular. En las doctrinas sociales modernas de la Iglesia, de *Rerum Novarum* (1891) a *Evangelii Gaudium* (2013), la pobreza es comprendida como un «signo de los tiempos» y un lugar teológico privilegiado.

Estado de la investigación

La cuestión de la pobreza en los Evangelios ha dado lugar a una abundante literatura. Desde el lado teológico, la teología de la liberación (Gutiérrez, Boff, Sobrino) puso en primer plano el «privilegio hermenéutico de los pobres»: leer el Evangelio desde su perspectiva⁶. Desde el lado exegético, investigadores como Raymond Brown, E.P. Sanders o N.T. Wright han analizado los contextos socioeconómicos del siglo I para comprender la condición de los pobres en Galilea y Judea⁷.

¹ World Bank, *Poverty and Shared Prosperity 2022: Correcting Course* (Washington, DC: World Bank, 2022), 14.

² Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (London: SCM Press, 1972), 203.

³ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel of Matthew* (Freiburg: Herder, 2002), 410.

⁴ Basilio de Cesarea, *Homilías sociales* (Paris: Cerf, 1968), 56.

⁵ Juan Crisóstomo, *Homilías sur l'évangile de Matthieu* (Paris: Cerf, 1955), 112.

⁶ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973), 103–110.

⁷ Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament* (New Haven: Yale University Press, 1997), 65–67; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 121; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 174.

Finalmente, desde la filosofía, las teorías del reconocimiento (Ricoeur, Honneth, Fraser, Taylor) han permitido pensar la dignidad como relacionalmente constituida⁸.

Sin embargo, existen todavía pocos trabajos que crucen sistemáticamente la exégesis evangélica y la filosofía del reconocimiento. La mayoría de los estudios privilegian ya sea un enfoque interno al cristianismo (teología bíblica, doctrina social), ya sea un análisis sociopolítico desligado del lenguaje religioso. El presente artículo busca llenar ese vacío poniendo en diálogo los dos horizontes: la lectura hermenéutica de los Evangelios y la teoría contemporánea del reconocimiento.

METODOLOGÍA

Contexto hermenéutico contemporáneo

La interpretación de los Evangelios conoce, desde el siglo XX, una renovación mayor. La exégesis histórico-crítica, centrada en el análisis de las fuentes, de los géneros literarios y de los contextos de producción, sigue siendo indispensable pero ya no basta para dar cuenta del alcance actual del texto. Como lo mostró Rudolf Bultmann en su programa de «desmitologización»⁹, no se trata sólo de restituir un sentido originario, sino de traducirlo en un lenguaje pertinente para el hombre contemporáneo. Paralelamente, Hans Frei insistió en el carácter narrativo de los Evangelios, considerando que su sentido reside en la trama misma y no en conceptos abstractos¹⁰. Anthony Thiselton, por su parte, desarrolló una «hermenéutica teológica» atenta a la interacción entre el contexto original y el horizonte del lector¹¹.

Estos enfoques testimonian un giro: el texto bíblico no es un documento fijo, sino un acontecimiento de palabra que sucede en cada lectura. De ahí que la cuestión hermenéutica no sea secundaria: compromete la posibilidad misma de la normatividad de los Evangelios en sociedades pluralistas y secularizadas.

Gadamer y la fusión de horizontes

Hans-Georg Gadamer, en *Wahrheit und Methode* (1960), formuló una tesis que se ha vuelto clásica: toda lectura es fruto de una fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*)¹². El texto bíblico, lejos de ser una reliquia del pasado, entra en resonancia con el lector situado en su propio contexto histórico. La comprensión no consiste en borrar el propio horizonte, sino en ponerlo en diálogo con el del texto.

Aplicada a los Evangelios, esta perspectiva revela que relatos como la parábola del Buen Samaritano o las Bienaventuranzas no se agotan en su contexto del siglo I. Encuentran un nuevo significado cuando se los confronta con las realidades del siglo XXI: migraciones, pobreza digital, desigualdades globales. Sin embargo, este enfoque no está exento de límites: algunos lo acusan de caer en un relativismo hermenéutico, donde cada contexto produciría su propia verdad sin criterio universal.

Ricoeur y la hermenéutica bíblica

Paul Ricoeur propuso una vía complementaria al insistir en el distanciamiento propio de la escritura. En *Soi-même comme un autre* (1990), subraya que el texto, una vez escrito, escapa a su autor y abre

⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 122; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity, 1995), 97; Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition?* (London: Verso, 2003), 36; Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 45.

⁹ Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology* (London: SCM Press, 1984), 3–5.

¹⁰ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), 10–15.

¹¹ Anthony Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 123–130.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960), 302–305.

un «mundo del texto» en el cual el lector está invitado a entrar¹³. La exégesis no es entonces una simple búsqueda de las intenciones originales, sino una exploración de ese mundo posible.

Ricoeur vincula este enfoque a la noción de identidad narrativa: los relatos configuran la manera en que los individuos y las comunidades se comprenden a sí mismos¹⁴. La pobreza, releída así, aparece como un atentado a la posibilidad de narrarse, una fractura en la construcción de la autoestima. Los Evangelios, al proclamar la dignidad de los pobres, ofrecen nuevos relatos que restauran esa identidad herida.

Hermenéutica performativa: Schneiders, Frei, Thiselton

Sandra Schneiders, en *The Revelatory Text* (1991), desarrolla la idea de que la Biblia es una palabra performativa: no se limita a transmitir un mensaje, sino que transforma al lector que la acoge¹⁵. Hans Frei ya había insistido en esta dimensión, subrayando que el relato evangélico es normativo no por sus conceptos abstractos, sino por su poder narrativo de formar una comunidad¹⁶. Anthony Thiselton, por su parte, mostró que el lenguaje bíblico posee una dimensión pragmática: «hace» algo en quienes lo leen¹⁷.

Estos enfoques convergen: leer los Evangelios no es solamente comprender un sentido, sino dejarse transformar por un llamado ético. La hermenéutica es inseparable de una praxis.

