

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIDAD DE POSTGRADOS

LA CARNE VULNERABLE COMO FUENTE PRIMERA Y  
CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA:  
El testimonio teológico de la carne, articulado con una visión  
neurocientífica evolutiva

VICENTE VALENZUELA OSORIO  
BOGOTÁ  
2016

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIDAD DE POSTGRADOS

TESIS DOCTORAL

LA CARNE VULNERABLE COMO FUENTE PRIMERA Y  
CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA:  
El testimonio teológico de la carne, articulado con una visión  
neurocientífica evolutiva

Presentada por. VICENTE VALENZUELA OSORIO  
Dirigida por: Prof. LUIS ORLANDO JIMÉNEZ RODRÍGUEZ S.J.

BOGOTÁ  
2016

LA CARNE VULNERABLE COMO FUENTE PRIMERA Y  
CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA:

El testimonio teológico de la carne, articulado con una visión  
neurocientífica evolutiva

VICENTE VALENZUELA OSORIO

Trabajo presentado como requisito parcial  
para optar al título de Doctor en Teología

---

Prof. LUIS ORLANDO JIMÉNEZ RODRÍGUEZ S.J.  
*Director tesis doctoral*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIDAD DE POSTGRADOS  
BOGOTÁ, 2016

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN GENERAL .....</b>   | <b>11</b> |
| <b>PRIMERA PARTE: EL TESTIMONIO TEOLÓGICO CRISTIANO<br/>FUNDAMENTAL: LA CARNE VULNERABLE LOGOS SARX-LOGOS TOU<br/>STAUROU.....</b>              | <b>16</b> |
| 1. PREÁMBULO HERMENÉUTICO: LA CARNE COMO EXPERIENCIA DE TRANSFORMACIÓN  | 18        |
| 1.1 Introducción .....  | 18        |
| 1.2 Diseño metódico: La perspectiva del organismo vivo llamado humano .....   | 23        |
| 1.2.1 La experiencia hermenéutica fundante: La carne .....  | 23        |
| 1.2.2 Ontología y teología: Carne como transformación .....   | 26        |
| 1.2.2.1 Un pensar fundamental: Organismo viviente .....   | 29        |
| 1.2.2.2 Del Dasein a la carne .....   | 31        |
| 1.2.2.3 Un giro en el pensar fundamental y la radicalidad hermenéutica de la carne<br>36  |           |
| 1.3 Carne como testimonio: La imagen y la plenitud en el instante.....  | 39        |
| 1.3.1 La categoría testimonio.....  | 40        |
| 1.3.1.1 Dinamismo de la imagen en la carne (Kinoumenoi): Estructura del<br>testimonio .....   | 43        |
| 1.3.2 Tradición textual del creyente: Escrituras.....   | 48        |
| 1.3.3.1 Textualidad I: Testimonio de una experiencia .....  | 51        |
| 1.3.3.2 Textualidad II: Mundo del texto como vida .....   | 52        |
| 1.3.3.3 Textualidad III: Intérprete y don del texto .....   | 54        |
| 1.3.4 Triple textualidad y carne como hermenéutica fundamental .....  | 55        |
| 2 CAPÍTULO I: (בָּשָׂר) BĀŚĀR, HACIA UNA «EXPERIENCIA HERMENÉUTICA ORIGINAL»<br>TESTIMONIADA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.....                      | 60        |
| 2.1 Carne como bāsār (בָּשָׂר): Problema hermenéutico para el acceso al Antiguo<br>Testamento .....   | 60        |
| 2.1.1 La carne de Jesús de Nazaret, lo específico de la interpretación bíblica:<br>Transición del Dābār del A.T., hacia la carne de Jesús ..... | 62        |
| 2.1.2 La carne como interrelación: La palabra de alianza en una epigénesis .....  | 64        |
| 2.2 Bāsār (בָּשָׂר) en el testimonio del Antiguo Testamento: Marco epistemológico .....   | 69        |
| 2.2.1 Algunos sentidos de la categoría bāsār (בָּשָׂר) .....  | 69        |
| 2.2.2 Testimonios teológicos de la carne (bāsār בָּשָׂר), en algunas tradiciones del<br>Antiguo Testamento.....                                 | 76        |
| Cuadro 1: Kāl bāsār .....   | 81        |

|         |  |     |
|---------|--|-----|
| 2.3     | La textualidad de la Palabra de Dios en el organismo vivo concreto llamado humano. El dinamismo de נֶפֶשׁ nepeš, רוּחַ rūah, לֵב lēb y דָּבָר dābār, en relación a la carne. | 90  |
| 2.3.1   | La carne en la dinámica de la relacionalidad de una palabra de alianza .....   | 91  |
| 2.3.2   | Nepeš (נֶפֶשׁ), bajo el impulso de la carne.....   | 96  |
| 2.3.3   | Rūah (רוּחַ), la vivificación de la carne .....  | 98  |
| 2.3.4   | Lēb (לֵב/לֵבָב) lēb/lebab), la metáfora de la transformación de la carne .....   | 101 |
| 2.3.5   | Dābār humana y dābār de Dios (דְּבַר יְהוָה dābār Yahweh) .....  | 103 |
| 3       | CAPÍTULO II: LA CARNE COMO FUENTE PRIMERA Y CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA, LOGOS SARX-LOGOS TOU STAUROU.....   | 114 |
| 3.1     | Carne como sarx. Algunos presupuestos hermenéuticos para el acceso al Nuevo Testamento .....   | 115 |
| 3.1.1   | Una persona como la realización del arco de la alianza .....   | 115 |
| 3.1.2   | La carne como fuente de la Escritura y de la Tradición, Dei Verbum 2, 4 y 9, del Concilio Vaticano II .....  | 118 |
| 3.1.3   | La recapitulación y ascunción de la carne: Ireneo de Lyon .....  | 121 |
| 3.2     | La plenitud de la carne en san Juan: Jn 1, 14 como foco del quehacer teológico (Logos sarx, Λόγος σὰρξ).....   | 125 |
| 3.2.1   | Generalidades sobre el EvJn.....   | 126 |
| 3.2.2   | Disposición (trama) del EvJn .....   | 131 |
|         | Cuadro 2: distribución del EvJv según la Biblia de Jerusalén .....   | 131 |
|         | Cuadro 3: división del EvJn, según R. Brown.....   | 132 |
|         | Cuadro 4: estructura concéntrica del EvJn.....   | 133 |
| 3.2.3   | La estructura del Prólogo del EvJn .....   | 134 |
|         | Cuadro 5: estructura concéntrica del Prólogo .....   | 137 |
| 3.2.4   | Interpretación de Jn 1, 14: Logos sarx.....  | 138 |
| 3.2.4.1 | Algunas cuestiones críticas sobre el v. 14 .....   | 138 |
|         | Cuadro 6: Jn 1, 14.....  | 139 |
| 3.2.4.2 | Una perspectiva del v. 14 en continuidad con el dinamismo de dābār y bāšar, del A.T.....   | 140 |
| 3.3     | La transformación de la sarx en Pablo. La palabra de la cruz (Logos tou staurou, Λόγος τοῦ σταυροῦ), 1 Cor 1, 17-18 .....  | 145 |
| 3.3.1   | El testimonio de la transformación de la carne: Entre Jesús y Pablo.....   | 146 |
| 3.3.2   | El acontecimiento de la cruz en la carta B de 1 Corintios. ....  | 151 |

|   |     |
|---|-----|
| Cuadro 7: división de la carta B, según Senén Vidal .....     | 154 |
| 3.3.3 Interpretación de 1 Co 1, 17-18, Logos tou Staurou..... | 155 |
| Cuadro 8: 1 Co 1, 17-18.....                                  | 156 |

**SEGUNDA PARTE: LA NEUROCIENCIA (DE HORIZONTE EVOLUTIVO) COMO APOORTE A LA COMPRESIÓN DE LA CARNE (DE CARA A UN DESARROLLO POSTERIOR EN UN ENCUENTRO CON LA TEOLOGÍA) . 160**

|  |     |
|--|-----|
| 4 CAPÍTULO III: HACIA UN APOORTE PARA COMPRESIÓN DE LA CARNE, DADO DESDE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO POR LA NEUROCIENCIA DE HORIZONTE DARWINIANO (MATERIA EN EVOLUCIÓN) ..... | 162 |
| 4.1 Breve recorrido histórico: Hacia la neurociencia .....   | 162 |
| 4.1.1 Algunos avances en la comprensión del cerebro.....   | 162 |
| 4.1.2 Tres claves irrenunciables, aportadas por la biología .....  | 166 |
| 4.2 Propuesta para el enfoque en la presente investigación.....  | 168 |
| 4.2.1 Evolución del sistema nervioso central, explicación desde una visión microscópica acerca de la «integración de la motricidad durante la evolución».....                    | 169 |
| 4.2.1.1 Ingresar al dato de la neurociencia interpretando: Mediación filosófica .  | 169 |
| 4.2.1.2 La mente como vía de acceso de la pregunta por el cerebro .....  | 172 |
| 4.2.1.3 La emergencia del sistema nervioso central como integración motriz ....  | 172 |
| 4.2.1.4 Del movimiento a la experiencia: Motricidad y tiempo.....  | 176 |
| 4.2.2 Emociones, sentimientos e imágenes mentales. Redes neuronales: entre una explicación microscópica, y una macroscópica del cerebro .....                                    | 179 |
| 4.2.2.1 Organismo vivo y homeóstasis.....  | 179 |
| 4.2.2.2 Cerebro: emociones, sentimientos, imágenes mentales y decisiones .....   | 182 |
| 4.2.3 El organismo vivo humano como anticipación .....   | 193 |

**TERCERA PARTE: INTEGRACIÓN Y ARTICULACIÓN DEL TESTIMONIO TEOLÓGICO DE LA CARNE CON LA VISIÓN DE LA NEUROCIENCIA (EVOLUTIVA). PENSAR LA ESPECIFICIDAD DE LA TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA DE LA CARNE..... 200**

|  |     |
|--|-----|
| 5 CAPÍTULO IV: TRANSPARENTAR LA RELACIÓN ENTRE EL TESTIMONIO TEOLÓGICO DE LA CARNE Y LA VISIÓN DE UNA NEUROCIENCIA EVOLUTIVA. INTEGRAR Y ARTICULAR ..... | 202 |
| 5.1 Perfil para la determinación de una relación: Ciencia y teología.....  | 202 |
| 5.1.1 Separarse del modelo de independencia.....   | 203 |
| 5.1.2 Separarse del modelo de conflicto.....   | 206 |
| 5.1.3 Separarse del modelo concordista.....  | 208 |
| 5.1.4 Transitar desde un modelo de síntesis hacia uno de articulación .....  | 209 |

|         |   |            |
|---------|---|------------|
| 5.2     | Tres enfoques importantes de la relación neurociencia y teología, pero aquí se tomará distancia frente a ellos.....   | 211        |
| 5.2.1   | Alejamiento del modelo de «neurorreligión» y «neuroteología» .....  | 211        |
| 5.2.2   | Distanciamiento de la visión de «diseño inteligente» .....  | 213        |
| 5.2.3   | Distanciamiento del problema cerebro-alma .....   | 214        |
| 5.3     | Una propuesta relacional no causal entre el testimonio teológico de la carne y la visión de una neurociencia evolutiva, que indaga por el nivel específico de relacionalidad en la perspectiva de la carne..... | 217        |
| 5.3.1   | Un método que hereda la pregunta por lo concreto: Seguimiento de la reflexión biológica y de la confesión sobre el Logos en carne.....  | 218        |
| 5.3.1.1 | Un giro que abandona el problema de la inteligibilidad de la trascendencia de Dios, y se direcciona hacia lo concreto de una persona .....  | 219        |
| 5.3.1.2 | Lo concreto no extrínseco.....  | 225        |
| 5.3.1.3 | Lo concreto simultáneo y no dualista .....  | 234        |
| 5.3.1.4 | La inteligencia mundanal en una copertenencia entre el ser viviente y el pensar   | 243        |
| 5.3.1.5 | La carne como lugar de la integración que, bajo la categoría de dominios de realidad, incluye la articulación entre visión científica y testimonio teológico .....  | 245        |
|         | Cuadro 9: polaridad de sentidos y convergencia en el conectoma .....  | 246        |
|         | Cuadro 10: El trato articulador en una integración .....  | 254        |
| 6       | <b>CAPÍTULO V: LA CARNE COMO FUENTE PRIMERA Y CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA: ESPECIFICIDAD INTERNA DE LA TEOLOGÍA .....</b>   | <b>259</b> |
| 6.1     | Propuesta de una especificidad interna de la teología que parte de la comprensión de la carne como fuente primera y constitutiva .....  | 260        |
| 6.1.1   | «Fuentes», y, fuente primera y constitutiva de la teología .....  | 260        |
| 6.1.1.1 | La pregunta por las fuentes y lugares de la teología.....   | 261        |
| 6.1.1.2 | La cualificación de las fuentes y lugares.....  | 265        |
| 6.1.1.3 | Una fuente primera y constitutiva .....   | 268        |
| 6.1.2   | Sobre la racionalidad epistémica de la teología a partir de la fuente primera y constitutiva.....   | 270        |
| 6.1.2.1 | De la fragmentación de las «racionalidades especializadas» a una racionalidad epistémica de la teología.....  | 270        |
| 6.1.2.2 | El cómo de la experiencia y conocimiento de Dios según la carne como fuente   | 273        |
| 6.1.3   | Acerca del método que parte de la mediación hermenéutica de la carne...   | 274        |

|         |  |            |
|---------|--|------------|
| 6.1.3.1 | La aclaración del punto de partida.....  | 276        |
| 6.1.3.2 | La disposición del discurso .....  | 276        |
| 6.1.3.3 | Epistemología del discurso.....  | 277        |
| 6.1.3.4 | Problemas presupuestos.....  | 278        |
| 6.1.3.5 | Consecuencias en torno a la especificidad.....   | 278        |
| 6.1.4   | ¿Hablar de objeto de la teología? .....  | 279        |
| 6.1.5   | Criterios para la verificación de la teología desde el testimonio de la carne  | 281        |
| 6.2     | Algunas consecuencias para determinar la tarea teológica a partir de la posición de una fuente primera y constitutiva.....   | 282        |
| 6.2.1   | Pensar la relación entre economías: De la salvación y de la carne a partir de la racionalidad epistémica y de la fuente .....  | 283        |
| 6.2.2   | Ante el desafío del hablar de Dios y hablar Palabra de Dios en la universidad<br>286   |            |
| 6.2.3   | La relación entre la acción de Dios y la acción humana, ¿analogía o fontalidad de la carne? .....  | 288        |
| 6.2.4   | El estatuto epistemológico de la teología de la liberación, ¿formalidad de la revelación o fontalidad de la carne? .....   | 292        |
|         | Cuadro 11: Los giros en la especificidad interna de la teología a partir de una incidencia de la articulación del testimonio teológico de la carne y una visión neurocientífica evolutiva..... | 294        |
| 7.      | CONCLUSIONES GENERALES .....   | 297        |
| 8.      | BIBLIOGRAFÍA.....  | 307        |
|         | <b>ANEXO 1: CARTA A EDITORIAL .....</b>  | <b>330</b> |
|         | <b>ANEXO 2</b>   |            |
|         | <b>CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES .....</b>  | <b>331</b> |
|         | <b>ANEXO 3</b>   |            |
|         | <b>DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO.....</b>   | <b>334</b> |



