

Viene como huésped a sus propios dominios: la llegada a Ítaca como metáfora de la encarnación

Miguel Ísola*
Pontificia Universidad Católica Argentina

Fecha de recepción: 10/08/2022 | Fecha de aprobación: 31/08/2022

Resumen: El presente trabajo se propone explorar algunas correspondencias entre los cantos XIII a XXIV de la *Odisea*, la llegada a Ítaca, y la teología bíblica de la encarnación. Particularmente, indaga en la dinámica narrativa de revelación en el ocultamiento que se articula tanto en la transformación de Odiseo en mendigo como en el llamado “secreto mesiánico” que estructura el itinerario de Jesús desde Galilea a Jerusalén y la “forma de esclavo” que culmina su paradójica manifestación gloriosa en las narrativas evangélicas.

Palabras clave: Odiseo, Jesús, ocultamiento, revelación

Abstract: The present work proposes to explore some correspondences of the books XIII to XXIV of the *Odyssey*, the arrival at Ithaca, with the biblical theology of the incarnation. In particular, the narrative dynamic of revelation in concealment, which is articulated both in the transformation of Odysseus into a beggar and in the so-called “messianic secret” that structures of Jesus’ journey from Galilee to Jerusalem and the “slave form” that culminates his paradoxical glorious manifestation in the evangelical narratives.

Keywords: *Odysseus, Jesus, concealment, revelation*

* **Miguel Ísola** es profesor de Teología (UCA), magíster en Escritura Creativa (UNTref), maestrando en Sociología de la Cultura (IDAES-UNSAM) y doctorando en Sociología (IDAES-UNSAM), con beca UCA-CONICET. Participa, como investigador externo, del proyecto de investigación “¿De qué dios somos ateos? De las cenizas de Dios a la emergencia de nuevos númenes” (FFLyEO-USAL). Correo electrónico: migisola@gmail.com.

εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον

vino a su casa y los suyos no la recibieron

Jn 1, 11

Introducción

Los cantos XIII a XXIV de la *Odisea* narran cómo, después de veinte años de ausencia, el rey de Ítaca se hace presente en su reino. Fiel a su *metis*, su inteligencia multiforme, Odiseo recurre a la transformación en mendigo (obra por la diosa de la sabiduría, Atenea) y pide ser hospedado por los suyos en su propia casa. Esta estrategia, tan opuesta a la de Agamenón en su regreso, se revelará muy eficaz para entrar en contacto con los que habitan en ella, conocer su corazón y ejecutar su venganza.

Por otro lado, en Jesús de Nazaret se hace presente, según la tradición cristiana, aquel que la teología bíblica veterotestamentaria nombra como el Señor, el *Kyrios*, del universo y de la historia, largamente esperado por el pueblo de Israel para que obre “con poder” su justicia “delante de las naciones”, manifestando el triunfo de su pueblo fiel sobre sus enemigos. Pero en este rey Mesías, el Cristo, el ungido, Dios se presenta, muy significativamente, también de modo velado, “en disfraz” de fragilidad y, según un plan diseñado por su sabiduría para “derribar a los poderosos y elevar a los humildes” (Lc 1,53), oculta su identidad y, al contrario de reclamar su señorío con poder, pide ser hospedado por los suyos en sus propios dominios, para manifestarse llegado el momento oportuno.

Atendiendo a las consideraciones que anteceden, el presente trabajo intentará explorar estas correspondencias entre las figuras de Odiseo y Jesús de Nazaret, examinando las coincidencias estructurales de las dinámicas de ocultamiento que organizan tanto el relato del retorno de Odiseo a su patria como la narrativa que presenta a Jesús como el Mesías

esperado. Buscaremos, al poner ambos textos en diálogo, no hacer un uso meramente alegórico del relato homérico, sino indagar qué nos dice o nos revela desde el punto de vista teológico. Si bien las apropiaciones de la figura de Odiseo a lo largo de la tradición han sido múltiples y variadas, según se puede apreciar en el exhaustivo relevamiento llevado a cabo por Burucúa en su libro *El mito de Ulises en el mundo moderno* (Burucúa, 2013), dentro de las recepciones cristianas del mito priman las lecturas alegórico-morales: Odiseo y su viaje representan o simbolizan al alma que atraviesa pruebas en su búsqueda de la virtud o del seguimiento de Cristo. En este sentido se leen, por ejemplo, el episodio de las sirenas como resistencia a la tentación o el de Circe como la caída en la animalidad por la ausencia de virtud.