Diálogo interdisciplinario

Una metodología hermenéutica contemporánea no puede limitarse al campo teológico. Debe dialogar con las ciencias humanas y sociales. La filosofía política aporta herramientas para pensar la justicia y el reconocimiento (Habermas, Taylor, Fraser). La sociología ilumina los mecanismos de exclusión (Castel, Rosanvallon). La economía del desarrollo (Sen, Nussbaum) recuerda que la pobreza es privación de capacidades reales¹⁸. Los estudios poscoloniales (Sugirtharajah) y feministas (Schüssler Fiorenza) invitan a releer los Evangelios desvelando los mecanismos de dominación implícitos.

Este diálogo interdisciplinario es exigente pero indispensable: permite traducir el lenguaje teológico en categorías accesibles en un espacio pluralista y confrontar el texto bíblico con las injusticias empíricas contemporáneas.

Posicionamiento crítico adoptado

La presente investigación adopta una hermenéutica crítica y contextual, caracterizada por tres principios:

- Una escucha atenta del texto en su marco histórico y literario, para evitar el anacronismo.
- Un diálogo con la filosofía del reconocimiento, para pensar la pobreza como déficit de reconocimiento.
- Una orientación ética explícita: la interpretación no busca solamente el saber, sino la transformación de las prácticas sociales y políticas.

¹³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 137.

¹⁴ *Ibid.*, 147–149.

¹⁵ Sandra Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (San Francisco: Harper, 1991), 45.

¹⁶ Hans Frei, *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress, 1975), 67.

¹⁷ Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 215.

¹⁸ Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 87; Martha Nussbaum, *Creating Capabilities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 33.

Se trata, pues, de asumir el riesgo hermenéutico: toda lectura proyecta preocupaciones contemporáneas sobre el texto, pero es ese riesgo el que hace de la palabra evangélica una palabra viva. Sin ese desplazamiento, quedaría como letra muerta.

RESULTADOS

El Buen Samaritano (Lc 10,25–37). Contexto narrativo e histórico

La parábola del Buen Samaritano se introduce en un diálogo entre Jesús y un doctor de la Ley que busca «poner a prueba a Jesús» (Lc 10,25). La pregunta planteada —«¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna?»— refleja una preocupación central del judaísmo del siglo I: cómo vivir según la Torá para entrar en la bendición divina. Jesús, fiel a su costumbre, remite a la Escritura: el amor a Dios (Dt 6,5) y el amor al prójimo (Lv 19,18). Pero la réplica del doctor de la Ley —«¿Y quién es mi prójimo?»— desplaza el debate hacia una problemática hermenéutica: ¿hay que restringir el «prójimo» a la pertenencia étnica o religiosa, o abrirlo a toda persona encontrada en la vulnerabilidad? Es para responder a esta interrogación que Jesús cuenta la parábola¹⁹.

La puesta en escena es altamente realista. El camino de Jerusalén a Jericó, de 27 kilómetros de longitud, era reputado por su peligrosidad: atravesaba un relieve accidentado, propicio a los ataques de bandidos. El público de Jesús podía representar inmediatamente la escena, ya que las agresiones en ese camino eran conocidas. El marco histórico confiere así a la parábola una fuerza dramática: no se trata de una ficción abstracta, sino de una situación posible e incluso probable.

Análisis léxico y simbólico

El texto griego pone en evidencia una oposición clara entre los personajes. El sacerdote y el levita «pasaron de largo» (*antiparēlthen*), fórmula que expresa una toma de distancia voluntaria, casi una evasión calculada²⁰. En cambio, el samaritano «se conmovió profundamente» (*esplanchnisthē*), término que remite a las entrañas, sede de la emoción en la antropología bíblica. Se trata de una compasión visceral, irreprimible, que conduce a la acción²¹. Este contraste léxico subraya dos antropologías de la relación: la indiferencia institucional y la solicitud encarnada.

La elección del samaritano como protagonista positivo es una provocación mayor. A los ojos de los judíos del siglo I, los samaritanos eran considerados herejes, descendientes de un pueblo impuro. Las fuentes rabínicas de la época atestiguan el desprecio del que eran objeto. Hacer de un samaritano la imagen de la verdadera fidelidad a Dios revierte las lógicas identitarias: el prójimo no es aquel que comparte mi pertenencia, sino aquel que actúa con misericordia.

Recepción patrística y medieval

Los Padres de la Iglesia propusieron una lectura alegórica influyente. Para Orígenes, el herido representa a la humanidad caída, el Samaritano representa a Cristo, el aceite y el vino simbolizan los sacramentos, y la posada designa a la Iglesia²². Agustín sistematiza esta interpretación, añadiendo que el pago del Samaritano prefigura el sacrificio de Cristo por la humanidad²³. Esta lectura dominó hasta

¹⁹ Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (London: SCM Press, 1972), 203–206.

²⁰ Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963), 183.

²¹ Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament* (New Haven: Yale University Press, 1997), 532.

²² Orígenes, *Homélie sur Luc* (Paris: Cerf, 1962), 132.

²³ Agustín, *Quaestiones Evangeliorum* (Paris: Sources chrétiennes, 1966), 243.

la Edad Media, donde Tomás de Aquino, aun retomando la alegoría, insiste en la primacía de la caridad activa: no basta con conocer la Ley, es necesario actuar por amor²⁴.

En el arte medieval, la parábola es frecuentemente representada en vitrales y frescos, como ilustración de la misericordia. La figura del Samaritano se convirtió así en un modelo espiritual y moral, más allá de su función narrativa.

Lecturas contemporáneas

La teología de la liberación renovó esta parábola al insistir en su alcance social y político. Gustavo Gutiérrez afirma que el Samaritano «transgrede las fronteras de clase y de religión para restaurar la dignidad del herido»²⁵. Jon Sobrino ve en ella una ilustración de la «opción preferencial por los pobres»: la verdadera fidelidad a Dios consiste en situarse del lado de las víctimas²⁶.

Las lecturas feministas subrayan la centralidad de la vulnerabilidad. Elisabeth Schüssler Fiorenza recuerda que el herido, reducido al silencio, representa también la condición de las mujeres marginadas en los relatos bíblicos²⁷. Los enfoques poscoloniales, finalmente, leen al Samaritano como figura de las minorías dominadas: encarna la posibilidad de que el «otro» despreciado se convierta en portador de una enseñanza moral y teológica universal²⁸.