## AGRADECIMIENTOS

La presente tesis es una articulación entre el testimonio teológico de la carne y una visión neurocientífica evolutiva, que se suscribe en el debate teología y neurociencias. El trabajo ha reunido recursos de la filosofía, del diálogo ciencia y teología, de la historia de la teología, de la interpretación bíblica y de las neurociencias evolutivas, a fin de construir un discurso que genere nuevas comprensiones para el estatuto específico de la teología. Por todo lo anterior, mi gratitud se debe a todas las personas que me han precedido en la investigación, y, que, con su trabajo me permiten sistematizar e interpretar sus aportes. Desde el principio de la investigación, le dediqué este trabajo a la Santísima Trinidad, y lo puse bajo el patrocinio de San Alberto Magno (por aquello de la teología y las Ciencias Naturales), y, de la Virgen María.

Quienes me han precedido también son mis profesores y profesoras. A donde he ido a estudiar me han ofrecido, con actitud gratuita, su experiencia y saber (especialmente a maestros y maestras de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, y, en México, al p. José Loza, a mi juicio uno de los actuales exégetas Latinoamericanos más serios y metódicos en los enfoques histórico-críticos). Dentro de este grupo de maestros y maestras, quiero reconocer el aporte de mi tutor de tesis Luis Orlando Jiménez Rodríguez (con mucha inteligencia y sutileza me acompañó y ayudó), y, de la mujer que creyó en mis ideas cuando iba constituyendo el proyecto de investigación, la prof. Olga Consuelo Vélez. Además, es una oportunidad para reconocer el apoyo de p. Ignacio Madera (director de posgrados cuando comencé el doctorado), del padre Carlos Novoa (director de posgrados cuando defendí mi tesis), de los decanos Hermann Rodríguez y Guillermo Sarasa. Y, Junto a ellos, el discernimiento pertinente que me ofrecieron mis lectores el p. Hernán Cardona y el p. Victorino Pérez (siempre interesado en el saber nuevo).

Son muchas personas a quienes rindo mi gratitud, trabajadores, amigos y familiares. Por ejemplo, Aidé la Secretaria de Posgrados quien me ha colaborado diligentemente con la documentación. Además, pienso en quienes gestionan las becas de Colciencias-Colfuturo y que me otorgaron esta oportunidad. También reconozco que este doctorado es fruto de los impuestos de mis hermanos y hermanas de Colombia. Al esfuerzo arduo que realizan día a día, se debe mi progreso en el saber. De entre mis amigos quiero agradecer al prof. José Edgar Alarcón pues estuvo siempre pendiente de mis investigaciones y avances. Sus preguntas lúcidas y audaces me ayudaban a entenderme a mí mismo. Mi familia, especialmente mi mamá Cecilia, ha estado presente de manera activa en cada uno de mis pasos (durante el doctorado, mi papá descansó de un cárcel que lo consumía). Sin su apoyo no hubiera podido salir adelante en mis investigaciones. Gratitud.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

“Se descubrirá que la carne es capaz de recibir el poder de Dios, así como al principio acogió su arte. Una parte de ésta llegó a ser ojo que ve; otra, oído que oye, otra, mano que obra y palpa; otra, nervios extendidos por todo el cuerpo para dar forma a los miembros; otra, arterias y venas por las que circulan la sangre y la respiración; otra, vísceras diversas; otra sangre, dando lugar a la unión del alma con el cuerpo. ¿Qué más decir? No es posible enumerar todos los elementos constitutivos del organismo humano, que no provienen de otra fuente sino de la grande sabiduría de Dios. Pues todo aquello que participa de la sabiduría de Dios también tiene parte en su poder”  
(San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 3, 2)

“Si la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación de la carne y una mala comprensión de la carne”  
(Nietzsche, *La ciencia jovial*, Prólogo a la segunda edición 1886)

La presente investigación responde a la pregunta por la manera en que la carne es fuente primera y constitutiva de la teología y, ello en el testimonio teológico de la carne, articulado con la visión de la materia en evolución, estrictamente, en la visión neurocientífica. Para lograr la disposición del discurso, se hizo pertinente la consideración de un punto de partida metódico, el establecimiento de la referencialidad del discurso, la revisión de los supuestos y la indicación de la especificidad entorno a la teología. Así pues, la primera parte introdujo la pregunta por el diseño metódico, el punto de partida y una visión acerca de la relación entre el testimonio, la carne y el darse de la carne como triple textualidad (preámbulo); viendo que la interpretación del acontecimiento fundante del cristianismo exigía un marco epistémico y que este era el Antiguo Testamento<sup>1</sup>, se dio paso a establecer las características del mismo: el cómo indagar la carne, *bāšār*, en el A.T., dejando notar que ella se da como testimonio en la fe de Israel, que expresa una textualidad (recurrencia a los elementos de la antropología bíblica), y que es una categoría requerida por el *dābār Yahvéh*. La carne queda inscrita dentro de las exigencias del testimonio de una interrelacionalidad, según la Alianza, y de las prerrogativas de la Palabra por ser cumplida y realizada en plenitud. En ello se estructuró el primer capítulo.

Ahora bien, en el testimonio del cristianismo, aquella Palabra se realizó en una carne, la de Jesús. Allí tomó su consistencia, realizó lo que exigía en términos de

---

<sup>1</sup> “El Antiguo Testamento es y sigue siendo la introducción teológica y, por eso mismo, epistemológica, a la comprensión del Nuevo”, Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 31. Para una mirada más amplia del asunto concerniente a la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, a la luz del misterio pascual (que no anula lo acontecido en el Antiguo Testamento): Ferrara, “Hans Urs von Balthasar exégeta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación”, 340-344.

interrelacionalidad y cumplió su intención: ser concreta en la carne. En la carne de Jesús, la Palabra ya no es dirigida a *alguien*, como sucedió en la tematización profética, sino que *alguien* se hace su fontalidad. Surge, entonces, la cuestión de la manera en que Jesús “condensa” y “abrevia” en su vivir, a Dios. El recurso al Evangelio de San Juan (Jn 1, 14), y a San Pablo (1 Co, 1, 17-18), hizo ápice de la definición de la manera de la revelación en Jesús y el cómo él se sitúa como la fontalidad de la Palabra de Dios. Este punto es central en la presente investigación, pero no podía ser comprendido sino dentro del proceso de la Escritura y en el marco epistemológico del A.T. Jesús toma el lugar de Dios decidiendo realizar cuanto llega a su existencia en la estructura del testimonio. Esto que sucede en el testimonio es la manera de la revelación: Dios es condescendencia, es dador de vida y es vaciamiento de sí. Jesús decide realizar este testimonio, incluso hasta el límite de su vida. Los testimonios de las primeras comunidades recogen esta comprensión de la carnalidad de Jesús y desarrollan la confesión de fe. En este sentido, en el N.T., también se da el testimonio de la carne. Cabe acotar que esta realización de Dios en Jesús no solo resalta la capacidad humana de abreviar la totalidad, sino también, la posibilidad de ser, en el caso de Jesús, la divinidad kenótica que no anula su humanidad, sino que realiza el ser de la Palabra en la carne y el ser de la Palabra según las Escrituras. La manera de la revelación es el condescender y, además, se torna en un lenguaje paradójico exigente: El ser de Dios se muestra en la locura de la cruz (*Logos sarx-Logos tou Staurou*). Para el trato de este segundo capítulo, fue necesario recurrir a unas herramientas exegéticas, que permitieran el acceso al testimonio de la carne.

La segunda parte versó sobre el perfil de una visión evolucionista y neurocientífica, cuyo propósito fue permitir vislumbrar el posible aporte a la comprensión de la carne. (Esta parte tuvo un solo capítulo, el tercero). Allí, se comenzó con la formulación de una breve historia de la investigación en el cerebro y con la proposición de algunas claves aportadas por la biología evolutiva. Luego, se dio paso a una explicación monista del sistema nervioso central (que más adelante se hizo monista-relativo), y a una exposición acerca de las redes neuronales y su vinculación con las emociones, sentimientos, imágenes mentales y decisiones (la interpretación de los datos tomados de la neurociencia, respaldaron la idea de que el ser humano es un proyecto en transformación constante). En esta parte segunda fue importante ahondar: en la noción

de circuitos neuronales-conectoma; en cómo la evolución del sistema nervioso consistió en la introyección de la motricidad; en cómo en el dinamismo de representaciones corporales-imágenes mentales, sucedía un fenómeno digno de apreciación, esto es, la anticipación como medio de homeóstasis. Estrictamente, la imagen mental adquiere un estatuto de articulación puesto que realiza la sincronización del movimiento y del tiempo, y conduce cuanto anuncia a la realización por la decisión. Así, se pudo explicar la transformación de las redes neuronales.

De lo anterior salió como riqueza (formulada después, en la tercera parte), que, la materia en evolución (en el caso del sistema nervioso central) tiene la posibilidad, en sus propias fuerzas y autonomía (por *mediación* de la experiencia dada al ser humano como *proyecto*), de hacer presente a Dios en el mundo: se halló que esta fuerza de la que se habla aquí, no contradice la kénosis de Dios ni su modo de revelación, pues la misma sensibilidad (carne) que puede experimentar y realizar la presencia de Dios es el mundo, lo es en cuanto que ella es fuente de la Palabra de Dios. Esto supone que la discusión no se centra en los problemas metafísicos de la necesidad o no necesidad de Dios, puesto que lo que aquí se ha ido proponiendo es la comprensión de un Dios constituido mediante aquello que se da al testimonio y por la dinamicidad del sistema nervioso (que mueve al organismo vivo humano a optar).

Una vez propuesta la dirección de la neurociencia y establecidos los límites, se dio paso a la tercera parte (la tercera parte contiene dos capítulos: cuarto y quinto). En el cuarto capítulo, se buscó transparentar el método del discurso a fin de situar la integración de la carne, y, la articulación entre la teología en clave de carne y una visión neurocientífica evolutiva. Este movimiento incluyó el retomar cuanto se había logrado en la primera y segunda parte. ¿Qué relación hay entre el testimonio teológico de la carne y la visión neurocientífica? El desarrollo del capítulo cuarto se llevó a cabo buscando la comprensión de este asunto. La carne se hizo la comprensión hermenéutica fundamental y fundante. Se siguió una estrategia para la articulación: la proposición de los conceptos que fueron apareciendo en el trato teológico de la carne y en la visión neurocientífica. Estos fueron, el *ser como proyecto*, la relationalidad, sensibilidad y experiencia, entre otros. Con la mediación de estos conceptos se buscaba evitar los

reduccionismos entre neurociencia y teología; y, hacer un encuentro reflexivo entre ambos campos y lenguajes.

Por último, en el capítulo quinto de la tercera parte, se formalizó cuanto se llevaba diciendo en los capítulos precedentes, principalmente en el cuarto. La articulación entre teología y visión neurocientífica no podía dejar lo específico de la teología sin afectación, pues articular es, también, generar una nueva comprensión. De esta manera, de la articulación se dio el paso a la reflexión sobre la especificidad interna de la teología (epistemología, fuentes, método, objeto). La pregunta que permitió el trabajo fue, la comprensión de la carne (testimonio teológico de la carne), ¿cómo queda enriquecida por la visión neurocientífica, de tal manera que permita pensar la especificidad interna de la teología? Así que, la labor consistió en pensar la especificidad con relación a las racionalidades especializadas de la teología, la racionalidad epistemológica que surgía a propósito de la investigación, el método y la manera de no seguir hablando de objeto de la teología. Se hizo central la ubicación de la disposición del discurso y cómo el discurso adquiriría estatuto a partir de un referente. En el caso presente, de la carne como fontalidad y mediación. Así se expresaba el cómo de la carne como fuente primera y constitutiva de la teología. Ya para finalizar, se propusieron, grosso modo, unas tareas que, en el ámbito específico de la teología, y con relación al estatuto epistemológico, se podrían llevar a cabo. La propuesta derivó en un quehacer teológico que parte siempre de la carne como fontalidad y mediación. Así, el saber y el vivir quedarían integrados.

Muchas cuestiones teológicas se disputaron en la investigación, por ello se hizo pertinente revisar, constantemente, el punto de partida y la perspectiva del organismo vivo llamado humano a fin de otorgar concreción al indagar; además, volver sobre el desarrollo de la carne en el testimonio del A.T., y en la realización y plenitud del N.T., de esa forma, se lograba que la manera de la revelación cruzara todo el discurso y su disposición. Junto a ello, el pensar constantemente la función de la carne como fuente y mediación a fin de obtener la integración y articulación del testimonio teológico con la visión neurocientífica. Se fue dando paso a la presentación de la especificidad, y, sobre todo, a la implicación de la carne tomada en serio con relación a la teología. Ello dejó ver la necesidad de un giro en la comprensión puesto que, sin aquel giro, muchos de los

asuntos teológicos se hacían espinosos y no admitían una ampliación del horizonte. Dicho giro fue pasar de ver la carne como un lugar preferencial de un Dios que opta por habitarla, o como un efecto instrumental de la comunicabilidad de Dios, a comprenderla como la realidad sensible y mundanal que *goza en sí misma* del carácter fundamental de ser fuente primera y constitutiva de la Palabra de Dios, y, por tanto, del discurrir teológico. Y lo es así, en su disposición lograda por el trabajo creativo de la evolución, la cual no se opone a una total kénosis de Dios.