El disfraz de la verdad

Ya en las costas de Ítaca, los trabajos de Odiseo, lejos de terminar, se hacen más penosos. En esta última tarea (que no en vano abarca la mayor cantidad de cantos del poema), se pondrán en juego todas las cualidades del héroe y su experiencia acumulada durante su errancia. Al mismo tiempo, entrará en escena como nunca en el relato su amistad con la diosa Atenea.

Cualidades, experiencias y amistad que tienen todas un punto en común: la presencia de *metis*, de “astucia”, de “fecundidad en ardidés”. De los muchos epítetos que el poeta adjudica a Odiseo —estos son: *polytropos*: “muchos giros”, *polymetis*: “mucha astucia, inteligencia”; “*daifron*”: sabio, juicioso; *polymechanos*: “mucha invención o ingenio”; *polyphron*: “de muchas disposiciones”; *polytlas*: de mucha resistencia, de mucho aguante; *talasiphron*: resistente de corazón; *megaletor*: gran corazón —, *polymetis* es el principal (Reboreda Morillo, 1996, p. 338). Poseer mucha *metis*, es decir, mucha intrincada inteligencia o astucia,

es una peculiaridad de Odiseo que lo distingue de los otros héroes griegos (Reboreda Morillo, 1996).

Esta cualidad central en la personalidad del héroe es, asimismo, la que fundamenta su amistad con Atenea, a la vez que lo pone bajo la tutela del padre de esta y de los dioses, Zeus. Veamos las razones brevemente: Atenea es ella misma fecunda en ardidés (como de hecho queda claro por su accionar en el poema), virtud heredada de su madre, la diosa Metis. Aunque las versiones del mito varían (Detienne y Vernant, 1988), coinciden en que Zeus, después de unirse con ella, devora a Metis, por temor a que el vástago de ambos lo destrone. Razón por la cual Atenea nace de la cabeza de Zeus (gracias a un certero hachazo de Hefesto, según una de las versiones del mito). Devorando a Metis, Zeus se hace uno con ella y, así, dueño de todas sus posibilidades, se vuelve Zeus *metieta*, esto es, sabio, y de él nace la diosa de la sabiduría, Atenea (Detienne y Vernant, 1988).

Por ese motivo, entre otros, el favor de Zeus y de Atenea no abandona a Odiseo, el prudente, el astuto. Antes bien, se intensifica en el momento crucial. La voluntad del padre de los dioses es que Odiseo salga victorioso y los augurios favorables acompañan la culminación del *nostos*, el regreso: la restitución de su lugar como señor de su *oikos* —su casa— y *basiléus* —rey— de su pueblo. Al mismo tiempo, la tutela de su hija Atenea, “astucia hecha divinidad” (Reboreda Morillo, 1996, p. 343), acompaña e incluso prepara la victoria del héroe. De hecho, es significativo que previamente a la ideación del plan de la venganza, exista una escena de reconciliación entre Odiseo y la diosa en la que esta escucha pacientemente el reclamo de haberlo dejado solo en sus desventuras y da la explicación pertinente.

Ahora bien, la *metis* es sobre todo una capacidad que se podría llamar “adaptativa”, en cuanto permite lidiar con lo difícil e imprevisto, gracias al camuflaje y a la metamorfosis (De Certeau, 1996; Detienne y Vernant, 1998). Engañosa como es, conduce al triunfo en situaciones complejas, siempre por medio de “ardides”, lo que resulta de suma importancia en el mundo humano, pero también (y primero) en el divino y en el animal (Detienne y Vernant, 1998). Odiseo la ha utilizado en reiteradas y recordadas ocasiones. El caballo que se obsequió a los teucros y permitió la conquista de la sacra Ilión ilustra muy bien las principales armas del accionar de la *metis*: el disimulo y la trampa. Camuflarse, esconderse, disimular las intenciones hasta el momento propicio en que el enemigo se descuide, tal es la estrategia de la *metis* y tal será la esencia del plan que Atenea proponga a Odiseo en las playas de Ítaca:

Voy a hacerte *incognoscible* para todos los mortales: arrugaré el hermoso cutis de tus ágiles miembros, raeré de tu cabeza los blondos cabellos, te pondré unos harapos que causen horror al que te vea y haré sarnosos tus ojos, antes tan lindos, para que les parezcas un ser *despreciable* a todos los pretendientes y a la esposa y al hijo que dejaste en tu palacio. (*Od.* XIII, 396 ss.)