Implicaciones éticas y políticas

Esta parábola funda una ética de la dignidad donde la humanidad del otro prima sobre todas las pertenencias. Denuncia una religiosidad formalista que se desentiende del sufrimiento y valora una compasión encarnada. Para hoy, constituye una interpelación frente a las crisis migratorias y a las exclusiones sociales. Los migrantes rechazados en las fronteras, las personas sin hogar invisibles en nuestras ciudades, las víctimas de violencias sistémicas son los «heridos del camino de Jericó».

Así, la parábola del Buen Samaritano permanece de una actualidad profética. Llama a las sociedades a reconocer en el extranjero no una amenaza, sino una oportunidad de humanidad. Fundan una ética del reconocimiento donde la dignidad del vulnerable se convierte en el criterio último de justicia.

Las Bienaventuranzas (Mt 5,1–12; Lc 6,20–23). Contexto y estructura narrativa

Las Bienaventuranzas ocupan un lugar fundacional en los Evangelios sinópticos. En Mateo, introducen el Sermón de la Montaña (Mt 5–7), presentado como un discurso programático de Jesús, nueva Torá dada «desde lo alto de la montaña»²⁹. La puesta en escena es altamente simbólica: Jesús, como un nuevo Moisés, promulgó una Ley que cumple y supera la anterior. En Lucas, en cambio, las Bienaventuranzas inauguran el Sermón en la llanura (Lc 6,20–49), donde Jesús se coloca «en medio de la multitud»: la proximidad con los oyentes, más que la solemnidad, es aquí subrayada³⁰. Estas diferencias literarias orientan la interpretación: Mateo insiste en la continuidad teológica, Lucas en la radicalidad social.

El término griego makarioi («felices», «bienaventurados») retoma la fórmula hebrea 'ashrei presente en los Salmos (cf. Sal 1,1: «Feliz el hombre que no sigue el consejo de los impíos»). No se trata de un

²⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica Ila-IIae*, q. 30, art. 4.

²⁵ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973), 113.

²⁶ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll: Orbis, 1978), 211.

²⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 276.

²⁸ R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 84.

²⁹ Dale C. Allison, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (New York: Crossroad, 1999), 12–15.

³⁰ Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM Press, 1971), 231.

deseo sino de una proclamación performativa. Jesús declara una realidad paradójica: aquellos que el mundo considera desgraciados son declarados felices, no por su condición, sino a causa de la promesa del Reino³¹.

Análisis léxico y teológico

En Lucas, Jesús se dirige directamente a los pobres: «Bienaventurados ustedes los pobres» (makarioi hoi ptōchoi). El término ptōchos designa al mendigo, aquel que vive en una dependencia radical. Lucas añade cuatro «ayes» (Lc 6,24–26), dirigidos a los ricos, lo que acentúa la dimensión polémica³². En Mateo, en cambio, se habla de los «pobres de espíritu» (ptōchoi tō pneumati). Esta precisión ha sido frecuentemente interpretada como una espiritualización: los pobres no serían solamente quienes carecen de bienes, sino quienes adoptan una actitud de humildad y dependencia ante Dios³³.

Esta tensión ha dado lugar a lecturas contrastadas. Algunos exégetas estiman que Mateo atenúa la radicalidad social de Lucas, para hacer el mensaje más universal³⁴. Otros consideran que la fórmula «de espíritu» no anula la dimensión material, sino que la profundiza: se trata de reconocer que la pobreza económica abre a una dependencia espiritual que puede convertirse en lugar de encuentro con Dios³⁵. En cualquier caso, la unidad de las tradiciones subraya una inversión radical de los valores: los pobres, los hambrientos, los perseguidos son declarados bienaventurados, no porque su condición sea buena en sí misma, sino porque el Reino les está prometido.

Recepción patrística y medieval

Los Padres de la Iglesia consideraron las Bienaventuranzas como el corazón de la ética cristiana. Juan Crisóstomo, en sus Homilias sobre Mateo, subraya su dimensión paradójica: «Allí donde el mundo ve debilidad, Dios proclama fuerza»³⁶. Agustín, en *De sermone Domini in monte*, propone una lectura sistemática de las ocho Bienaventuranzas como una progresión espiritual, desde la humildad de los pobres de espíritu hasta la perfección del amor³⁷. Para él, constituyen una «escalera de virtudes».

En la Edad Media, las órdenes religiosas, en particular los franciscanos, se inspiraron en las Bienaventuranzas para justificar la pobreza voluntaria como camino de perfección. Francisco de Asís encarnó una puesta en práctica radical. En la escolástica, Tomás de Aquino insiste en que las Bienaventuranzas describen menos obligaciones morales que disposiciones interiores animadas por la gracia³⁸.

Lecturas contemporáneas

Los teólogos de la liberación ven en las Bienaventuranzas una proclamación dirigida a los pobres reales, no una metáfora espiritual. Gustavo Gutiérrez subraya que «Jesús no bendice una pobreza romantizada, sino la condición histórica de quienes sufren injusticia»³⁹. Jon Sobrino insiste en el papel hermenéutico de los pobres: son ellos los verdaderos intérpretes del Evangelio⁴⁰.

³¹ Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 97.

³² E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985), 150.

³³ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel of Matthew* (Freiburg: Herder, 2002), 98.

³⁴ Allison, *The Sermon on the Mount*, 48.

³⁵ Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament* (New Haven: Yale University Press, 1997), 540.

³⁶ Juan Crisóstomo, *Homilias sur Matthieu* (Paris: Cerf, 1955), 223.

³⁷ Agustín, *De sermone Domini in monte* (Paris: Sources chrétiennes, 1966), 144.

³⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica I-II*, q. 69, art. 1.

³⁹ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973), 119.

⁴⁰ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll: Orbis, 1978), 215.

Los enfoques feministas, como los de Elisabeth Schüssler Fiorenza, releen las Bienaventuranzas a partir de la experiencia de las mujeres, frecuentemente marginadas tanto social como eclesialmente. Para ellas, la bienaventuranza dada a los «hambrientos de justicia» es una promesa de reconocimiento en sus luchas por la igualdad⁴¹. Los enfoques poscoloniales, por su parte, recuerdan que las Bienaventuranzas desestabilizan el orden imperial romano: valorizan precisamente a quienes eran oprimidos por el sistema colonial romano⁴².