## **PRIMERA PARTE: EL TESTIMONIO TEOLÓGICO CRISTIANO FUNDAMENTAL: LA CARNE VULNERABLE *LOGOS SARX-LOGOS TOU STAUROU***

Objetivo 1: Sistematizar<sup>2</sup> la fuente desde donde la Sagrada Escritura y la Tradición se constituyen: la carne (*Logos sarx-Logos tou Staurou*). Esto presupone la opción por una clave hermenéutica (la perspectiva del organismo vivo), un marco epistemológico para comprender el *Logos sarx-Logos tou Staurou* del Nuevo Testamento (los dinamismos de *bāsār* en el Antiguo Testamento), la asunción de una clave interpretativa para el Nuevo Testamento (la persona de Jesús en San Ireneo y en los numerales 2, 4 y 9 de la Constitución dogmática *Dei Verbum*), y, el estudio de Jn 1, 14 y 1Co 1, 17-18.

Pregunta 1: ¿De qué manera la Sagrada Escritura, específicamente, Jn 1, 14; 1 Cor 1, 17-18, (la evocación de Fil 2, 5-8), y, la Tradición, de manera concreta en Ireneo de Lyon y los numerales 2, 4 y 9 de la *Dei Verbum* del *Concilio Vaticano II*, dan testimonio de la carne vulnerable en su unidad *Logos Sarx-Logos tou Staurou*, como fuente primera y constitutiva de la teología?

Justificación: Con esta pregunta se quiere poner a consideración la carne como fuente de un posible conocimiento y del tener una experiencia de Dios; pero una carne “abreviada” y “capitulada”<sup>3</sup>, en el *Logos sarx-Logos tou Staurou*. Se notó que, si la carne se situaba como la posibilidad concreta de dicha experiencia, ello suponía que también era central en el acto de vivir. Por esto se hizo pertinente su relación con la comprensión (entendida como acto vital). Así, se procedió a proponer que la carne es la

---

<sup>2</sup> Se comprende *sistematizar* en tanto referida a la comprensión, por ende, a la hermenéutica. “La finalidad de la sistematización no es la de aumentar la certeza, sino la de promover la comprensión”: Esta afirmación se entiende en el contexto de una razón iluminada por la fe, Lonergan, *Método en teología*, 324. Pero esta comprensión se hace acto vital en la manera como la entiende G. Gadamer, siguiendo a Heidegger: Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 12, en el prólogo a la segunda edición.

<sup>3</sup> “Abreviado” es temático en Orígenes, y “re-capitulación”, en San Ireneo. La diferencia es que allí lo aplican directamente al Logos-Verbo. Aquí se habla de la carne. *Logos abreviado* es constante en la patrística, principalmente en Orígenes y Gregorio Nacianceno. La raíz veterotestamentaria es Is 10, 23 y, en el Nuevo Testamento, es retomada por Pablo, en Rm 9, 28. Se usa este término en la exhortación de Benedicto XVI, *Verbum Domini*, n. 12. Para un estudio del uso en la exhortación: García, “Verbum Abreviatum”, 31-72. Por otra parte, K. Rahner en el horizonte de la unidad entre la encarnación y la muerte en cruz, y hablando acerca del sentido de la evolución, retoma la idea de orígenes del verbo abreviado, Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 267. La abreviación también es trabajada en: Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 74.

*situación hermenéutica* por excelencia de la teología. Ello significa que en la carne misma es donde se generan los jalones de dicha posibilidad, puesto que,

si la *Palabra* (de Dios) se ha hecho carne, entonces en esta «carne», en esta existencia finita y vana, debe estar presente, a pesar de cualquier imposibilidad aparente, todo lo que en ella ha de expresarse. Todo esto ha de sacarse de esta carne. “No pueden quedar en ella contenidos supratemporales, como tampoco contenidos temporales extraños — resonancias eventuales en relación a esta existencia—, de lo contrario todo sería, como mucho, una fracción de la Palabra divina que se ha hecho carne<sup>4</sup>.

Pasos por seguir: esta parte será tratada en tres momentos. Habrá un preámbulo con el esbozo hermenéutico, y dos capítulos. El preámbulo estudiará la carne como acto hermenéutico fundamental de la teología cristiana. Allí se instaurará la visión de la carne como experiencia de transformación sucedida en un organismo vivo concreto. Los dos capítulos que siguen se centrarán en aquellos jalonazos propios de la carne. Aquí se les llamará mociones o dinamismos (*kinoumenoi*), propios de la carne que permiten un posible conocer y tener experiencia de Dios. Por su parte, el primer capítulo versará sobre las nociones de *bāsār* (בָּשָׂר), según la visión antropológica en el entorno bíblico del Antiguo Testamento; en cuanto al segundo capítulo, se estudiará la carne como fuente de la teología en: a) Jn 1, 14; y, 1 Cor 1, 17-18.

---

<sup>4</sup> Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 7, 119.



# 1. PREÁMBULO HERMENÉUTICO: LA CARNE COMO EXPERIENCIA DE TRANSFORMACIÓN

## 1.1 Introducción

Se hace aquí la siguiente opción hermenéutica: La carne (*Logos sarx-Logos tou Staurou*), es “la situación hermenéutica propia de la teología”<sup>5</sup>. Para Claude Geffré, dicha situación se esclarece en la indagación por lo propio del acto del comprender teológico<sup>6</sup>, y será enmarcada, en el presente escrito, en lo que Gadamer entiende por comprensión en general y por hermenéutica:

Comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamental móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo<sup>7</sup>.

Por su parte, para Geffré, la hermenéutica está ligada al testimonio de la fe y a la interpretación del texto bíblico: El estatuto hermenéutico de la teología cristiana se explica en tanto texto, no se trata de un texto solo como la fijación por escrito de un discurso. Se concibe el texto como un acto interpretativo. Esto amplifica la definición de texto, “el objeto de la teología no es ni un habla originaria, llena de sentido, de la que el texto no sería más que el eco, ni un acontecimiento histórico en su facticidad; es un

---

<sup>5</sup> Esta categoría es usada por Claude Geffré citando a Gadamer para quien la «situación hermenéutica» es la dependencia entre interpretación y práctica. Expresa C. Geffré, “pues bien, digamos que antes de zanjar desde un punto de vista teórico la cuestión: estructuralismo o hermenéutica, hay que pensar en la *situación hermenéutica* propia de la teología cristiana”, Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, 68. Ahora bien, entre el texto como interpretación y el testimonio de la carne hay una relación intrínseca y estructural: la carne es acto hermenéutico fundante. Por esto tiene la habilidad de darse como textualidad. “Structuralisme ou herméneutique, il faut s’aviser de la *situación herméneutique* propre à la théologie chrétienne”, Idem, *Le christianisme au risque de l’interprétation*, 64.

<sup>6</sup> “Reproduzco con sumo gusto unas palabras recientes de Gadamer: «No hay teoría hermenéutica que no sea dependiente de la práctica hermenéutica». Es esta dependencia la que constituye lo que él llama la «situación hermenéutica». Pues bien, digamos que antes de zanjar desde un punto de vista teórico la cuestión: estructuralismo o hermenéutica, hay que pensar en la *situación hermenéutica* propia de la teología cristiana”, Idem, *El cristianismo ante el riesgo*, 67-68. Junto a lo anterior, se anticipa aquí que la palabra acto se comprenderá en el sentido de una permanencia propia del ser humano. A medida que se va avanzando, se verá que acto tiene relación con la situación hermenéutica original de la teología cristiana, por lo que se hablará de acto de comprender: hay una posición original del ser humano en cuanto ser inscrito en un ámbito propio, el de su ser un sistema viviente. Quizás esta noción halle algún parangón con el uso de acto como filosofía primera en: González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, 80-84, donde acto es comprendido como la actualización del ser. Sin embargo, se privilegia la perspectiva de corte biológica para el asunto del acto, es decir, aquella permanencia propia de los sistemas vivientes.

<sup>7</sup> Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos*, 12. *Prólogo a la segunda edición*.

texto como acto de interpretación histórico y como nueva estructuración del mundo”<sup>8</sup>. Sin embargo, se notará aquí que la fe presupone un *quien* concreto que será referido aquí como carne, y la carne es hermenéutica fundante que se da como textualidad.

Siguiendo el esquema de Geffré, la teología se ha desplazado desde la región del “saber constituido a [*constitué* à] la teología como interpretación plural, o también el paso de la teología dogmática a la teología como hermenéutica”<sup>9</sup>. De esta manera, la teología fundamental que tiende a la sistemática no consiste en un conjunto de fórmulas y doctrinas, sino en la actualidad de la conciencia creyente. La misma revelación no se concibe como la entrega de unos saberes eternos al ser humano, sino como un proceso histórico: “La palabra de Dios no se identifica ni con la letra de la Escritura ni con la letra de los enunciados dogmáticos [...] no es la comunicación desde lo alto de un saber que se ha fijado de una vez por todas [...] la fe, en su aspecto cognitivo, es siempre un conocimiento interpretativo”<sup>10</sup>.

Los mismos lugares de la teología quedan replanteados: La Escritura y la Tradición pasan de ser autoridades a ser «objetos textuales»<sup>11</sup>. La Escritura consiste en “un *testimonio* que remite a acontecimientos históricos”<sup>12</sup>; y la Tradición, en la continuidad

---

<sup>8</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 61. “L’objet de la théologie n’est ni une parole originaire, pleine de sens, dont le text ne serait que l’écho, ni un événement historique dans sa facticité; c’est un texte comme acte d’interprétation historique et comme nouvelle structuration du monde”: Geffré, *Le christianisme au risque*, 57.

<sup>9</sup> Idem, *El cristianismo ante el riesgo*, 27. “Le passage de la théologie comme savoir constitué à la théologie comme interprétation plurielle ou encore le passage de la théologie dogmatique à la théologie comme herméneutique”, Idem, *Le christianisme au risque*, 19.

<sup>10</sup> Idem, *El cristianismo ante el riesgo*, 27: “La Parole de Dieu ne s’identifie ni à la lettre de l’Écriture, ni à la lettre des énoncés dogmatiques [...] N’est pas la communication à partir d’en haut d’un savoir fixé une fois pour toutes [...] La foi, selon son aspect cognitif, est toujours une connaissance interprétative marquée par les conditions historiques d’une époque”, Idem, *Le christianisme au risque*, 20. La importancia de la hermenéutica crítica, en el ámbito católico, se desarrolló con fuerza en E. Schillebeeckx: señala la necesidad una hermenéutica crítica puesto que la lectura cristiana es ya una interpretación sobre una interpretación, es decir, sobre una experiencia de fe que ha sido testimoniada y fijada por escrito. Estas ideas son recreadas en sus obras: Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 41-62, y, 323-365; Idem, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, 25-64, y, 159-238.

<sup>11</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 32.

<sup>12</sup> “Cuando se trata de la Escritura no se la considera, ante todo, como un *dato*, en el sentido de un contenido de verdad que basta con apropiarse. Es un *testimonio* que remite a acontecimientos históricos. Se trata, por tanto, de una determinada interpretación creyente, irremediamente histórica, es decir, relativa”, *Ibid.*, 32-33. “Quand il s’agit de l’Écriture, on ne la considère pas d’abord comme un *donné* au sens d’un contenu de vérité qu’il suffit de s’approprier. C’est un *témoignage* qui renvoie à des événements historiques. Il s’agit donc d’une certaine interprétation croyante, irrémédiablement historique, c’est-à-dire relative, Idem, *Le christianisme au risque*, 25.

en la recepción interpretativa de la comunidad<sup>13</sup>. Esta situación exige que aquella carne que realiza el acto de comprender sea, en su propio dinamismo, la fuente de dicho testimonio y, por ende, el ámbito de la Palabra de Dios. Así, “no pueden quedar en ella contenidos supratemporales, como tampoco contenidos temporales extraños”<sup>14</sup>. Pero también plantea el desafío de una Palabra que sea de Dios, pues si la carne se hace su ámbito, pareciera ser más palabra del ser humano. Esto plantea la exigencia de una carne capaz de conservar el genitivo «de Dios».

Llegar a la «situación hermenéutica propia de la teología» implica un esfuerzo por cambiar la mirada sobre el acto de teologizar; exige que quien investiga se las vea con lo específico de la inteligencia del creer. “El *intellectus fidei* puede asimilarse a un «entender hermenéutico», es decir, un fundamento distinto de un simple acto de conocimiento, un modo de ser en que la comprensión del pasado es inseparable de sí mismo”<sup>15</sup>. No se trata ya de la reducción del objeto al sujeto, ni de un saber especulativo que se desprenda de principios metafísicos acríticos, sino de un entender (*verstehen*) que presuponga “siempre, en primer lugar, un debate de orden epistemológico. La teología debe poner en acción todos sus medios para conseguir una mejor inteligencia del creer cristiano”<sup>16</sup>. Se trata de ofrecer una teología que no se ancle en la precomprensión autoritativa de la Palabra de Dios, sino que busque, a modo como lo hizo Pannenberg, “reaccionar contra el sobrenaturalismo de las teologías de la palabra para enraizar la credibilidad del mensaje cristiano en sus acontecimientos fundadores”<sup>17</sup>. Cabría aquí la pregunta por ¿cuáles son estos acontecimientos fundadores y cómo se accede a ellos?