Estas cualidades de “incognoscible” (*ágnoston*) y “despreciable” (*aeikélios*) constituyen la base del disimulo y son “la condición de posibilidad para concretar la calculada proxémica de acercamiento e ingreso al *oikos* sobre la cual descansa el plan de la venganza” (Atienza, 2009, p. 60), es decir, la trampa.

Que la empresa que Odiseo está por acometer es todavía más peligrosa y significativa que las anteriores, lo demuestra el hecho de que en esta ocasión no se trata de un mero disfraz sino de una verdadera transformación o metamorfosis. Previamente, Odiseo había recurrido al disfraz de mendigo, según sabemos por la hazaña que Helena relata a Telémaco en el canto IV:

[Odiseo] infirióse vergonzosas heridas, echóse a la espalda unos viles harapos, como si fuera un *siervo*, y se entró por la ciudad de anchas calles donde sus enemigos habitaban. Así, encubriendo su ser, transfigurado en otro hombre que parecía un mendigo, quien no era tal ciertamente junto a las naves aqueas, fue como penetró en la ciudad de Troya. (*Od.* IV, 244 ss.)

Podemos observar cómo en este episodio troyano el aspecto de mendigo resulta de un disfraz pergeñado por el propio personaje (Atienza, 2009), mientras que en Ítaca, en cambio, se trata de una metamorfosis total obrada por la divinidad, muy necesaria en este caso, porque posibilita y explica que el héroe no sea reconocido, no ya por sus enemigos, sino por los propios, cuando él ingrese a su *oikos* e interactúe con ellos (algo que difícilmente podría lograrse por un disfraz).

Desde el punto de vista narrativo, la estrategia resulta adecuada y eficaz, ya que habilita la complicidad del oyente-lector con el héroe durante todo el periplo, lo que eleva el suspenso y la tensión al máximo y crea espacios para la confesión de sentimientos del modo más gratuito. Ello posibilita las maravillosas escenas de los reconocimientos (*anagnórisis*), en las que lo inesperado y sorprendente aumenta la potencia del reencuentro.

Pero más allá de las razones narrativas, existen otras de orden antropológico y, por qué no, teológico. Como destaca Reboreda Morillo (1996): “Sin duda alguna, Atenea le estaba cediendo al héroe un ingrediente importante que poseía su *metis* divina: la posibilidad de variar el aspecto físico” (p. 374). Aunque, vale aclarar, Atenea no cede el control de esta capacidad divina con la que actúa sobre Odiseo (Reboreda Morillo, 1996, p. 374), lo que guarda siempre para su propia inteligencia la decisión de cuándo es el momento oportuno de mantener o no esta transformación (como en el caso del encuentro con Telémaco), se podría afirmar que la alianza entre el héroe y la divinidad logra en este episodio un punto culminante.

Por otro lado, en lo que hace a la institución de la *xenia* (la hospitalidad, asunto humano y divino al mismo tiempo), el mendigo se caracteriza por no cumplir con la reciprocidad y, en consecuencia, exigir una actitud de mayor desinterés por parte de quien lo recibe:

La situación [de reciprocidad] variaba cuando se trataba de acoger a un mendigo ya que, al menos en principio, por definición, no se podría esperar de él ese tipo de contrapartida, quizás por ello podamos afirmar que el acto de concederle hospitalidad implica el cumplimiento al completo de las normas dictadas y salvaguardadas por Zeus. (Reboreda Morillo, 1996)

Guevara de Álvarez (2001) desarrolla la interesante etimología del epíteto que en este canto se da al mendigo, a saber, *apolymantér*, “azote de festines” o “destructor de festines” (*Od.* XVII, 220 y 377), y concluye que *apolymantér* podría ser traducido como “purificador”, ya que deriva del verbo *apolymainomai*, “purificar por la eliminación de las mancillas”.

Según esta interpretación, en comidas y banquetes el mendigo es el que se hace cargo de las máculas para limpiarlas, recibiendo de la gente o bien regalos, o bien injurias y golpes, que son las dos maneras de transferir las mancillas en un rito de purificación. (Guevara de Álvarez, 2001, p. 92)

Trasformado en mendigo, Odiseo recibirá regalos de los “piadosos” a la vez que golpes y ultrajes de los “impíos”, dando ocasión a que se manifieste la verdad de cada cual y, paralelamente, a que aparezca en escena otra de sus características principales, también expresada en un epíteto: *polytlas*, “de mucha resistencia”, “de mucho aguante”.