Implicaciones éticas y políticas

Las Bienaventuranzas invierten los criterios sociales de valor. En un mundo donde el éxito económico y la competitividad definen la dignidad, recuerdan que el verdadero reconocimiento viene de Dios y se manifiesta en la solidaridad. Llamam a un descentramiento radical: la dignidad de las sociedades se mide por la manera en que tratan a los pobres, los hambrientos y los perseguidos.

Hoy constituyen una crítica de los modelos neoliberales que absolutizan la riqueza. Inspiran también una ética del compartir y de la justicia: por ejemplo, la lucha contra las desigualdades mundiales, la acogida de los refugiados o la reducción de la pobreza digital pueden entenderse como traducciones contemporáneas de la lógica de las Bienaventuranzas. Fundan una ética del reconocimiento que valoriza la vulnerabilidad y la humildad como lugares de fuerza y de transformación.

El Juicio Final (Mt 25,31–46). Contexto narrativo y estructura

El relato del Juicio Final se sitúa en el discurso escatológico de Mateo (Mt 24–25), justo antes de la Pasión. Jesús describe la venida del Hijo del hombre «en su gloria» rodeado de sus ángeles, que separará a las naciones como un pastor separa a las ovejas de los cabritos. La escena reviste una solemnidad litúrgica y judicial: es el último acto antes de la Cruz, la revelación última del sentido de la historia.

La estructura es simple y repetitiva: de un lado, aquellos que han alimentado, dado de beber, acogido, vestido, visitado; del otro, aquellos que han descuidado hacerlo. El criterio del juicio no es la ortodoxia doctrinal ni la práctica cultural, sino las obras de misericordia. La sorpresa de los dos grupos («¿Cuándo te vimos?») subraya el carácter universal y concreto de estos gestos: Cristo está oculto en los «más pequeños» (elachistoi en griego), término que designa literalmente a los más insignificantes, invisibles en la jerarquía social⁴³.

Análisis léxico y teológico

La identificación de Cristo con los pobres constituye una novedad radical en la tradición bíblica. Mientras que en el Antiguo Testamento Dios toma la defensa de los pobres (Sal 72; Is 58), aquí se identifica con ellos: «Lo que hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron» (Mt 25,40). El pasaje no dice que Cristo «está con» los pobres, sino que él es los pobres.

La palabra adelphoi («hermanos») ha sido interpretada de diversas maneras: algunos ven en ella una referencia a los discípulos misioneros, otros una designación más amplia de toda persona en necesidad⁴⁴. La mayoría de los exégetas contemporáneos se inclinan por la segunda opción, ya que la

⁴¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 278.

⁴² R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 88.

⁴³ Dale C. Allison, *Matthew: A Shorter Commentary* (London: T&T Clark, 2004), 422–425.

⁴⁴ Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM Press, 1971), 234.

estructura del texto (las naciones reunidas) supera el marco eclesial restringido⁴⁵. El mensaje es claro: el encuentro con Dios se juega en el encuentro con los pobres.

Recepción patristica y medieval

Los Padres de la Iglesia pusieron muy pronto de relieve la dimensión ética de este pasaje. Basilio de Cesarea denuncia la acumulación de riquezas apoyándose en este texto: «El pan que retienes pertenece al hambriento; las vestiduras que encierras en tus arcas pertenecen al desnudo»⁴⁶. Juan Crisóstomo insiste: «¿Quieres honrar el cuerpo de Cristo? No lo descuides cuando está desnudo»⁴⁷.

En la Edad Media, el Juicio Final inspiró el arte (tímpanos de las catedrales de Chartres, Amiens o Conques) y la catequesis popular: las obras de misericordia corporales (alimentar, vestir, visitar) se convirtieron en obligaciones cristianas fundamentales⁴⁸. Tomás de Aquino interpreta este pasaje como una confirmación de la primacía de la caridad sobre todas las virtudes⁴⁹.

Lecturas contemporáneas

La teología de la liberación hace de este texto un manifiesto hermenéutico. Gustavo Gutiérrez ve en él la base de una «espiritualidad de la solidaridad», donde el encuentro con Dios pasa por el rostro del pobre⁵⁰. Jon Sobrino habla de un «sacramento del hermano»: Cristo está realmente presente en las víctimas de la historia⁵¹.

Las lecturas feministas subrayan que los «más pequeños» incluyen también a las mujeres invisibilizadas, aquellas cuyo trabajo de cuidado no remunerado constituye un fundamento oculto de la economía. Elisabeth Schüssler Fiorenza insiste en la importancia de leer este texto como un llamado a transformar las estructuras patriarcales y sociales que producen estas invisibilidades⁵². Los enfoques poscoloniales, finalmente, ven en él una inversión de las lógicas imperiales: los oprimidos, colonizados y marginados se convierten en portadores del juicio divino sobre la historia⁵³.

Implicaciones éticas y políticas

Este relato establece un criterio radical para juzgar a la humanidad: no la ortodoxia doctrinal, sino la solidaridad concreta. La fe se verifica en el cuidado brindado a los pobres, a los migrantes, a los prisioneros, a los enfermos. En el mundo contemporáneo, marcado por las desigualdades globales, las políticas migratorias restrictivas y la exclusión social, este texto conserva una fuerza profética.

Recuerda que la justicia social no puede separarse de la espiritualidad. Acoger a un refugiado, alimentar a un hambriento, dar acceso a los derechos fundamentales, es encontrarse con el mismo Cristo. Esta identificación funda una ética universal del reconocimiento: la dignidad de la sociedad se mide por su capacidad de proteger e integrar a sus miembros más vulnerables.

⁴⁵ Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament* (New Haven: Yale University Press, 1997), 574.

⁴⁶ Basilio de Cesarea, *Homelías sociales* (Paris: Cerf, 1968), 78.

⁴⁷ Juan Crisóstomo, *Homelías sur Matthieu* (Paris: Cerf, 1955), 145.

⁴⁸ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris: Gallimard, 1981), 233.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica IIa-IIae*, q. 23, art. 8.

⁵⁰ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973), 126.

⁵¹ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll: Orbis, 1978), 225.