---

<sup>13</sup> “Es la lectura la que produce significaciones diversas. Pero el teólogo recibe el texto de una comunidad, de la Iglesia. Y, como esta comunidad está en relación de continuidad con la comunidad primitiva que produjo dicho texto, el teólogo no puede hacerle decir cualquier cosa. Es esta continuidad la que constituye la condición de posibilidad de la tradición. Por eso la lectura creyente de la Escritura es siempre hermenéutica”, Idem, *El cristianismo ante el riesgo*, 32-33. “C’est la lecture qui produit des significations diverses. Mais le théologien reçoit le texte d’une communauté, l’Église. Et c’est parce que cette communauté est en continuité avec la communauté primitive qui a produit ce texte qu’il ne peut pas lui faire dire n’importe quoi. C’est cette continuité qui est la condition de possibilité de la tradition. Ainsi, la lecture croyante de l’Écriture est toujours herméneutique”, Idem, *Le christianisme au risque*, 25.

<sup>14</sup> Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 7, 119.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 35. Cita en el pie de página: “nos referimos, evidentemente, al *verstehen* de Heidegger, para quien el «entender» no es un acto del conocimiento noético, sino un existencial [cf. *Sein und Zeit*, § 31; trad. Castellana: *El ser y el tiempo* (México 1951), trad. De J- Gaos]”.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 36.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 32.

De esta manera, el interés por la originalidad hermenéutica de la teología cristiana, lleva a quien investiga a convertirse de sus propios saberes adquiridos y sistematizados previamente a modo de catecismo<sup>18</sup>, y realizar la búsqueda a partir de la manifestación del problema mismo. La investigación se torna en un indagar constante por dichos «acontecimientos fundadores» (*qué*), y por el método (*cómo*). Este *qué* y *cómo* son oportunos a la hora de trabajar la parte de la integración y articulación entre testimonio teológico de la carne y visión neurocientífica. Así pues, la primera tarea consistirá en despejar el *cómo* de la investigación y afinar el *qué* de la misma. Pero no se trata solo de esbozar unos lineamientos metódicos y de determinar la materialidad de la investigación, sino, de dejar que la constitución propia de la teología lleve a quien indaga en ella a una situación diferente donde todo su ser se vea comprometido. Para decirlo radicalmente con Heidegger, todo el andamiaje teológico conlleva dentro de sí una predisposición precristiana, propia de la estructura existencial del *dasein*, y por este motivo, la teología en su esfuerzo por aclarar su comprensión propia, se esmera en volver a este horizonte precristiano para autocomprenderse de manera más óptima: “Todos los conceptos teológicos fundamentales tienen dentro de sí de manera necesaria esa comprensión del ser que el *Dasein* humano tiene de por sí desde el momento en que existe en general”<sup>19</sup>.

Es aquí cuando además de indagar lo metódico, se hace crucial perfilar aquello que comprende el indagar. En el campo teológico, la estructura de la teología se desvela a partir de una realidad previa: la del modo en que se muestra el existir del *dasein* humano. Pero, para evitar que la teología se subsuma de manera unilateral en una antropología, se habla del “*tránsito* específico de la existencia en el que la existencia precristiana y la cristiana están unidas de manera propia”<sup>20</sup>. Dicho tránsito no consiste en una dualidad de existencias, sino en la capacidad humana de transformación y de integración constantes en su propio devenir, a decir mejor, en su ser carne. No se trata de la estructura del *dasein* humano por un lado y, de la existencia cristianamente

---

<sup>18</sup> Lonergan, *Método en teología*, 130. 156. 308, y, 326: La conversión es existencial y afecta las operaciones humanas (p. 130); afecta la interpretación, y, se realiza por el análisis del propio juicio sobre la hermenéutica (p. 156); ante la Sagrada Escritura incita al cambio en la mirada sobre lo religioso, lo moral e intelectual (p. 308); y, es lo fundamental de la explicitación del método (p. 326),

<sup>19</sup> Heidegger, “Fenomenología y teología.” 63.

<sup>20</sup> En cita a pie de página, Heidegger dice: “todos los conceptos teológicos de la existencia centrados en la fe se refieren a un *tránsito* específico de la existencia en el que la existencia precristiana y la cristiana están unidas de manera propia. Este motivo de tránsito motiva la característica pluridimensionalidad del concepto teológico, asunto en el que aquí no nos adentramos”, *Ibíd.*

definida, por otro lado. El *dasein* humano, en esta perspectiva, consiste en el ir y venir sobre su propia modalidad de ser, sus manifestaciones y representaciones, y sus visiones articuladas del mundo, a fin de traslucirse y lograr integración de sí y articulación del saber. Pero en este punto es donde la investigación se torna crucial: cuando el *dasein* humano se descubre carnalidad.

La presente investigación toma por opción hermenéutica que lo concreto del *dasein* es la carne. Así, la carne será asumida como el lugar del tránsito y de la transformación. Es en ella donde se manifiesta el nuevo modo de vivir, como lo advierte San Ireneo de Lyon: la carne es el lugar donde puede darse la muerte o la vida; donde el «hombre viejo» evocado por San Pablo puede transformarse en «hombre nuevo». Para el obispo de Lyon, en la interpretación del Nuevo Testamento se presenta el problema de la carne pecadora y de la carne como lugar de Dios; también del hombre viejo y del hombre nuevo. Este Padre de la Iglesia resuelve el asunto hablando de la capacidad que tiene la carne de transformarse, motivo por el cual es posible que el hombre viejo sea un hombre nuevo<sup>21</sup>. El ser-ahí es propiamente ser carne; ser carne como transformación. Aquí, el discurso ha dado el paso del *dasein* humano (Heidegger), a la concreción que es la carne (San Ireneo).

Así que, como queda esbozado en esta Introducción, la presente parte de la investigación se dedicará al trato recíproco del *cómo* (método) y del *qué* (contenido). Sin embargo, cabe acotar desde ya que, al converger el asunto en la carne, se convierte ella en la directriz del *investigar* (el cómo) y en el ámbito de la *investigación* (el qué). De antemano se tiene que es en sus condiciones donde se inscribe el presente estudio. La carne se quiere posicionar como la «experiencia hermenéutica original» de la

---

<sup>21</sup> “Quemadmodum enim corruptelae est capax caro, sit et incorruptelae. Et quemadmodum mortis, sic et vita (V, 12, 3) [...] fructus autem operis spiritus, est carnis salus [...] in eo quod diceret, *spoliantes vos veterem hominem cum operibus eius*; sed spoliationem pristinae nostrae conversationis manifestavit [...] Agnitio enim Dei renovat hominem (V, 12, 4)”, Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinqué adversus haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuto collata*, 349-353. (En adelante se citarán las siglas latinas *Adversus Haereses* (AH), el número del libro en latín (V), el capítulo del libro (12), y el numeral o sección (3-4): AH, V, 12, 3-4. Si se usa otra edición del texto, se indicará también citando el título del mismo). El contexto de la cita anterior se da en el desarrollo del tema de la resurrección de la carne: “Así como la carne es capaz de corrupción, también es capaz de incorrupción. Así también es capaz de la muerte y de la vida (V, 12, 3) [...] La salud de la carne es fruto y obra del espíritu [...] no pronunció (el apóstol) condena sobre la carne al decir «despojándose del hombre viejo», sino que dejáramos aquel viejo modo de vida para que se manifestara nuestra conversión [...] el conocimiento de Dios rejuvenece al hombre (V, 12, 4)”. Traducción personal.

teología cristiana. Esta experiencia es el reconocerse, de manera especial, como ser capaz de transformación<sup>22</sup>.

## 1.2 Diseño metódico: La perspectiva del organismo vivo llamado humano

### 1.2.1 *La experiencia hermenéutica fundante: La carne*

“La teología cristiana es irreductible a cualquier otra experiencia hermenéutica. Quiere ser la teoría de una experiencia absolutamente original. ¿Cómo caracterizar esta experiencia hermenéutica original?”<sup>23</sup>. Con esta cita se aborda el problema fundamental de esta primera parte. Con la anterior pregunta se tejen varias cuestiones, por ejemplo: ¿Qué tiene de específico, en su experiencia, la teología cristiana, que se resiste a ser reducida a cualquier otra hermenéutica? ¿Por qué otra hermenéutica descuidaría su originalidad? ¿Qué relación guarda una hermenéutica general con las regionales como son la teológica y la bíblica?<sup>24</sup> Ante estos interrogantes, se postula la comprensión teológica de la carne como posibilidad del ser de aquella «experiencia hermenéutica original» que se resiste a ser reducida en la teología cristiana.

Si dicha «experiencia hermenéutica original» exige la correlación entre una estructura del existir en sentido precristiano (ontología) y una estructura cristiana del existir

---

<sup>22</sup> Mirando hacia lo que se desarrollará más adelante (relación testimonio teológico y neurociencia), es conveniente decir aquí que la experiencia de la transformación deviene en experiencia de la carne, (esto implica tomar el sendero de una concepción de experiencia de la vida ordinaria, cotidiana). La vía asumida por la presente investigación se distancia radicalmente de algunos trabajos sobre el fenómeno mente-religión para los que también es importante la noción experiencia (experiencia religiosa en el sentido usado por W. James y Schleiermacher, como experiencias sobrenaturales). Allí es tomada para indicar por qué en la experiencia de los milagros, posesiones y demás, la religión popular no cede a los reduccionismos fisicalistas de la ciencia. Con ello, sus postulados parten del análisis de experiencias extraordinarias. Así por ejemplo en, Wiebe, “Religious experience, cognitive science, and the future of religion”, 510-513. La crítica a estas concepciones es el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural; la experiencia extraordinaria y la experiencia cotidiana. Por eso, aunque tienen razón en que toda experiencia de Dios debe envolver los procesos mentales (p.514), el problema está en el horizonte que asumen de separación entre experiencia y experiencia religiosa como algo sobrenatural.

<sup>23</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 67. “La théologie chrétienne est en effet irréductible à toute autre expérience herméneutique. Elle veut être la théorie d’une expérience absolument originale. Comment caractériser cette expérience herméneutique originale?”. Idem, *Le christianisme au risque*, 63.

<sup>24</sup> La relación de una hermenéutica regional como la bíblica, dentro del proceso general de la hermenéutica, es un problema que aparece entre quienes investigan en Biblia. Así, recientemente, la tesis de: Torres, “El mandamiento y los mandamientos. Estudio crítico de la redacción de Mc 10, 17-22 y 12, 28-34”, 27.

(teología), dicha experiencia recae siempre sobre quien es capaz de realizarla: el *dasein* humano<sup>25</sup>. Pero dado que es en este *dasein* donde se revela una especialidad, la posibilidad del tránsito entre ontología y teología, se hace oportuno revisar cuál es aquella condición que hace posible tal cosa. Para Heidegger seguirá siendo el *dasein*; pero, en la presente investigación se pone de manifiesto la carne como aquella realidad fundante que tiene la capacidad de la transformación. Puede experimentar la mortalidad o vivificarse como obra de lo que acontece en su propio dinamismo, el espíritu; tiene la habilidad de dejar de vivir según el modo viejo y llegar a ser un nuevo modo de vida. Así fue como quedó propuesto con la cita del *Adversus Haereses*, V, 12, 3-4. La manera de llegar a dicha «experiencia hermenéutica original» es por la carne y sus propios dinanismos o mociones (*kinoumenoi*)<sup>26</sup>.

¿Por qué razón es por la carne y sus dinanismos? Porque ella es posibilidad de transformación. Pero este motivo se torna crítico cuando la carne es posibilidad de renovarse para vivir o capacidad de ser sometida para la muerte. Así pues, solo en la carne se advierten las estructuras del ser y de la fe. Pero no siempre se trata de vida. Hay maquinarias que disponen la carne para la muerte. En este sentido, ella es quien es asediada por distintos flancos para ser dominada y comercializada bajo el yugo de diversos constructos y maquinarias de opresión:

El giro que va de las seculares elaboraciones metafísicas del ser y de los universales a la pregunta por el sentido del ser en mundanidad, historicidad y temporalidad lo advierten tan solo aquellos a quienes duele en su carne y en su piel el esquema dualista gravemente opresor que generó la distinción entre ideas subsistentes y sombras de la caverna; entre deber ser y ser; entre arquetipo pensado y realización histórica; entre esencia y existencia; entre sustancias y accidentes; entre naturaleza y género; entre trascendentalidad y categorialidad; entre metarrelato englobante y relatos de fragmento<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Aquí se ha llevado a cabo una reinterpretación de aquella «experiencia hermenéutica original» (Cl. Geffré), junto con la postura defendida por Heidegger, de una ontología como estructura precristiana y la teología como estructura cristiana del existir. C. Geffré habla de una situación hermenéutica cristiana que no se deja reducir a otra hermenéutica, Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 67-68; por su parte, Heidegger habla de la función ontológica frente a la teología, Heidegger, “Fenomenología y teología”, 64-65.

<sup>26</sup> *Kinoumenoi* es una palabra usada por San Clemente de Alejandría para referirse a la capacidad natural que tuvieron quienes no conocieron a Cristo, para hablar de manera inspirada: “Los griegos hablaron bajo una moción (*kinoumenoi*)”: Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, 59. Cita a “Clemente de Alejandría, *Stromatas* VI, 7, 55, 4”. De Alejandría, Clemente, *Stromata VI-VIII. Fuentes patrísticas 17*, VI, 7, 55, 4.

<sup>27</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, 24. El autor propone esta cita dentro del estudio del giro que supone la nueva hermenéutica frente al historicismo dogmático. La nueva hermenéutica se ofrece como una necesidad de liberación de la y piel que sufre opresión y que busca nuevos sentidos.

Por eso, solo en ella se puede ejercer juicio. La carne que padece busca liberarse de los mecanismos reduccionistas y abrirse a nuevos sentidos. Ello se debe a que en ella es donde se da la transformación.