Más allá de su potencia de significación (y a causa de ella), la estrategia de ocultamiento proporciona algo todavía más esencial para el relato: la prueba de la identidad del hombre recién llegado a Ítaca. ¿De qué otro modo podría quedar más patente, para el oyente-lector, pero también para los itacenses, que este hombre es en verdad el famoso por su fecundidad en ardidés? ¿Quién sino el prudente por excelencia podría actuar de un modo tan premeditado, cauto, medido? ¿No demuestra esto por qué justamente es él el irremplazable

basiléus (rey) de Ítaca? El ocultamiento de su identidad se ofrece así, sugestivamente, como su máxima garantía posible.

En ese sentido, se pueden recordar las palabras del Hans Urs Von Balthasar en *Gloria III/I*, que remarcan el modo en que la grandeza de Odiseo se encuentra intrínsecamente unida a su paciencia y sufrimiento oculto:

... la reducción a la figura de esclavo es tan importante en la *Odisea* como la elevación a la figura divina. Porque Odiseo por esencia y destino es el humilde paciente, su reducción al incógnito por parte de Atenea no significa un truco superficial, sino tanto una manifestación de su propia realidad como de su exaltación (Hans Urs Von Balthasar, citado en Avenatti de Palumbo, 2002, p. 57)

¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro? (Lc 7, 19)

Esta pregunta, formulada por los discípulos de Juan el Bautista, expresa muy bien la tensión en la que se enmarca la manifestación de la figura de Jesús de Nazaret en los Evangelios. El verbo “esperamos” pone en escena de modo sintético dos complejas cuestiones que se entrecruzan y se implican mutuamente. La primera persona del plural designa al colectivo del pueblo de Israel. Un grupo que, aunque heterogéneo, se percibe y se presenta con una cierta identidad común. Identidad que, de algún modo, encuentra expresión también en el verbo, no ya desde el punto de vista sintáctico, sino semántico: los judíos son, al menos en tiempos de Jesús, el pueblo constituido en torno a la espera del Mesías, el ungido de Dios que “ha de venir” (León-Dufour, 2005, p. 530).

Analizada más en profundidad, la pregunta pone en evidencia que la tensión se proyecta en varias dimensiones. En primer lugar, deja entrever la ansiedad por el hecho de que esta venida acontezca con prontitud. Había pasado ya más de medio milenio desde el exilio a Babilonia, fin del reinado de los ungidos davídicos, y el contexto de sometimiento que en

tiempo de Jesús se vivía en Palestina daba urgencia a la cuestión. Aunque ya no estamos en época de “la abominación de la desolación” (Dan 12, 11), cuando Antíoco IV hizo erigir sobre el altar de los holocaustos la imagen de Zeus Olímpico, el pueblo judío dista mucho de estar conforme con su situación, como lo demuestran las revueltas contra Roma, la última de las cuales tendrá como consecuencia la toma de Jerusalén y el incendio y destrucción del Templo por parte de Tito, en el año 70 d. C.

En segundo lugar, la pregunta, con el hecho mismo de ser formulada, deja expuesto el problema central de los evangelios: lo dramático de la espera no es solo la espera en sí, sino también la dificultad de reconocer si esta ha terminado o no. Aunque exista certeza de que la salvación, es decir, la venida del Mesías, ha de acontecer, el modo y el momento son sumamente problemáticos, por su equivocidad. De hecho, resulta un tanto extraño que la pregunta se dirija al interesado, poniéndolo en la necesidad de dar testimonio de sí mismo. Preguntar a alguien, ¿eres tú (el Mesías)?, puede parecer, como procedimiento inquisitorio, endeble y casi viciado de nulidad (sin suponer la mala intención, podemos imaginar la situación en la que el interesado crea erróneamente que sí es el Mesías). Pero el recurso, que podríamos llamar desesperado, pone de manifiesto el núcleo del problema: la tarea de reconocer al Mesías es dificultosa en grado sumo.

Es en el amplio espectro de esta dificultad que se desarrollará todo el drama del anuncio de Jesús como Mesías de su pueblo, de una buena noticia que al ser anunciada también puede ser rechazada: “Vino a su casa y los suyos no lo recibieron” (Jn 1, 11). En el Evangelio según San Juan, toda la narración se estructura en el *crescendo* de esta tensión entre estas dos interpretaciones opuestas. Los habitantes de “su casa” rechazan a Jesús y lo buscan para

matarlo, a la vez que él se manifiesta cada vez con más signos y poder a “los que lo recibieron”, es decir, a los que “creen en su nombre” (Jn 1, 12b), según el versículo 12.