⁵² Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 282.

⁵³ R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 92.

DISCUSIÓN

Paul Ricoeur: identidad narrativa y estima de sí

Paul Ricoeur, en *Soi-même comme un autre* (1990), distingue entre la «identidad-idem» (la permanencia en el tiempo) y la «identidad-ipse» (la fidelidad a uno mismo en la promesa)⁵⁴. Esta distinción es decisiva para comprender que la identidad humana es siempre narrativa, constituida en el relato que hacemos de nosotros mismos y que los otros reconocen. Ahora bien, la pobreza, al privar a los individuos de voz y visibilidad, fragiliza su capacidad de narrarse. Engendra una pérdida de estima de sí.

Ricoeur subraya que la estima de sí sólo es posible en un clima de reconocimiento mutuo⁵⁵. Esto ilumina los relatos evangélicos: el herido de la parábola del Buen Samaritano recupera su dignidad porque el Samaritano lo reconoce como sujeto digno de cuidado; los pobres proclamados «bienaventurados» en las Bienaventuranzas reciben un reconocimiento simbólico que restaura su identidad; los «más pequeños» del Juicio Final se convierten en el lugar de una identificación cristológica que les confiere un valor último.

Así, Ricoeur permite comprender la pobreza no solo como privación material, sino como herida identitaria. Los Evangelios, releídos a su luz, aparecen como relatos de rehabilitación narrativa, donde los pobres son reconocidos como actores de una historia de salvación.

Axel Honneth: la lucha por el reconocimiento

Axel Honneth, heredero de la Escuela de Frankfurt, define la injusticia fundamental como negación de reconocimiento. En *The Struggle for Recognition* (1995), distingue tres esferas:

- El reconocimiento afectivo (familia, relaciones primarias), que funda la confianza en sí mismo;
- El reconocimiento jurídico (derechos y ciudadanía), que funda el respeto de sí;
- El reconocimiento social (trabajo, estima social), que funda la autoestima⁵⁶.

La pobreza acumula a menudo estas tres formas de negación: exclusión afectiva (soledad, aislamiento), marginación jurídica (acceso limitado a los derechos fundamentales), desprecio social (estigmatización de desempleados o migrantes).

Los relatos evangélicos ofrecen una respuesta profética a esta triple negación. El Samaritano restaura el reconocimiento afectivo al acercarse al herido; las Bienaventuranzas confieren un reconocimiento social a quienes la sociedad desprecia; el Juicio Final proclama un reconocimiento jurídico universal, donde el criterio de pertenencia es la solidaridad con los más vulnerables.

Honneth insiste en el carácter conflictivo del reconocimiento: este se conquista en una lucha social⁵⁷. Desde este punto de vista, los pobres no son solo beneficiarios de caridad, sino sujetos de luchas históricas por la dignidad. Los Evangelios se unen a esta perspectiva al situar a los pobres en el centro, como actores privilegiados del Reino.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (París: Seuil, 1990), 137–139.

⁵⁵ *Ibid.*, 152.

⁵⁶ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press, 1995), 92–98.

⁵⁷ *Ibid.*, 162–170.

Nancy Fraser: redistribución y reconocimiento

Nancy Fraser critica a Honneth subrayando que las injusticias modernas exigen una doble respuesta: redistribución material y reconocimiento simbólico. En *Redistribution or Recognition?* (2003), advierte contra los enfoques unilaterales: limitarse a la redistribución (políticas sociales, ayudas financieras) corre el riesgo de mantener los estereotipos y el desprecio; limitarse al reconocimiento (valorización cultural) puede descuidar las estructuras económicas⁵⁸.

Los Evangelios anticipan esta articulación. El Juicio Final insiste en la redistribución concreta: alimentar, vestir, visitar. Las Bienaventuranzas remiten más bien al reconocimiento simbólico: proclamar la dignidad de los pobres. La parábola del Buen Samaritano conjuga ambas dimensiones: cuidados materiales y rehabilitación simbólica.

Fraser invita así a leer los relatos evangélicos no como una espiritualización de la pobreza, sino como un llamado a políticas integradas que conjuguen justicia social y reconocimiento cultural. Esta lectura coincide con la intuición de la Iglesia contemporánea cuando habla de «opción preferencial por los pobres»: no se trata solo de asistir, sino de reconocer e incluir.

Prolongaciones filosóficas

Varios pensadores contemporáneos enriquecen este diálogo.

Charles Taylor ha mostrado que las identidades culturales sólo pueden ser reconocidas en un marco pluralista⁵⁹. Aplicado a los pobres, esto significa que deben ser incluidos como portadores de voces y culturas, y no reducidos a beneficiarios.

Judith Butler insiste en la vulnerabilidad corporal universal: la pobreza revela la exposición radical de los cuerpos a la precariedad. Ella llama a una ética del reconocimiento de las vidas «precarizadas»⁶⁰.

Emmanuel Levinas sitúa la ética bajo el signo del rostro del Otro: encontrar al pobre es encontrar el infinito que me interpela⁶¹. Los Evangelios expresan esto de manera cristológica: «Estuve desnudo y me vestisteis».

Jürgen Habermas recuerda que el reconocimiento pasa también por la participación democrática. La pobreza es una exclusión del espacio deliberativo. Los relatos evangélicos, al proclamar la dignidad de los pobres, fundan su derecho a participar en la construcción de la comunidad⁶².

Síntesis crítica

La filosofía del reconocimiento permite así releer los relatos evangélicos en un lenguaje accesible al mundo secular. Confirma que la pobreza es, ante todo, un déficit de reconocimiento, que exige una doble respuesta:

- Gestos concretos de redistribución,

⁵⁸ Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition?* (Londres: Verso, 2003), 44–49.

⁵⁹ Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 45–52.

⁶⁰ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (Londres: Verso, 2004), 32.

⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (París: Kluwer Academic, 1961), 199.

⁶² Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984), 117.

- Una revalorización simbólica y cultural de los pobres como sujetos.

Sin embargo, esta articulación no está exenta de tensiones. Una lectura puramente filosófica corre el riesgo de diluir la especificidad teológica de los Evangelios; una lectura estrictamente teológica puede parecer inaudible en el espacio público pluralista. El interés del enfoque hermenéutico es mantener esta tensión creadora: traducir sin traicionar, universalizar sin perder la fuerza profética del mensaje.