Así, la ontología general que compete al *dasein* humano se hace experiencia concreta. No se trata solamente del estar-ahí/ser-ahí, sino de poner de manifiesto el modo de ser-ahí, *modus essendi* (*éthos*), que se desenvuelve en necesidades urgentes tales como la búsqueda de vida. Así se perfila que no es una ontología que recurre a una fenomenología para parecer neutral en sus descripciones, sino que se trata de una ontología que se revela de antemano con una intencionalidad: la liberación de la carne de los sistemas que la conducen a la muerte y al aniquilamiento del horizonte de sentido. Por esta razón, la carne, además de ser fundamento, se comienza a dejar ver como resistencia a los esquemas de aniquilación, y, por ende, como posibilidad de un nuevo ser y de un nuevo mundo incluso ante el riesgo de su desaparición sobre el mundo. Se trata de una carne que vincula en sí misma el sentido de ser, pero uno tan fundamental u original que es capaz de quitarle la última palabra a la muerte; aunque esto último parezca un revelarse de la carne (*Logos sarx*) bajo la locura (*Logos tou Staurou*) de un ser no paradigmático<sup>28</sup>.

En esta direccionalidad es cuando aquella «experiencia hermenéutica original» escapa a las redes de un cristianismo abstracto, para devenir en una cristianidad o experiencia no dualista de ser cristiano, y más aún, quiere converger en una cristianía u horizonte nuevo de la libertad en la carne<sup>29</sup>. Es así como es posible hallar una unidad entre los

---

<sup>28</sup> La carne como *Logos sarx-Logos tou Staurou* carne se desarrollará en el segundo capítulo de la presente parte. De momento de deja enunciada a modo de prolepsis narrativa ya que este modo de figurarse de la carne le compete a lo específico del método que se ha asumido aquí.

<sup>29</sup> Heidegger, “Fenomenología y teología”, 54-56. Heidegger habla de cristianismo y de «cristianidad». Ve la noción de cristianismo sin mayor sospecha, como “suceso histórico atestiguado por la historia de la religión y del espíritu y todavía visible actualmente” (p. 54), y la cristianidad como el ser del *dasein* humano cristiano: “la fe constituye también el acontecimiento cristiano, esto es, constituye el modo de existencia que determina la cristianidad como un destino específico del Dasein fáctico. *La fe es un existir —que comprende creyendo— en la historia que se revela o acontece con el crucificado*” (p. 56). Sin embargo, el término cristianismo ha adquirido connotaciones peyorativas cercanas a cristiandad. La cristiandad se relaciona con “un orden político fijo y determinado”, como en el caso del ideal medieval de Iglesia; por su parte, cristianismo se refiere a “la aceptación de una serie determinada de normas”, así en: Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida: Raimon Panikkar*, 236-239; Raimon Panikkar y Olegario González de Cardedal hablan de «cristianía», para Panikkar brota de un «principio crístico» que lleva al ser humano a una nueva dimensión de su ser. “La experiencia de la



seres humanos de distintas épocas y el acontecimiento central de la teología cristiana. Sin esta derivación existencial de una carne que es capaz de nutrirse de un sentido nuevo (cristianidad) hacia la exploración de un nuevo modo de ser (cristianía) en el mundo y en el fondo de la realidad, no hay posibilidad de hablar de un *dasein* humano que es lugar del tránsito entre ontología general y teología. De la misma manera es que la carnalidad, cuya capacidad de transformación se pone de manifiesto en el límite de sí misma, puede ser la realidad que inaugura un ser humano y un mundo nuevos<sup>30</sup>.

### 1.2.2 *Ontología y teología: Carne como transformación*

En este momento es conveniente ahondar en la relación entre la ontología y la teología y cómo a ambas les compete ser hermeneutizadas. Pero esto se llevará a cabo sin descuidar otra tarea necesaria: explicitar lo que supone, metódicamente hablando, la carne como lugar del tránsito del *dasein* en sentido general y el vivir cristiano que palpa nuevos horizontes de ser (cristianía). Es relevante esto para determinar que el rol de la

---

madurez cristiana que quiere transmitir el concepto de cristianía surge como una nueva esperanza: el encuentro con Cristo en el centro de uno mismo, en el centro de la comunidad humana y en el centro de la realidad” (Ibíd., 239); Para González de Cardedal, y en esto marca la diferencia con la concepción en Panikkar, cristianía se vincula más con una vivencia del sujeto creyente a través de la Iglesia y de sus mediaciones. Si se dice que hay un pasar del cristianismo hacia una cristianidad y converger en la cristianía, se tomará cristianía en el sentido usado por Panikkar y no por González de Cardedal (Ibíd).

<sup>30</sup> Quizás esta noción de inauguración de nuevas realidades esté en consonancia con la propuesta teórica de Ph. Clayton de una realidad ontológicamente compleja compuesta de diversos niveles con leyes propias, en una jerarquía de causalidades, donde la libertad viene a ser uno de estos niveles que abre otro: Leach, “Emergence and transcendence in Philip Clayton. His moderate ideas place him in an ideal position for dialogue”, 1110-1112. Ahora bien, esta postura es pertinente. Sin embargo, con serios problemas en torno a la necesidad de tomarse en serio la capacidad que tiene el mundo de realizar la presencia de Dios. Es decir, el autor tiene una postura moderada para permitir el encuentro con las visiones teístas y que estas no peleen con las explicaciones científicas. Cree que en la noción de emergencia fuerte (*strong emergence*), esto es posible (Clayton, *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, 63-116). Pero esta forma de pensar relaciona su panenteísmo al insoluble problema teísta de corte griego de una Realidad divina fundante de todo (Ibíd., 98-99). Frente a esto, la presente investigación ha optado sí por una visión panenteísta (como se irá viendo en el desarrollo de algunos contenidos), pero interpretada de otra manera: Tomando de forma radical la kénosis de Dios como total vaciamiento de sí. No se reserva ni el ser una Realidad constituyente del mundo. Más bien se hace mundo (carnalidad) dejándose hacer por la creatividad de este (se desarrollará más adelante, en la tercera parte). Este es otra forma de panenteísmo no-teísta-de-categorías-griegas. La crítica al panenteísmo de Clayton se debe a que usa la analogía del cuerpo-mente para hablar del mundo-Dios. Pero se trataría de una analogía inadecuada con las visiones científicas modernas, Owen, “Problems in panentheism”, 657-658: “The mind-body metaphor poses a problema for panentheists in regard to transcendence and immanence, both human and divine. Panentheists usually clarify this metaphor by explaining that God is more than the world even as we are more than our bodies [...] If they emphasize the essential character of embodiment, they tend to divinize the world. If they stress the idea what we are essentially selves or subjects, they imply a dualistic anthropology. As a result of these problems, Peacocke comes out against this metaphor, and Gregersen concludes that the soul-body metaphor for the God-world relation ‘no longer commends itself as an adequate contemporary model for the God-world relationship’”.

ontología sobre la teología no es corregir su lenguaje<sup>31</sup>: No es un papel corrector ya que ambas son transidas por el acto interpretativo que sucede en la carne humana concreta; en el organismo viviente. En esto se deja ver ya un distanciamiento frente a la comprensión heideggeriana sobre la función de la ontología.

Ahora, para darle continuidad al asunto metódico, es preciso elaborar su dinamismo y proceso. Se propone que es un dinamismo, puesto que en el método se despliega una energía que pone en movimiento la construcción del saber; pero también es proceso, ya que no se trata de la aplicación técnica de reglas, sino de un avanzar progresivo que no obvia la situación existencial de quien investiga y sus propias operaciones<sup>32</sup>. En fin, dinámica y procesualidad del método se suscriben en el modo de ser propio de un organismo vivo llamado humano, que se dispone a comprender y a autocomprenderse. El organismo vivo se predispone a partir de su propia estructura e integración e interacción con el medio. En el caso humano, decir organismo vivo es evocar la capacidad de ser en el mundo, de construir realidad y de autoconstituirse en medio de su propia organicidad: dinamismo integrado y vivo de redes neuronales, sistemas nerviosos, bases bioquímicas, creación de imágenes mentales y reconfiguración a partir de experiencia nuevas<sup>33</sup>. (Esto se tratará en el capítulo dedicado a la visión neurocientífica).

---

<sup>31</sup> Parra, Alberto, S.J., *Textos, contextos y pretextos*, 79-81.

<sup>32</sup> Lonergan, *Método en teología*, 11-12: “La reflexión sobre el método puede en una de las tres formas siguientes. En la primera, el método se concibe más como un arte que como una ciencia. No se aprende en los libros o en los cursos, sino en el laboratorio o en el seminario (p. 11) [...] Hay, sin embargo, espíritus más audaces. Estos seleccionan la ciencia de mayor éxito en su tiempo, estudian sus procedimientos, formulan leyes y finalmente proponen una concepción analógica de ciencia [...] Hay que encontrar pues un tercer camino [...] iremos a algo más general y a la vez más fundamental: a saber, los procedimientos de la mente humana [...] Un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos (p. 12)”. Se elige este texto para definir método, no porque se vaya a seguir el método trascendental tal como lo propone Lonergan, sino porque esta definición, al buscar ser fundamental, es oportuna a la dinámica que supone el acto humano de producir conocimiento. Además, se reconoce pertinente la llamada a detenerse en las operaciones de quien conoce. Si bien, la presente investigación opta por una descripción que aúne ontología y hermenéutica, no descuida el constante trabajo del conocimiento reflejo sobre los procesos o aquello que se hace al realizar tal actividad cognoscitiva. En este sentido es pertinente la definición de Lonergan.

<sup>33</sup> Damasio, *El error de Descartes. La razón de las emociones*, 110: “Mi posición, entonces, es que un organismo provisto de mente forma representaciones neurales que pueden transformarse en imágenes, manipularse en un proceso llamado pensamiento y finalmente influir en la conducta ayudando a predecir el futuro”, También, Maturana, *La objetividad, un argumento para obligar*, 17-18: “Nosotros, los seres humanos, operamos como observadores, esto es, hacemos distinciones en el lenguaje [...] En otras palabras, descubrimos que nuestra experiencia es que nos encontramos observando, conversando o actuando, y que cualquier explicación o descripción de lo que hacemos es secundaria a nuestra

El método queda circunscrito al modo de ser del organismo vivo humano. El quehacer investigativo no solo se da en dicho marco, sino que se origina a partir de él. En otras palabras: lo ontológico y cristiano no pueden desligarse de este ser concreto; de esta carnalidad específica que se instaura en el mundo como experiencia. Pero, además, es a partir de allí desde donde se produce y articula el saber. Desligar el discurso teológico a un segundo momento equivale a escindir el modo de ser del organismo vivo<sup>34</sup>. Hacer ello equivale a proponer que su acto de tematizar la experiencia es un momento virtual del organismo, y por tanto un modo de enajenación. Sin embargo, si el discurso teológico emerge del sistema viviente mismo, de su propia organicidad, es porque esta organicidad se manifiesta como tal en una constante integración de su vivir y articulación del saber. No hay dualismo en la carne que se hace el lugar de tránsito o transformación, ni en ella misma como fuente de un conocer y experimentar.

Como se nota en este punto, se ha tomado la propuesta de Heidegger de manera radical: no se trata de adquirir un lenguaje *koiné* sobre la ontología y la teología y su respectiva hermeneutización, y tratar de postular resultados, que al ser basados en una autoridad filosófica como la de este pensador alemán, se proponga como conocimiento indubitable. El esfuerzo consiste en aprovechar la invitación a considerar los hallazgos como susceptibles de un léxico solidificado, y volver el interés sobre los fundamentos y fuentes. La invitación en Heidegger es a volver sobre el fundamento; en Claude Geffré, a detectar la originalidad de la hermenéutica cristiana. Hay que seguir este llamado, evitando hacer de sus descubrimientos una gramática al modo como lo realizó la escolástica tardía sobre la ontología del siglo XIII<sup>35</sup>. Se trata, en últimas, de ponerse en diálogo con el ser y su manifestación y escucharlo.

---

experiencia de encontrarnos nosotros mismos en el hacer de lo que hacemos (p. 17) [...] el observador se encuentra a sí mismo en la praxis del vivir (o el acaecer del vivir o la experiencia), en el lenguaje (p. 18)".

<sup>34</sup> Se interpreta aquí que en la propuesta de algunos autores como, por ejemplo, J. Ladrière y X. Zubiri, el tercer momento, el del *Logos*-teoría, no es un añadido sobre el ser humano, sino que pertenece a su acto de vivir: en el caso de Ladrière, el punto de partida es el *lebenswelt*; en el otro caso, se parte desde una aprehensión orgánica llamada primordial: Jiménez, *The articulation between natural sciences and systematic theology. A philosophical mediation based on the contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri*, 149-151, y, 202.

<sup>35</sup> El problema de la ontología-metafísica del siglo XIII, por ejemplo, en la persona de Santo Tomás de Aquino fue la ontoteologización que se llevó a cabo tiempo después por sus seguidores. La crítica no recae sobre el hallazgo de santo Tomás acerca de la transparencia del acto de ser (*ens*), ni de la capacidad de comprensión del ser humano ("Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu *concupiuntur*"), sino

### 1.2.2.1 Un pensar fundamental: Organismo viviente

Pero volver al pensar fundamental exige recuperar el ámbito en el que se desarrolló dicha necesidad. El planteamiento de Heidegger es deudor de la reflexión que parte desde la biología<sup>36</sup>. Por ello, lo más razonable al recuperar el pensar fundamental, es volver al lugar de inspiración. El foco reflexivo-biológico ayuda a integrar la mirada en esta investigación. Por ello se asumió la perspectiva del organismo vivo llamado humano. Pero aún hay más. La invitación al pensar fundamental toma fuerza con la propuesta fenomenológica de Husserl. Y en esto sí se puede establecer un precedente para la analítica heideggeriana. Llama la atención cómo Husserl se inspira en los avances de un biosemiólogo ruso llamado Jakob von Uexküll. Su categoría de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), se origina de los estudios sobre organismos vivos que manifiestan cierta inteligencia y hasta cierta capacidad de interpretación de su medio vital. Incluso esta adquisición para la fenomenología influyó en Heidegger<sup>37</sup>.