Cuando finalmente acontezca el juicio a Jesús, Pilato volverá a presentar el recurso a la pregunta directa: “¿Eres tú el rey de los judíos?” (Jn 18, 33b). La nueva pregunta da una pista sobre el contenido del equívoco de interpretaciones que lleva a Jesús de Nazaret a juicio: los judíos esperaban un rey, un mesías victorioso que imperara sobre los enemigos de la nación y reinstaurara el reino davídico. Entonces, ¿es Jesús el Mesías? En tal caso, ¿cuál es la idea de Mesías que Jesús habría llevado a la práctica? En la respuesta de Jesús a la pregunta que estamos analizando se nos dan pistas acerca de ambas cosas.

Y les respondió: “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!”. (Lc 2, 22)

Para responder, Jesús no es presentado diciendo “soy el Mesías”, sino concentrando imágenes de varios oráculos del profeta por excelencia de la esperanza mesiánica, Isaías. Al hacerlo Jesús admite su condición de Mesías, aunque de un modo velado, según lo que se ha dado en llamar “el secreto mesiánico”. Sin ir más lejos, cuando Pedro, en la intimidad de los doce, contesta a la pregunta de Jesús, “y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” afirmando que Jesús es el Mesías, el texto concluye diciendo que “entonces mandó a sus discípulos que no dijeren a nadie que él era el Cristo” (Mt 16, 20).

Acerca de las razones para este ocultamiento de su identidad, podemos inferir que “la renuncia de Jesús a aceptar expresamente el título de Mesías está en conexión con el contenido doloroso y humilde que él iba a imprimirle frente al contenido nacionalista y político que tenía para sus contemporáneos” (González de Cardedal, 2001, p. 74).

Ahora bien, ¿a qué se debe y de dónde proviene este contenido doloroso y humilde que caracterizará al Jesús Mesías? Al menos en parte, surge de una interpretación de los oráculos de este mismo profeta, especialmente de los que se denominan “Poemas o Cánticos del Siervo sufriente” (Is 42, 1-7, 49, 1-7, 50, 4-9; 52, 13-53, 12) (Comentario bíblico San Jerónimo, 2005). Estos cuatro oráculos, pertenecientes, dentro del rollo de Isaías al llamado “Libro de la consolación”, presentan un misterioso y sufriente personaje cuya acción incomprendida se manifiesta *a posteriori* redentora para la comunidad. Transcribo en parte el último de estos cuatro poemas:

¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo de Yahveh ¿a quién se le reveló? Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. *Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias*, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! (Is 53,1-4a, cursivas propias)

Tanto los escritores neotestamentarios (Loza Vera, 2011) como los padres de la Iglesia (Elliot, 2008) notaron las correspondencias entre las figuras de este siervo y la de Jesús y la interpretaron como profecía de la cruz. En este sentido, González de Cardedal ha postulado que, aunque “no sabemos si Jesús se aplicó a sí mismo el título de Siervo de Yahvé”, se puede arriesgar la conjetura de que “se sintió llamado a vivir como la figura diseñada por el profeta” (, 2001, p. 74), ya que “se comportó tal como aquel es descrito [...] soportó nuestros sufrimientos, cargó con las iniquidades de todos nosotros e intercedió por los pecadores” (González de Cardedal, 2001, p. 90).

Más allá del problema de cómo entender el valor vicario de la praxis de Jesús recién descrita, resulta significativa la estrategia del incógnito y revelación en el ocultamiento. En Jesús, Dios viene a los hombres de modo velado: no solo en figura humana (todos los reyes, además de los profetas y los sacerdotes, eran ya figuras humanas ungidas por el Señor) sino

en la forma de esclavo: "... se vació (*ekénosen*) a sí mismo tomando la forma (*morfè*) de esclavo" (Flp 2, 7) hasta las últimas consecuencias, esto es, hasta compartir la muerte propia de los esclavos de su época, la *staurosis*, la cruz (Flp 2, 7) (González de Cardedal, 2001, pp. 432-433).

A modo de conclusión

En definitiva, la condición de "desecho de los hombres" análoga a Jesús de Nazaret, en su condición de Mesías sufriente, "uno ante quien se oculta el rostro" por considerarlo "despreciable", con el Odiseo mendigo, cuya transformación y vestimentas están pergeñadas para que "causen horror al que te vea".