Implicaciones éticas y políticas contemporáneas

Una ética relacional

Una de las primeras enseñanzas de la relectura evangélica es que la pobreza debe entenderse como una realidad relacional. No es solamente falta de recursos, sino sobre todo falta de reconocimiento. Numerosos estudios sociológicos contemporáneos muestran que lo que más hiere no es la insuficiencia material, sino la humillación, la invisibilidad, el hecho de ser tratado como un «no-sujeto»⁶³.

Los relatos evangélicos confirman esta dimensión. El herido del camino de Jericó no solo está despojado de sus bienes, sino dejado sin mirada, ignorado por el sacerdote y el levita. Su dignidad es restaurada cuando el Samaritano lo reconoce como prójimo. En las Bienaventuranzas, Jesús proclama públicamente la dicha de los pobres, dándoles visibilidad social y teológica. En el Juicio Final, la identificación de Cristo con los «más pequeños» erige el reconocimiento de su dignidad en criterio último de salvación.

Empowerment y participación

Las teorías de las capacidades desarrolladas por Amartya Sen y Martha Nussbaum insisten en que la pobreza es privación de libertades reales⁶⁴. Ser pobre no es solo carecer de dinero, sino no poder elegir y llevar una vida digna. Este enfoque se une a la intuición evangélica: Jesús no proclama «Dichosos los ricos que ayudan a los pobres», sino «Dichosos vosotros los pobres» (Lc 6,20). Los instituye como sujetos, no como objetos de caridad.

Esto implica que las políticas sociales no deben limitarse a una asistencia descendente. Deben dar a los pobres los medios para expresarse, participar en las decisiones que les conciernen, actuar como sujetos políticos. La «opción preferencial por los pobres» encuentra aquí una traducción democrática: reconocer la dignidad de los pobres es permitirles ser actores de su propia liberación.

Migración y hospitalidad

Las migraciones contemporáneas plantean un desafío ético mayor. Millones de personas huyen de guerras, violencias, pobreza y catástrofes climáticas. Los relatos evangélicos adquieren aquí una resonancia particular. El Buen Samaritano ilustra la hospitalidad hacia el extranjero. El Juicio Final identifica a Cristo con el forastero acogido: «Fui forastero y me recibisteis» (Mt 25,35).

Ética y políticamente, esto significa que las políticas migratorias no pueden ser únicamente securitarias. Deben integrar el principio de hospitalidad como criterio fundamental. Como recuerda Jacques Derrida, la verdadera hospitalidad es incondicional: reconoce en el extranjero una dignidad

⁶³ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale* (París: Fayard, 1995), 34–36.

⁶⁴ Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 87; Martha Nussbaum, *Creating Capabilities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 33.

absoluta⁶⁵. Los Evangelios confieren a esta exigencia una intensidad teológica: acoger al extranjero es acoger al mismo Cristo.

Desigualdades mundiales y justicia social

Jamás en la historia de la humanidad la brecha entre ricos y pobres ha sido tan masiva. Según Oxfam, en 2021, el 10 % más rico poseía el 76 % de la riqueza mundial⁶⁶. En este contexto, las Bienaventuranzas y el Juicio Final aparecen como críticas radicales: «¡Ay de vosotros, los ricos!» (Lc 6,24); «Lo que no hicisteis con uno de estos más pequeños, tampoco conmigo lo hicisteis» (Mt 25,45).

Estas palabras invitan a pensar la justicia social como transformación estructural. Exigen mecanismos de redistribución (fiscalidad internacional, comercio justo, condonación de deudas), pero también una revalorización simbólica de los pobres. La pobreza es a la vez injusticia material y falta de reconocimiento.

Pobreza digital y nuevas exclusiones

Un desafío reciente es el de la brecha digital. No tener acceso a Internet, a un smartphone, a competencias digitales, significa hoy estar privado de derechos fundamentales: educación, salud, empleo, participación democrática⁶⁷.

Releídos hermenéuticamente, los relatos evangélicos invitan a considerar estas nuevas formas de exclusión. Ser invisible en el mundo digital es como estar al borde del camino. Los pobres digitales son los nuevos heridos del camino de Jericó. Las sociedades deben, por tanto, garantizar un acceso universal a las herramientas y competencias digitales como exigencia de reconocimiento.

Ecología integral y pobreza

La crisis ecológica es inseparable de la cuestión de la pobreza. El papa Francisco, en *Laudato Si'*, subraya que «el clamor de la tierra y el clamor de los pobres son un único y mismo clamor»⁶⁸. Las primeras víctimas del cambio climático son los más vulnerables: campesinos arruinados, refugiados climáticos, poblaciones costeras.

Releídos en este contexto, los relatos evangélicos amplían su alcance. Alimentar al hambriento, acoger al forastero, vestir al desnudo, significa también proteger los ecosistemas de los que dependen los pobres. La hermenéutica bíblica se convierte así en una ecología integral, articulando dignidad humana y cuidado de la creación.

Pluralismo religioso y diálogo interdisciplinario

Finalmente, en un mundo pluralista, la relectura de los Evangelios debe ponerse en diálogo con otras tradiciones religiosas y humanistas. La hospitalidad evangélica resuena con la *zakat* del islam, la *tzedaká* del judaísmo, la compasión budista o la ética confuciana de la benevolencia. Este diálogo interreligioso no diluye la especificidad cristiana: permite construir coaliciones éticas universales a favor de los pobres⁶⁹.

⁶⁵ Jacques Derrida, *De l'hospitalité* (París: Calmann-Lévy, 1997), 25.

⁶⁶ Oxfam, *Inequality Kills* (Oxford: Oxfam International, 2022), 12.

⁶⁷ Pierre Rosanvallon, *La société des égaux* (París: Seuil, 2011), 219.

⁶⁸ Francisco, *Laudato Si'* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015), n. 49.

⁶⁹ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: Continuum, 1991), 88.

Así, el alcance normativo de los relatos evangélicos trasciende el marco eclesial: se convierten en recursos para una ética global del reconocimiento.