Un pensar fundamental, en este sentido, no centraliza una disciplina (biología), sino que reflexiona el dato; lo presenta bajo un constructo. Muchos sistemas se han construido a partir de las visiones e investigaciones sobre la vida en sentido biológico. Así, por ejemplo, Aristóteles elabora su libro sobre los principios o también llamado *Metafísica*, a partir de la concepción de la Φύσις de su entorno griego<sup>38</sup>; lo mismo ocurre, entre los siglos IX-X d.C., con el sabio iraní Abū Bakr Muhammad ibn Zakarīyā al-Rāzi. Él fue un médico, anatomista, alquimista, pionero en psiquiatría, filósofo y teólogo, que logró articular su saber teórico a partir de la observación<sup>39</sup>; así también, en la síntesis lograda

---

de la cosificación y lexicalización realizada por sus seguidores en el tomismo y escolástica tardía. Para la cita en latín de Santo Tomás: De Aquino, Santo Tomás. *De ente et essentia*, Proemium.

<sup>36</sup> La reflexión biológica no es estrictamente una biología, sino una construcción que tiende hacia la filosofía: una biología filosófica.

<sup>37</sup> “One should also mention a possible influencer of the biologist and semiotician Jakob von Uexküll (1864-1944), an Estonian who became professor at Hamburg and established there an Institut für Umweltforschung and who published already in 1909 his *Umwelt und Innenwelt der Tiere* [...] The term *Lebenswelt* first shows up in the draft manuscripts associated with *Ideen II* and Martin Heidegger was already employing the term in his early Freiburg lecture series of 1919”: Moran, “From the Natural Attitude to the Life-World”, 114.

<sup>38</sup> Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, Física, B, 1”, 199-249: Los libros de la Física no serían la antesala de la Metafísica, sino que son pensados en unidad: “tiene poco sentido decir que la Física precede a la Metafísica, puesto que la Metafísica es tan «física» como la Física es «metafísica»” (p. 202). Fue Aristóteles el pionero en este modo de proceder alternante entre la física y la metafísica (p. 201),

<sup>39</sup> Ibn al Rawandi y Al-Razi son considerados por su propia época como los pensadores más brillantes, y que aportaron notablemente a la religión musulmana: “Ibn al Rawandi and Razi, were, according to the

en la Edad Media por Santo Tomás de Aquino, de la mano de los avances en las ciencias naturales de su maestro San Alberto Magno<sup>40</sup>. De manera homóloga, en el señalado influjo de la biosemiótica en Husserl y en su fenomenología.

No se está afirmando que la visión biológica reemplace la función filosófica de ontologizar, sino que, la ontología, tal como se exige radicalmente, se dirige a su ámbito de comprensión, la visión del ser humano y de la estructuración del mundo como un asunto relativo a ser un organismo vivo capaz de una comprensión como acto vital<sup>41</sup>. Se trata de posicionar el acto hermenéutico desde la perspectiva del sistema viviente. En este sentido, la creatividad, los excesos, la cultura, la integración del organismo vivo, “empieza en la piel o en una imagen mental, sucede en la carne”<sup>42</sup>. El vivir se convierte así en el comprender fundamental propio del organismo vivo llamado humano. Este es el entorno en que es pertinente hablar de carne.

La carne como sinónimo del ser humano completo indica que en su vivir y ser-ahí está involucrado todo el dinamismo de su ser. En este caso no se crea una fractura entre organismo y medio vital, sino que hay una interacción intrínseca al mismo sistema viviente. El emerger del ser humano (la ontología como ontogenia), y la inmersión radical con su medio (la ontogénesis que se vive como epigénesis<sup>43</sup>), son interacciones recurrentes e históricas. “Como resultado, todos los tipos diferentes de sistemas que integramos a lo largo de nuestras vidas (tales como relación madre hijo desde el útero

---

testimony of their contemporaries, among the brightest intellects of their time, and both gave considerable thought to religion”: Stroumsa, *Freethinkers of medieval islam. Ibn al-al Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and their impacto in islamic thought*, IX.

<sup>40</sup> Para las conexiones entre la elaboración naturalista de San Alberto Magno y la síntesis de Santo Tomás de Aquino sobre la cuestión del ser, cabe revisar una de las mejores biografías actuales del aquinate: Forment, “Estudiante en Colonia”, 206-222.

<sup>41</sup> Es en este sentido como se entiende que el *dasein*, ser-ahí, de Heidegger pueda desarrollarse como la comprensión-ahí, de talante histórico y vital, de Gadamer. “Comprensión no es uno de los modos del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamental móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”, Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos*, 12, *Prólogo a la segunda edición*. Para una visión sobre la relación experiencia-comprensión: Valenzuela, *Ideas generales sobre la relación entre la gracia y la vida. Trama de bioética teológica*, 54-57.

<sup>42</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 18. También en otro autor: “Nada sucede en un sistema viviente que su biología no permita. O, mejor dicho, nada sucede en un sistema viviente que su estructura inicial no permita como un caso de transformaciones históricas bajo una secuencia particular de interacciones”, Maturana, *La objetividad*, 70.

<sup>43</sup> Para una definición de epigénesis: “todo lo que ocurre en un sistema viviente acontece como un resultado de sus cambios continuos en una historia de interacciones en un medio”, *Ibíd.*, 71.

hasta después de nacer, sistemas sociales, comunidades o culturas) surgen como las diferentes maneras de nuestro ser en epigénesis”<sup>44</sup>. Este proceso integral es el que se quiere representar cuando se habla de la corporalidad entera o del ser humano, y que en este escrito es, dado la fuerza que esta categoría contiene, la carne.

#### 1.2.2.2 Del *Dasein* a la carne

La categoría carne le es más cercana al quehacer teológico<sup>45</sup>. El *dasein* elabora una ontología del ser-ahí en cuanto se pone de manifiesto; por su parte, la carne se posiciona, para el indagar teológico, como lo concreto del ser-ahí manifestado, ya que ella, al ser, entre otras intelecciones, experiencia fundante, permite que una disposición general sobre el ser cobre sentido en un *modus essendi* (*éthos*), propiamente cristiano. En la carne se posibilita el tránsito, pero es uno transparentado por la búsqueda de sentido, incluso un sentido que hace que la carne que no tema ofrecerse como vida para los demás a pesar de correr el riesgo de la muerte. Cabe redondear esta idea con la

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 72.

<sup>45</sup> Un buen trabajo sobre la carne, el cuerpo de Cristo y Dios es el de: Gesché, “L’invention chrétienne du corps”, 34-74. Allí, el autor habla del cuerpo como objeto de la fe: “Par la invention chrétienne, le corps es devenu croyable; j’oserais dire: objet de foi” (p. 74). La crítica que se le hace al enfoque de A. Gesché es que sabiendo de la riqueza de la noción de carne (*sarx*) (p. 34-45), prefiere hablar de cuerpo para la relación hombre y Dios (habla de un teología del cuerpo: p. 60); hay cuerpo resucitado-cuerpo escatológico (p. 59-60); hay cuerpo eucarístico (p. 53-58); hay cuerpo del otro (p. 49-52); el cuerpo propio (p. 44-45); el cuerpo de Dios (p. 45-49). El cuerpo es camino de Dios y hacia Dios (p. 36-44). El paso que hace es de la carne como sensibilidad a la «invención cristiana del cuerpo», y este como objeto de fe. La carne está ligada al cuerpo porque sin el cuerpo carece de animación: “la chair sans corps est sans animation, comme telle elle ne fait pas système, organization” (p. 34); y, porque la palabra carne expresa la intimidad del cuerpo: “indique la réalité intime du corps” (p. 35). A pesar de la preferencia por el cuerpo, el autor reconocerá que en *toda* la Escritura puede ser intercambiado por cuerpo (p. 34, pie de pág. 2). Aquí son criticables tres cosas: a) que la noción de cuerpo tiene un lastre metafísico de muchos siglos y que las antropologías filosóficas modernas han intentado dejar de hablar de cuerpo para no insistir en la dualidad ni en la cosificación del ser humano; b) que no toda la Escritura permite el intercambio de carne por cuerpo, no es así en la antropología del Antiguo Testamento (como se verá más adelante); c) la metáfora camino (*Chemin*) de Dios y *hacia* Dios, insiste en el carácter mediador de la carne (muchas veces dirá que Dios viene a los seres humanos *por* la carne/ *por* el cuerpo, y otras veces que la carne/ cuerpo, es el medio hacia Dios (como se verá en otro capítulo de este escrito, en Jesús, la carne deja de ser mediación de Dios y se hace fontalidad. Esa fontalidad posibilita la mediación. Es sutil la diferencia pues es distinto el horizonte: La carne como fontalidad es constitutiva, en una epigénesis del organismo vivo, de la realidad divina y de la Palabra de Dios. Esto se tratará después). El presente escrito, como opción hermenéutica fundamental, evitará hablar de cuerpo, de sujeto y de subjetividad, por hallarlos con una carga metafísica y dualista fuerte. Se podría agregar una tercera consideración: La Congregación para la doctrina de la fe aconseja hablar de resurrección de la carne en lugar que resurrección de los muertos, porque la carne manifiesta mejor la realidad del acontecimiento. Aunque no la compara con *cuerpo*, sí insiste en la fórmula explícita *carne*: «carnis resurrectionem», “como expresión, es más explícita en afirmar ese aspecto particular de la resurrección”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Traducción al artículo «carnis resurrectionem» del símbolo apostólico”, Razones 1 y 2.

pregunta, ¿qué implica para el método que considera la densidad del organismo vivo, el hecho de que, por ejemplo, en la tragedia de este organismo se desvele una novedad definitiva para el trato con Dios y para la comprensión del mundo, como una palabra que se otorga como ruptura/locura de todo saber paradigmático, como el caso del organismo vivo llamado Jesús de Nazaret?

Así pues, la carne exige para su propio devenir comprensivo, que se le sitúe en el entorno denso de su vida. Por este motivo, el método no puede desentenderse de la carne ya que es a partir de su propia especificación donde este emerge en tanto manera o *cómo* que concommita con el *qué*. La carne es lugar y perspectiva.

El problema mencionado al inicio de este *Diseño metódico*, acerca de la vinculación entre una teoría de la comprensión general y una hermenéutica regional<sup>46</sup>, queda replanteado desde la posición de la carne. No se trata tanto de una ontología primera que establezca un cerco epistemológico a la teología, sino de un modo de ser propio que establece la carne. Así pues, si la carne se comprende como la posibilidad del tránsito, no se debe entender este tránsito como la separación, a nivel del organismo vivo, de un plano donde se elabora la cuestión general del ser y de otro donde radica la fe cristiana.

Reconociendo las distintas maneras de asumir la fe (teológicamente como don de Dios y respuesta humana; antropológicamente como acción de creer y confiar), se puede llegar a ver, además, que ella se constituye como emoción o registro evolutivo y primitivo de la relación entre el organismo vivo y su medio vital<sup>47</sup>. La fe en tanto emoción ha sido tematizada con relación a la ontogénesis del organismo vivo: “La fe, en sus estados centrales, puede ser previa al lenguaje, y el origen ontogénico de la fe puede radicar en arquetipos emocionales previos a la adquisición del lenguaje formal [...]. La fe, pues,

---

<sup>46</sup> El tema de la vinculación entre hermenéutica general y una regional en torno a la vida humana, ha sido un derrotero en la búsqueda que realizó Ricoeur, “La vida: un relato en busca de narrador”, 9-22; Moratalla, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur”, 281-312; Valenzuela, *Ideas generales*, 94.

<sup>47</sup> Las emociones están vinculadas a la evolución puesto que en organismos móviles han permitido la supervivencia. Por ello son registros primitivos. Su esencia consiste en “la colección de cambios de estado corporal que las células de los terminales nerviosos inducen en numerosos órganos, bajo el control de un sistema cerebral especializado”, Damasio, *El error de Descartes*, 163.

corresponde en gran parte a la biografía emocional<sup>48</sup>. Esta postura no contradice el que la fe sea testimoniada como don puesto que como emoción puede ser experimentada como un darse a la red neuronal que comprende el emocionar. En este caso, es una carne humana la que integra dicha experiencia y, a la vez, la que puede explicitarla y articularla con el saber en un esfuerzo del lenguaje. Lo mismo ocurre con la cuestión del ser. El ser puede comprenderse en la carne que es experiencia.

El tránsito opera como una metáfora para expresar la capacidad específica de la carne de autocomprenderse y de integrar el mundo en sí, y de articular el saber. Si dicha capacidad es sinónimo de la carne como «experiencia hermenéutica original» y de sensibilidad, se obtiene que, en lo que respecta a la ontología y a la teología, las dos son atravesadas por la hermenéutica. Una hermenéutica constituida por la experiencia y la sensibilidad. Cuando se habla de tránsito como metáfora se indica que, en el plano de las distinciones conceptuales, hay diferencia entre ontología y teología; pero que en la praxis del vivir<sup>49</sup>, se trata de la carne en cuanto comprensión fundamental. La ontología y la teología son así carne (experiencia y sensibilidad) como hermenéutica.

Sin embargo, cabe decir algo acerca de la articulación entre hermenéutica general y regional. Es la carne en tanto que originalidad hermenéutica, donde tiene sentido una ontología de raigambre filosófica y las interpretaciones regionales teológicas y bíblicas. La forma en que las hermenéuticas regionales (teológica y bíblica), se articulan con una general y de talante filosófico, se ofrece en el análisis de la relación entre filosofía y teología.

Desde el punto de vista del organismo vivo llamado humano, la filosofía y la teología coinciden, por lo menos, en dos puntos básicos: son experiencia de una precomprensión

---

<sup>48</sup> Nogués, *Dioses, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*, 17-18. Cabe señalar que el autor opta por una fe situada a nivel emocional, pero también biográfica. Esto explicaría por qué en algunas personas no sería muy insistente este aspecto llamado fe.