En ambos casos, por otra parte, se recurre al "engaño", o cuanto menos al ardid, a la astucia que posibilita el incógnito del salvador esperado, lo vuelve incognoscible, haciendo que sea tenido por nada (o *nadie*). Gracias a este disimulo, a este camuflaje de *polymetis* (y a la paciencia de estos "varones de dolores" o *polytlas*, "de mucho aguante"), obra, de modo oculto y eficaz, la acción de los dioses o "el brazo del señor" (Isaías 53), que consiste en hacerse presente en medio de los suyos, a fin de implantar la justicia (y la salvación) en el momento oportuno.

La astucia del disfraz o la transformación es, tanto en el poema homérico como en los textos bíblicos, el modo divino que impera en el mundo, de ejercer su acción, *apolymainomai*, "purificando" a "los suyos". Lo que, por un lado, resalta lo más propio del mensaje cristiano: el Mesías es un siervo humilde y sufriente pero el sufriente es un triunfante y un reinante. La presencia disimulada (o la ausencia aparente) es elegida pasividad, disponibilidad, en el sentido de *pathos*, padecer, porque padecer es el mejor y único modo en que puede manifestarse la (omni) potencia de la divinidad, cuya sabiduría-astucia los hombres no

llegamos a comprender. Por el otro, indica lo más hondamente teológico de la *Odisea*: no es casual que Odiseo (y con él Zeus, el padre sabio de los dioses y de los hombres, y Atenea, la diosa de la sabiduría) elijan la forma de un mendigo para reordenar el cosmos humano de Ítaca (y de todas las “Ítacas”) según la voluntad divina, exaltando al mismo tiempo al héroe (esto es, al hombre). De hecho, la *metis*, tanto divina como humana, está siempre dirigida a sacar los mejores resultados posibles de contextos adversos: feliz ausencia que posibilitó tal regreso, podríamos decir, parafraseando el “feliz culpa que posibilitó tal redentor”.

Finalmente, cabe destacar que en la dinámica de revelación en el ocultamiento que genera la tensión en ambas narraciones deja aparecer (sin decirlo) su sentido más hondo: el encuentro de lo humano con lo divino está cargado de secreto (“Tu padre, que ve en lo secreto, te recompensará”, Mt 6, 6), lo que le permite trascender cualquier lógica demasiado humana de utilidad y cálculo. En Grecia como en Palestina, la divinidad no se deja engañar, muy por el contrario, usa su astucia multiforme y se vuelve “engañosa” para hacer aparecer la verdad de los hombres y acercarles la ocasión de redención.

Referencias

- AA. VV. (2005). *Comentario bíblico San Jerónimo*. Verbo Divino.
- Alesso, M. (2005). *Odisea. Una introducción crítica*. Santiago Arcos Editor.
- Atienza, A. M. (2009). Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la *Odisea*. *Circe*, 51-63.
- Avenatti de Palumbo, C. (2002). *La literatura en la estética de Hans Urs Von Balthasar*. Secretariado Trinitario.
- Biblia de Jerusalén (1999). Desclée de Brouwer.
- Burucúa, J. E. (2013). *El mito de Ulises en el mundo moderno*. Eudeba.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. UIA.
- Detienne, M. y Vernant, J. P. (1998) *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la antigua Grecia*. Taurus.
- Elliot, M. (2008). *La Biblia comentada por los padres de la Iglesia*. Ciudad Nueva.
- Geshé, A. (2003). *El sentido*. Salamanca: Sígueme.
- González de Cardedal, O. (2001). *Cristología*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Guevara de Álvarez, M. (2001). Pobreza y vergüenza en la sabiduría proverbial homérica. *Revista de Estudios Clásicos*. 30, 87-95.
- Homero. (2004). *Odisea*. (L. S. Estalella, Trad.). Losada.
- Léon-Dufour, X. (2005). *Vocabulario de Teología bíblica*. Herder.
- Loza Vera, J. (2011). *Introducción al profetismo de Isaías*. Verbo Divino.
- Moeller, C. (1989). *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Encuentro.
- Reboreda Morillo, S. (1996). "Odiseo. El héroe peculiar". En J. Bermejo Barrera, F. González García y S. Reboreda Morillo, *Los orígenes de la mitología griega*. (pp. 301-411). Akal.
- Rivas, L. H. (2005). *El Evangelio según San Juan. Introducción, teología. Comentario*. San Benito.