Discusión crítica

El riesgo de espiritualizar la pobreza

El primer límite es el peligro de reducir la pobreza a una disposición espiritual. La tensión entre Mateo («pobres en espíritu») y Lucas («pobres») ha sido interpretada a menudo en este sentido. Algunos comentaristas han privilegiado una lectura interiorizada, donde la pobreza designaría la humildad, en detrimento de la pobreza material⁷⁰. Esta tendencia marcó una parte de la tradición cristiana, que a veces descuidó la realidad social y económica de la miseria.

Ahora bien, los relatos evangélicos se enraízan en situaciones concretas: hambre, desnudez, exclusión. Como recuerda Dale Allison, toda lectura que ignore esta dimensión histórica pierde de vista la radicalidad del mensaje⁷¹. La crítica debe insistir: espiritualizar sin actuar equivale a neutralizar la fuerza profética de los Evangelios.

El riesgo de reducir los Evangelios a un programa social

A la inversa, otro límite sería transformar los Evangelios en mera ideología social. Algunos movimientos militantes, en ciertas versiones de la teología de la liberación, han sido acusados de identificar la salvación con la liberación política y económica⁷². Si bien esta crítica a veces ha servido para deslegitimar luchas necesarias, subraya, sin embargo, que el texto bíblico excede toda reducción sociológica.

Los Evangelios anuncian un Reino de Dios que no se confunde ni con un proyecto político ni con una utopía social. Su fuerza es articular una trascendencia escatológica y exigencias concretas. La discusión crítica debe recordar este doble horizonte: sin transformación social, el mensaje se vuelve abstracto; sin trascendencia, se convierte en ideología.

Los límites de la filosofía del reconocimiento

Si la filosofía del reconocimiento ofrece un lenguaje poderoso para releer los Evangelios, también conlleva límites. Ricoeur ilumina la dimensión existencial, Honneth la dimensión social, Fraser la articulación con la redistribución. Pero estos enfoques pueden descuidar las estructuras económicas profundas que producen la pobreza. Thomas Piketty ha mostrado que las desigualdades globales se explican en gran parte por mecanismos económicos estructurales⁷³.

Una relectura estrictamente en términos de reconocimiento correría el riesgo de reducir la pobreza a una cuestión cultural, subestimando las causas sistémicas. La fecundidad del enfoque hermenéutico exige, por tanto, un diálogo constante con la economía y las ciencias sociales.

⁷⁰ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel of Matthew* (Freiburg: Herder, 2002), 102.

⁷¹ Dale C. Allison, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (New York: Crossroad, 1999), 52.

⁷² Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll: Orbis, 1978), 242.

⁷³ Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 45–47.

La tensión entre hermenéutica teológica y lectura secular

En un mundo pluralista, la normatividad de los Evangelios no es inmediatamente aceptable. Algunos críticos dirán que se trata de un lenguaje interno, carente de legitimidad pública. Otros, por el contrario, subrayan su pertinencia universal cuando se traduce en el lenguaje de la filosofía social⁷⁴.

La tensión es real: ¿cómo traducir el mensaje evangélico sin traicionarlo? La filosofía del reconocimiento constituye una herramienta de mediación, pero persiste el riesgo de perder la especificidad teológica del texto. Una hermenéutica crítica debe asumir esta tensión en lugar de negarla.

El desafío de la interdisciplinariedad

Por último, el recurso a la interdisciplinariedad es a la vez una riqueza y un desafío. La exégesis bíblica, la filosofía, la sociología, la economía y las ciencias políticas poseen cada una sus métodos y criterios de validez. El peligro es doble: yuxtaponer los enfoques sin integración, o simplificar abusivamente para armonizarlos⁷⁵.

Sin embargo, la complejidad de la pobreza exige este cruce. Una lectura puramente exegética quedaría demasiado confinada, mientras que un análisis económico aislado carecería de profundidad simbólica. El desafío metodológico es, pues, articular las disciplinas en un diálogo crítico, sin borrar sus diferencias.

Síntesis crítica

En definitiva, el enfoque hermenéutico propuesto presenta una gran fecundidad, pero debe asumir sus límites:

- peligro de espiritualización,
- riesgo de ideologización social,
- insuficiencia económica del reconocimiento,
- tensión entre teología y espacio público,
- dificultad de la interdisciplinariedad.

Reconocer estos límites no equivale a invalidar el planteamiento, sino a darle credibilidad científica. Una hermenéutica viva no pretende cerrar el debate: abre un espacio crítico donde los textos evangélicos y las cuestiones contemporáneas se encuentran para engendrar nuevas prácticas de reconocimiento.

CONCLUSIONES

La relectura hermenéutica de los Evangelios a partir de la filosofía del reconocimiento ha permitido mostrar que la pobreza no es solamente un problema económico, sino un déficit de dignidad y de reconocimiento. Los relatos fundacionales —el Buen Samaritano, las Bienaventuranzas y el Juicio Final— revelan cada uno a su manera que la dignidad humana se juega en la relación con el pobre. No describen solamente situaciones históricas del siglo I: ofrecen paradigmas universales donde se verifica la fidelidad al Evangelio y, más ampliamente, a la humanidad.

⁷⁴ Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge: MIT Press, 2002), 103.

⁷⁵ Anthony Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 210.

El diálogo con Paul Ricoeur ha iluminado la dimensión existencial de la pobreza como herida identitaria⁷⁶. Axel Honneth ha permitido comprender la lucha de los pobres como combate por el reconocimiento social y político⁷⁷. Nancy Fraser ha recordado la indispensable articulación entre redistribución y reconocimiento⁷⁸. Estas aportaciones, prolongadas por Taylor, Levinas, Butler y Habermas, refuerzan la convicción de que el reconocimiento de los pobres debe traducirse en prácticas sociales y en políticas públicas de justicia.

En el plano teológico, este enfoque confirma la pertinencia de la «opción preferencial por los pobres»: no es una devoción piadosa, sino una exigencia estructurante. En el plano filosófico, muestra que los relatos evangélicos pueden dialogar con las teorías contemporáneas sin perder su especificidad. En el plano político, llama a transformaciones concretas: acogida de los migrantes, reducción de las desigualdades, lucha contra la pobreza digital, ecología integral, participación democrática de los excluidos.