<sup>49</sup> Praxis del vivir y lenguajear son dos categorías usadas por H. Maturana. Praxis del vivir significa el que el organismo vivo humano se encuentre como tal en la experiencia del hacer lo que está haciendo: “descubrimos que nuestra experiencia es que nos encontramos observando, conversando o actuando, y que cualquier explicación o descripción es secundaria a nuestra experiencia de encontrarnos nosotros mismos en el hacer de los que hacemos”; Lenguajear como vivir en el lenguaje: “Nosotros, seres humanos, acontecemos en el lenguaje, y acontecemos en éste como el tipo de sistema viviente que somos. No tenemos ninguna posibilidad de referirnos a nosotros mismos o a cualquier cosa fuera del lenguaje”, Maturana, *La objetividad*, 17 y 48.



por medio de la cual es posible cualquier develamiento del ente y cualquier experiencia de luminosidad con relación al conocer. El ser humano se comprende en la praxis de su propia vida (praxis del vivir) y lenguajear y este acto de comprensión puede ser representado por la pregunta ¿qué acontece cuando este organismo vivo se manifiesta así? Por su parte, la interpretación bíblica, en tanto que acto del organismo vivo llamado humano, se mantiene en la dinámica de una hermenéutica vital y fundamental. Por esta razón incorpora con total libertad todo lo que una hermenéutica general pueda aportar. Sin embargo, dado que la Biblia es el texto normativo donde acontece el testimonio de la carne como historicidad de Dios, su interpretación pide unas claves determinadas y determinantes<sup>50</sup>. Pero esto propio de las interpretaciones regionales no le resta armonía a una hermenéutica general, ya que dicha armonización se realiza en la situación existencial del organismo vivo llamado humano. Desde esta perspectiva, la Biblia ya no se puede considerar meramente como un conjunto de textos fijados por escrito, sino como el conjunto de interpretaciones propio de unas épocas y contextos: interpretaciones que no pueden sacarse del marco de la historicidad. A ellas les compete el acto interpretativo fundamental de la carne.

Valga traer a colación una palabra sobre la armonía que se da en la carne. ¿Qué tipo de relación guarda, en últimas, la filosofía y la teología? ¿Se trata de la clásica fórmula medieval de la filosofía como *ancilla*, consiste en una oposición, en una correlación, en una relación de continente y contenido, en una subalternación o en una corrección? ¿Cabe otra posibilidad? Alberto Parra, hablando de la relación entre razón y fe dice:

La *relación de oposición* que proclamó Tertuliano es la que asumió siglos más tarde Martín Lutero que, en visión apofática, descartó toda posible sinergia de la revelación y de la fe con los datos de la razón, de la filosofía o del ingenio humano [...] La *teoría de la correlación* la estableció Paul Tillich. Tampoco para él hay armonía posible entre fe y razón, entre naturaleza y gracia. Solo que las respuestas de la fe presuponen las preguntas estructurales del hombre [...] La *teoría forma-contenido* es de Rudolf Bultmann. La formalidad de la filosofía, de las artes y de las ciencias tematizaría los aspectos de la

---

<sup>50</sup> “Hacer memoria de la fenomenología en la que es captable el sentido del ser de Dios es lo que se propone el texto de tradición que habla de Él, bajo el supuesto de que lo cognoscible de Dios es su esencia por medio de su divina presencia; es su ser por los fenómenos emblemáticos de su existir. Pues ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento *piensan* el ser de Dios, sino que se refieren a los fenómenos de historicidad en los que ocurrieron sus actos de mostración, de salvación y de revelación”, Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 113-114. Aquí se propone un problema central que deberá ir siendo despejado a lo largo de la presente investigación: se trata de la relación entre revelación en la historia y revelación en/de la carne. Por el momento no se tomará este asunto. Basta con enfatizar en la concepción que Alberto Parra tiene del texto bíblico como testimonio de la historicidad de Dios.

existencia en cuanto referidos a ella misma. En tanto que la revelación y la fe tematizarían esa misma existencia en cuanto referida a Dios. Se trataría, por consiguiente, de dos formalidades diferentes referidas a un mismo objeto material, que es la existencia humana concreta y situada. Dietrich Bonhoeffer suscribió la *teoría de la subalternación*. La fe y la razón no se armonizan homológicamente [...] La razón, que debe entenderse como todo el orden natural, sería un penúltimo que clama por el último que es Jesucristo, siendo el último y el penúltimo irreductibles entre sí y plenamente no homologables [...] En fin, la *teoría de corrección* preconizada por Martin Heidegger, lleva a pensar que la función de la razón y de las filosofías es apenas instrumento correctivo, no de los contenidos inmodificables y absolutos de la fe, sino del lenguaje de la teología en su función comunicativa. En cambio, la *teoría de la armonía* que preconizó San Justino es herencia católica que ha permitido ensamblar los enunciados de la fe con los aparatos conceptuales de las filosofías y de las ciencias<sup>51</sup>.

La armonía puede ser una visión según el fundamento de la carne. ¿Qué quiere decir esto? Las teorías que ven una relación de oposición, o de correlación o de subalternación, están bajo el dominio de la objetivación de la razón y del lenguaje de la revelación. Estas teorías tienden a cosificar las facultades humanas. En el caso de la oposición, se nota una desconfianza en la razón para asuntos de revelación; pero el problema es que la razón es también modo de expresión del organismo vivo llamado humano. Lo mismo ocurre con la revelación, ella es acto y expresión de dicho organismo. La correlación, por su parte, escinde al ser humano en dos actitudes, por un lado, la búsqueda y por otro lado la respuesta. La propuesta de forma-contenido, crea una virtualidad dualista en el organismo vivo, promoviendo dos formalidades que serían como dos formas de otorgar sentido a la vida, pero siempre suspendidas de la virtualidad del modelo continente-contenido. La subalternación ve la esfera de lo natural como carente (un último) que anhela su plenitud (al último). Por su parte, Heidegger propone la corrección de la filosofía sobre la teología. Esta visión pudiera funcionar, es decir, el nivel ontológico establece un cerco epistemológico para el lenguaje teológico<sup>52</sup>. El problema de ello es, de nuevo, el olvido de que tanto la filosofía como la teología y las ciencias, son acto de comprensión del organismo vivo llamado humano. En dicho organismo, este acto ocurre como su ámbito propio, sin escisión ni ruptura alguna.

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 79-81.

<sup>52</sup> “Cada ente se desvela inicialmente sobre el fundamento de una previa comprensión preconceptual, aunque sea inconsciente, de lo que es precisamente cada ente en cuestión y de cómo es. Toda interpretación óptica se mueve sobre el fundamento, en principio y casi siempre oculto, de una ontología”, Heidegger, “Fenomenología y teología”, 62. Hablando de la cruz, del pecado, y otros conceptos, se pregunta, “¿Cómo deben ser desvelados ontológicamente el «qué es» y el «cómo es» de estos conceptos fundamentales constitutivos de la cristianidad? ¿Acaso la fe debe convertirse en el criterio de conocimiento para una explicación ontológico-filosófica? ¿Acaso los conceptos teológicos no se sustraen por completo a una reflexión filosófico-ontológica?”, *Ibíd.*

### 1.2.2.3 Un giro en el pensar fundamental y la radicalidad hermenéutica de la carne

Es oportuno ahondar en la propuesta de Heidegger ya que el presente escrito se ha afianzado en su invitación a un pensar fundamental de lo original de la teología cristiana; pero también es importante resaltar algunos desacuerdos con su propuesta. Heidegger propone que la filosofía sea correctiva de la teología. Ahora bien, como se ha venido diciendo al introducir la categoría *praxis del vivir*, que ontología y teología son expresiones de dicha praxis, no se puede conceder, sin más, a Heidegger, que el nivel filosófico ejerza un papel correctivo sobre la teología y que esta corrección afecte los esquemas de lenguaje de la misma, pues ambas son vida de un organismo que se da como comprensión. Aceptar el papel correctivo sería como volver a cosificar, y escindir, el acto humano que sucede en la praxis del vivir, porque la pregunta por el ser no se da como realidad ajena a la situación del organismo vivo, ni se da compartimentada en el vivir. Es cierto que los niveles de lenguaje y las racionalidades, filosofía y teología, deben ser respetados. Pero este respeto no significa que se obvие el ámbito propio donde se dinamizan en tanto acto de un organismo vivo. En este ámbito propio, hay unidad. La diferenciación arranca en la posibilidad de lenguajear de dicho organismo vivo. Esto hace que no se trate de dos actividades paralelas, ni correlativas, ni yuxtapuestas o subalternadas, sino de dos dominios de realidad constituidos por el sistema viviente. Pero en su unidad primordial, se trata del modo de permanencia de la carne en cuanto situada en su ser organismo viviente<sup>53</sup>.

Aquí se ha llevado a cabo un giro frente a la propuesta de Heidegger. Para él, la filosofía corrige a la teología. Sin embargo, desde el punto de vista del organismo vivo humano, se trata del acto propio de su vivir: emocionar y lenguajear creando dominios de realidad o constructos que brotan de la necesidad de significar y explicar el mundo<sup>54</sup>. Una manera de exponer la diferencia entre filosofía y teología reside en el dominio

---

<sup>53</sup> La praxis del vivir se diferencia del momento de crear dominios de realidad y de explicarlos mediante el sentido común o los sistemas. La experiencia primera del organismo vivo es el fluir de su vida. En esa posición tiene la posibilidad de lenguajear su situación vital y crear dominios de realidad nuevos, o de dejar que otros lenguajes tomen el lenguajear se du ser posibilidad y vivir según criterios y explicaciones heterónomos, Maturana, *La objetividad*, 19-20.

<sup>54</sup> Un dominio de realidad es la capacidad que tiene el organismo vivo humano de crear sistemas de significados, de creencias, valores y visiones, a fin de sistematizar lo que cae bajo la experiencia de su vivir. Dominio de realidad es crearla realidad. Estos dominios pertenecen al ámbito del explicar, *Ibíd.*, 39-73.

creado por el lenguaje del organismo (constructos); pero intrínsecamente se trata de un acto de vivir como comprensión. Heidegger recalca la diferencia: “La teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía. Así pues, lo que hay que preguntar es cómo se comporta la teología en relación con la filosofía teniendo en cuenta esta absoluta diferencia entre ellas”<sup>55</sup>. Pero para caracterizar esta científicidad de la teología, es importante definir lo que se concibe por ciencia: “Es el desvelamiento que fundamenta un ámbito en sí encerrado de lo ente o del ser, en favor del propio desvelamiento [...] Existen dos posibilidades fundamentales de ciencia: las ciencias de lo ente, o ciencias ónticas, y la ciencia del ser o ciencia ontológica, la filosofía”<sup>56</sup>.

He aquí la crítica al planteamiento correctivista de Heidegger y lo que permite el giro en este escrito: proponer lo óntico como real y no como ente de razón, puede convertirse en una transgresión del modo de ser del organismo vivo humano: ser en acto de comprensión. Es una tergiversación acrítica de la carne como hermenéutica. Es decir, ¿mediante qué metacriterio se puede posicionar lo óntico como independiente al punto de que haya una ciencia «de lo ente» diferente de una ciencia de lo ontológico? Si lo óntico recurre a un metacriterio, no hay metacriterio para probar la validez del primero, lo que hace que al hablar de óntico se caiga en una irracionalidad<sup>57</sup>. Así pues, hablar de óntico y «de lo ente» es presuponer un referente en esa forma de decir. Un referente, en todo caso, que no tiene forma de ser accedido, a no ser por una mirada acrítica de las operaciones humanas<sup>58</sup>. Esto significa que la hermenéutica transita el suceder propio del organismo vivo llamado humano, y que ella es su praxis del vivir. Lo ontológico, no ya lo ente, es afectado por la comprensión; lo mismo ocurre con la teología. Por este

---

<sup>55</sup> Heidegger, “Fenomenología y teología”, 52.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

<sup>57</sup> El problema de un criterio exterior al ser humano mismo está en el desarrollo de la articulación entre ciencias naturales y teología: “sciences must not go outside cosmic or human reality, for example to a transcendental realm, in order to explain the structure of phenomenon”, Jiménez, *The articulation between*, 375. Esta cita se propone en el contexto de la pregunta por el paso de las ciencias naturales a la teología. Este paso no se realizaría de manera directa: Ahora bien, acerca de la irracionalidad de la proposición y las paradojas del sentido: Deleuze, *Lógica del sentido*, 35-56; con relación a la vida humana y sus relatos, en, Valenzuela, *Ideas generales*, 27-33

<sup>58</sup> Por ejemplo, Maturana, *La objetividad*, 20-22, habla de dos caminos para la explicación: el trascendental y el constitutivo. El primero consiste en lograr un hablar sin paréntesis, es decir, “es el escuchar del observador con un criterio de aceptación que supone una referencia a alguna entidad que existe independientemente de lo que él o ella hace” (p. 20); el segundo, el constitutivo, es el camino con paréntesis donde “el observador explícitamente acepta: a), que él o ella es, como ser humano, un sistema viviente; b), que sus habilidades cognitivas como observador son fenómenos biológicos ya que son alterados cuando su biología es alterada [...] y c), que si él o ella quiere explicar sus habilidades cognitivas como un observador, él o ella debe hacerlo mostrando cómo ellos surgen como fenómenos biológicos, en su realización como un sistema viviente” (p. 22).

motivo, el hecho de que el organismo vivo humano pueda resolverse en la comprensión hace que su actuar sea configurado por la hermenéutica (parece sorprender que incluso en actos como el dormir, el sueño haga parte de estas narrativas del organismo que se autocomprende). En lo que toca a la relación entre filosofía y teología, no se trata ya de una corrección de una sobre otra, sino en una creación constante en mutua armonización. La teología no solo puede pensarse de nuevo en su función comunicativa, sino en todo su contenido y su forma. La carne como hermenéutica no es revisionista ni ejerce como traductora del sentido: es creación de sentido y de nuevos horizontes<sup>59</sup>.

En esta óptica, se asiente con Heidegger y con Claude Geffré en la necesidad de una revisión del pensar fundamental para la teología. Pero se discrepa del pensador alemán en su postura frente al papel correctivo de la filosofía sobre el nivel comunicativo de la teología. El motivo de esto es que, si la carne es hermenéutica en un sentido original, esta debe afectar no solo el nivel comunicativo de la teología, sino su propia estructura y contenidos, y, además, en la relación filosofía y teología, se obtiene una armonía de esferas en el ámbito de la vida. Cabe reconocer aquí una homología entre el pensamiento de Raimon Panikkar acerca de la unidad de la realidad y de la ciencia con los planteamientos hechos aquí en perspectiva de la carne como «experiencia hermenéutica original» de la teología cristiana; pero hay una diferencia, el énfasis que el presente escrito hace de la hermenéutica como mediación constitutiva del organismo vivo. Para Raimon Panikkar y siguiéndolo en esto a Victorino Pérez Prieto, la unidad de la realidad no puede determinar un saber escindido y dualista. La ciencia guarda una unidad porque la realidad también es unidad y relación. Hacia esto apunta la noción compleja de «ontonomía de la ciencia». “Llamo ontonomía...al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas”<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> ¿Qué sucede con la tradición? De momento cabe decir que es por el carácter novedoso de la carne como hermenéutica que la tradición tiene sentido. No como un arrastrar contenidos, sino como un constituir dominios nuevos de la realidad que le otorguen vida al organismo que se debate en la existencia. Pero este tema será tratado en otro apartado.