La discusión crítica ha puesto de relieve los límites del planteamiento: peligro de espiritualizar, riesgo de ideologizar, insuficiencia del solo reconocimiento, tensión entre teología y espacio secular, dificultad de la interdisciplinariedad. Pero estas tensiones, lejos de invalidar el enfoque, constituyen su riqueza. Muestran que la hermenéutica es un espacio de discernimiento, no una solución acabada.

En definitiva, esta investigación propone una tesis fuerte: la dignidad de una sociedad se mide por la manera en que reconoce e integra a sus miembros más vulnerables. Los Evangelios, releídos a la luz del reconocimiento, no transmiten solamente un mensaje religioso interno; aportan un recurso universal para pensar la justicia en un mundo globalizado. Recuerdan que la humanidad de cada uno depende de la capacidad de reconocer la humanidad del otro.

Así, el enfoque hermenéutico e interdisciplinario no cierra el debate: abre caminos para la investigación futura, en particular sobre las nuevas formas de pobreza (ecológica, digital, migratoria) y sobre la manera en que las tradiciones religiosas pueden alimentar un discurso público pluralista. Como escribía Jürgen Habermas, «los recursos de sentido portados por las religiones pueden ser traducidos en un lenguaje universal de justicia»⁷⁹. Los relatos evangélicos, leídos en esta perspectiva, aparecen como laboratorios de reconocimiento, capaces de transformar tanto la comprensión de la pobreza como las prácticas sociales.

⁷⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 152.

⁷⁷ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity, 1995), 165.


⁷⁸ Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition?* (Londres: Verso, 2003), 47.

⁷⁹ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2008), 142.

REFERENCIAS

- Agustín. (1966a). De sermone Domini in monte. Sources chrétiennes.
- Agustín. (1966b). Quaestiones Evangeliorum. Sources chrétiennes.
- Allison, D. C. (1999). The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination. Crossroad.
- Allison, D. C. (2004). Matthew: A Shorter Commentary. T&T Clark.
- Basilio de Cesarea. (1968). Homélies sociales. Cerf.
- Betz, H. D. (1995). The Sermon on the Mount. Fortress Press.
- Brown, R. E. (1997). An Introduction to the New Testament. Yale University Press.
- Bultmann, R. (1963). The History of the Synoptic Tradition. Blackwell.
- Butler, J. (2004). Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. Verso.
- Castel, R. (1995). Les métamorphoses de la question sociale. Fayard.
- Concilio Vaticano II. (1965). Gaudium et Spes.
- Crisóstomo, J. (1955). Homélies sur l'Évangile de Matthieu. Cerf.
- Derrida, J. (1997). De l'hospitalité. Calmann-Lévy.
- Francisco. (2013). Evangelii Gaudium*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana.
- Fraser, N. (2003). Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. Verso.
- Gadamer, H.-G. (1960). Wahrheit und Methode. Mohr Siebeck.
- Gutiérrez, G. (1973). A Theology of Liberation. Orbis.
- Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action. Beacon Press.
- Habermas, J. (2002). Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity. MIT Press.
- Habermas, J. (2008). Between Naturalism and Religion. Polity Press.
- Honneth, A. (1995). The Struggle for Recognition. Polity Press.
- Jeremias, J. (1971). New Testament Theology. SCM Press.
- Jeremias, J. (1972). The Parables of Jesus. SCM Press.
- Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo Rei Socialis. Libreria Editrice Vaticana.
- Küng, H. (1991). Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. Continuum.
- León XIII. (1891). Rerum Novarum. Tipografía Vaticana.
- Levinas, E. (1961). Totalité et Infini. Kluwer Academic.

- Mauss, M. (1925). *Essai sur le don*. PUF.
- Moltmann, J. (1967). *Theology of Hope*. SCM Press.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities*. Harvard University Press.
- Orígenes. (1962). *Homélie sur Luc*. Cerf.
- Oxfam. (2022). *Inequality Kills*. Oxfam International.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1994). *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Seuil.
- Rosanvallon, P. (2011). *La société des égaux*. Seuil.
- Sanders, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*. Fortress Press.
- Schnackenburg, R. (2002). *The Gospel of Matthew*. Herder.
- Schneiders, S. (1991). *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. Harper.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Sobrino, J. (1978). *Christology at the Crossroads*. Orbis.
- Sugirtharajah, R. S. (2002). *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford University Press.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.
- Thiselton, A. (1992). *New Horizons in Hermeneutics*. Zondervan.
- Tomás de Aquino. (1984). *Summa Theologica*. Cerf.
- World Bank. (2022). *Poverty and Shared Prosperity 2022: Correcting Course*. World Bank.
- Wright, N. T. (1996). *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press.

Todo el contenido de **LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades**, publicados en este sitio está disponibles bajo Licencia [Creative Commons](#) .

ANEXOS

Anexo 1. Síntesis esquemática de los relatos analizados

Este anexo presenta un esquema sencillo que ayuda a visualizar la estructura del análisis desarrollado en el cuerpo del artículo:

Relato 1: muestra cómo el Evangelio sitúa a las personas empobrecidas en el centro de la acción de Jesús.

Relato 2: expone la confrontación entre las dinámicas de exclusión social y la propuesta de inclusión radical del mensaje cristiano.

Relato 3: subraya la enseñanza ética que se desprende de la praxis de Jesús, vinculando dignidad y justicia.

Anexo 2. Consideraciones metodológicas adicionales

El enfoque hermenéutico utilizado combina la interpretación crítica de los textos con una lectura contextual orientada a la práctica ética.

La elección de los relatos responde a su fuerza simbólica y a su capacidad de iluminar situaciones contemporáneas de pobreza.

La metodología se inspira en la teología contextual latinoamericana, privilegiando la relación entre texto, contexto y praxis transformadora.

Anexo 3. Definición de términos clave

Hermenéutica: proceso de interpretación que busca comprender el sentido profundo de un texto en diálogo con su contexto actual.

Pobreza: entendida no solo como falta de recursos materiales, sino también como carencia de reconocimiento y oportunidades sociales.

Dignidad: valor inherente a todo ser humano que los Evangelios reconocen y promueven, y que hoy interpela a la ética pública y comunitaria.