<sup>60</sup> Panikkar, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, 7-8, también citado por: Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología*, 100.

De esta manera queda propuesto el diseño metódico. Este se seguirá ahondando a medida que se vaya desarrollando la investigación. De momento es suficiente con que quede clara la perspectiva asumida. Se trata de dejar que la carne como «experiencia hermenéutica original» de la teología cristiana, permita la instauración del discurso en alternancia entre un *cómo* y un *qué* emergentes de las manifestaciones de la propia carne. Pero no se trata de tomar la carne como un concepto abstracto sino de asumirla dentro del ámbito de comprensión del organismo vivo humano. Así, se hace caso de la invitación a un pensar fundamental sobre el tránsito entre ontología y teología en el ser hermenéutico que es la carne, y hacerlo sin escisiones; en mutua comprensión de las ciencias.

### 1.3 Carne como testimonio: La imagen y la plenitud en el instante

¿Cómo se constituye la carne a partir del testimonio? ¿Cómo se da en el texto? ¿De qué manera consiste en un hablar no objetivante relativo a Dios?<sup>61</sup> Estas son las tres preguntas centrales de este punto. Lo que ya indica una tendencia en el discurso: la carne tiene una estructura intrínseca tan fuerte y vital que es capaz de prefigurar, configurar y transfigurar una vida humana<sup>62</sup> (la insistencia de la imagen en la constitución de la vida humana), y en esto es testimonio; que esto significa que tiene la posibilidad de dejarse fijar por escrito en el texto, y que, para desconcierto del análisis discursivo, conserva una cualidad única en su modo de ser: es un hablar no objetivante relativo a Dios<sup>63</sup>. Este testimonio se da en el texto sagrado y en la Tradición.

---

<sup>61</sup> El tema del hablar y del pensar no objetivante se inspira en una conferencia de Martin, *Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre «El problema de un pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual»*, dada en Friburgo de Brisgovia, 11 de marzo de 1964. El texto aparece en Heidegger, *Fenomenología y teología*, 66-73. Se prefiere hablar en participio activo: objetivante, para indicar el carácter presente que requiere un hablar así.

<sup>62</sup> Acerca de la idea de una prefiguración-configuración y transfiguración de la vida humana, ver el estudio ricoeuriano-aristotélico, acerca de la función de la *mimesis*, Valenzuela, *Ideas generales*, 64-74. El rol de la imagen con relación al cerebro, «imagen del cuerpo», fue trabajado arduamente por H. Bergson. Para él, lo que supera la disputa entre idealismo y realismo, es la imagen: la imagen que se manifiesta de las cosas en el mundo, y la imagen que el cerebro forma del cuerpo humano, establecen una comunicación creativa, Bergson, *Matière et mémoire*, 24-39.

<sup>63</sup> Dios no es objeto del pensamiento. La experiencia de Dios, por tanto, se perfila de otra manera, como encuentro. El lugar por excelencia de aquella experiencia es el hombre mismo. Así en Panikkar, “Iconos del misterio”, 73: “El lugar por antonomasia de la experiencia de Dios es el hombre, el hombre mismo”. Siguiendo esta idea, pero realizándola en lo concreto de una visión bíblica, esta experiencia fontal (más que lugar) es la carne. Carne es una categoría bíblica, que, como se verá más adelante, es susceptible de expresar la experiencia mundanal y la relacionalidad constitutiva entre el ser humano y Dios.

### 1.3.1 *La categoría testimonio*

Desde hace más de un siglo, la categoría testimonio viene cobrando importancia en medios académicos, en la filosofía y en la teología<sup>64</sup>. Hay una doble razón en ello: a) la teología fundamental ha comprendido que su esfuerzo no debe consistir en demostrar una verdad, sino en hacerla creíble<sup>65</sup>. Así, por ejemplo, la literatura patristica apologética cumplía un objetivo misionero: “las apologías se relacionan ante todo con la cuestión del estatuto jurídico del cristianismo [...] Pero no tienen el carácter de documentos puramente jurídicos [...] nuestras apologías apelaban sobre todo a la opinión pública [...] es notorio el esfuerzo por encontrar puntos de enlace con la sabiduría pagana”<sup>66</sup>. Esta misma intencionalidad es reproducida en el siglo XIII: la cuestión de las cinco vías de Santo Tomás de Aquino no son tanto una prueba de la verdad, sino un hacer asequible a otros la fe de quien la profesa. Pero el pensamiento tardío de la teología convirtió esos temas en autoridades para probar. Sin embargo, la introducción de la noción de testimonio logró recuperar el cometido primero; b) el testimonio logra “el encuentro creador del acontecimiento y del sentido, de la experiencia y del lenguaje”<sup>67</sup>; encuentro que se logra en un *quién*, pues siempre remite a un testigo<sup>68</sup>.

En la eclesiología conciliar, Vaticano I a Vaticano II, se usa la noción de testimonio ligada al vivir de forma cristiana en la Iglesia. Pero es el Vaticano II el que explora más esta categoría. “Los vocablos como «testimonio», «atestiguar» y «testigo» se encuentran más de cien veces —exactamente ciento treinta y tres— conjuntamente con «vida auténticamente cristiana», «fidelidad al Evangelio», «conducta perfecta», «ejemplo de vida»... y se aplican tanto a la Iglesia toda entera como a cada grupo de cristianos y a cada uno en particular”<sup>69</sup>. Pero, en este tipo de comprensiones se corre el riesgo de relacionar de lleno la cuestión del testimonio con una idea moral de

---

<sup>64</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 572. Una recopilación exhaustiva de la categoría teológica y filosófica de testimonio se encuentra en la edición de Castelli, *La Testimonianza*. En esta obra escriben, sobre el testimonio, filósofos como G. Vattimo, P. Ricoeur, H. G. Gadamer, E. Levinas, G. Marcel; y teólogos como K. Rahner, C. Geffré, R. Panikkar, entre otros. Traer a colación a estos autores indica que la categoría testimonio es filosófica y teológica.

<sup>65</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 471.

<sup>66</sup> Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 17-19.

<sup>67</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 110.

<sup>68</sup> “El testimonio es siempre un *hecho de habla*: es el *decir* de alguien a alguien”, *Ibid.*

<sup>69</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 572.

puritanismo en el comportamiento. Esto es un peligro latente cuando se olvida la manera en que se compone el testimonio, o en otras palabras, cuando se pasa desapercibida la forma en que alguien es llamado a ser testigo de algo o de alguien<sup>70</sup>.

En la filosofía contemporánea, la noción de testimonio ha adquirido muchos significados. Así, por ejemplo, la corriente personalista de la filosofía centró el asunto del testimonio a nivel de la conciencia del sujeto. Es allí donde se ejerce el juicio sobre los datos de la conciencia; también la fenomenología ha hecho su aporte al posicionar el testimonio como un talante ético y antropológico, como un modo de ser del ser humano; la filosofía analítica también ha desarrollado algunos significados: para esta corriente se trata de un acto de habla, y es el modo en que la persona humana se ofrece como prueba. Es acto de habla ya que pretende realizar lo que testimonia, ya sea al hacerlo efectivamente mediante la vivencia, o en el mero proceso de la constitución de alguien como testigo<sup>71</sup>.

Hay, además, otro sentido de corte más ontológico y que fundamentaría las anteriores acepciones ya que se establece directamente en diálogo con la noción del tiempo cronológico, de tiempo kairológico, de verdad y de interpretación humana en el ámbito de su carnalidad. Enrique Dussel lo relaciona así en Santo Tomás de Aquino: el ser humano experimenta de forma personal una manifestación del ser que se da como verdad, y por tanto como llamado concreto<sup>72</sup>. Esto podría entenderse como la formación

---

<sup>70</sup> Existe una actitud hermenéutica que vincula la vida del intérprete con el testimonio, así en: Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", 35-61; sobre la posibilidad de la comunicación del testimonio, Nédoncelle, "Communication et interprétation du témoignage", 263-290; acerca de la existencia, de la experiencia y del *pathos* humano que deviene en testimonio, en el mundo, Vattimo, "Tramonto del soggetto e problema della testimonianza", 125-139.

<sup>71</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 577-579. Un análisis de las formas y actos de habla con relación al testimonio, en, Van Overbeke, "La compétence sémantique et la connaissance pragmatique. Les formes linguistiques du témoignage", 229-262. Acerca de la relación entre la constitución del ser humano como testigo y de la formación de la tradición, en perspectiva de entrega, en Zubiri, *Sobre el hombre*, 205-207.

<sup>72</sup> "En un primerísimo momento de esta estructura debe considerarse la apertura misma al ámbito del ser, que es el acontecimiento (*Er-eignis*) co-participativo del hombre com-prensor y el ser que se manifiesta. Des-cubrimiento del hombre ante la manifestación del ser es la verdad. Ser que, cuando es el del hombre, no es un simple ser ya-dado sino igualmente un ser ad-veniente (*télos* en griego, *finis* o *bonum* en latín). Por ello entonces, el primer momento de la descripción de la actualidad del hombre en el mundo («la acción humana») es indicada de la siguiente manera por Tomás: «el pro-yecto fundamental y ad-veniente (*bonum*) se aprehende (primerísimamente) según un modo particular de comprensión, es decir, como la verdad del ser (*veri*)» (I-II, q. 9, a. 1, ad 3). Idéntica es la manifestación o la verdad del ser del hombre que el des-cubrimiento de su pro-yecto auténtico fundamental. Ese des-cubrimiento del horizonte último ad-veniente no es sino la com-prensión del ser, que en función práctica (lo primero inmediata y cotidianamente) es la com-prensión «de los originarios fundamentos» del quehacer ético-ontológico



de los elementos ontológicos del testimonio. Más que posicionar una ontología medieval, y bajo la sospecha que provocaría la crítica realizada por Heidegger, lo que se reconoce es el esquema básico de la comprensión. Independientemente de si el fin se llama *telos* o *bonum*, si lo que se manifiesta es el *veri* o el *pulchrum*, para no desviar la mirada en lo que pudiera ser una categorialización clásica del ser, lo que aparece aquí es el ser humano en tanto pro-yecto en el tiempo y una manifestación que le llega como ad-venimiento a la configuración de su propia narratividad. Y todo este dinamismo se llama com-comprensión de su intrínseca posición en el mundo, que no es otro asunto que lo que aquí se viene llamando la carne como hermenéutica.

En este marco es donde el testimonio se hace posible como realidad de la historicidad en la conciencia (enfoque personalista); como modo de ser humano (enfoque fenomenológico); en tanto acto de hablar que resalta la acción de un quien para un alguien (perspectiva analítica). Como se ve, la estructura fundamental del testimonio propuesta como com-comprensión del ser bajo la modalidad de verdad que se manifiesta en el devenir de la carne humana, se inscribe de manera íntima con dichos enfoques. Es su condición de posibilidad.

Así pues, se le concede razón al uso que el Concilio Vaticano II hace de la categoría testimonio y la relación que presenta con el modo de vida cristiana (cristianidad). Pero se advierte del peligro de generar un código moralizante en torno a esta noción, como si testimonio remitiera en primer lugar a un código de santidad basado en la limpieza de la conciencia. La visión ontológica del testimonio en persona de Santo Tomás de Aquino, interpretado por Enrique Dussel, promueve la consideración del ser humano como ser que se deja encontrar por una manifestación del ser como verdad que le sale a su caminar. Siguiendo esta línea, se diría que este encuentro tiene la fuerza de trasfigurar la posición del organismo vivo llamado humano, haciendo de él otro *modus essendi*, otro *éthos*, u otra manera de carnalidad (experiencia-sensibilidad). Entonces este ser concreto se transforma en un testigo de algo o alguien que le ha salido al paso para dejarse comprender en la propia existencia de su vida.

---

(«Primorum principiorum universalium»; de *Veritate* q. 11, a, 2, resp.)”, Dussel, *Para una de-structucción de la historia de la ética I*, 57-58.

### 1.3.1.1 Dinamismo de la imagen en la carne (*Kinoumenoi*): Estructura del testimonio

Pero para acentuar mucho más esto de la manifestación del ser, cabe traer a colación algunos esquemas de pensamiento de algunos Padres de la Iglesia. Esto ayudará al presente discurso a especificar qué entiende por la carne como testimonio, y cómo se jalona en la carne tal testimoniar. Así, por ejemplo, San Ireneo de Lyon elabora una reflexión acerca de la relación entre el Verbo encarnado y la experiencia de la figuración (*typus*), en la constitución del testimonio del profeta (*testimonia*)<sup>73</sup>; también ocurre con San Clemente de Alejandría, para quien la *gnosis* de los que no conocieron al Verbo encarnado, consiste en una prenoción (*prolepsis*, προλεψις) llevada a cabo por el Espíritu de Dios<sup>74</sup>; en esta misma línea argumentativa, Melitón de Sardes y Orígenes, al hablar de los dos Testamentos, establecen la relación entre la figuración o boceto (*typiké eikon*, τυπικη εικων), y la plenitud de la obra evocada (*ergon*, εργον)<sup>75</sup>. La presente investigación asume que en esta capacidad que tiene la imagen de evocar y de anunciar, es donde reside aquello que desde el inicio se llamó, siguiendo a Clemente de Alejandría, mociones (*kinoumenoi*, κινουμενοι) de la carne. Pero cabe explicitar esto aún más para obtener aquello que se entiende aquí por testimonio.

Según la comprensión de San Ireneo acerca de la formación del testimonio profético, la de San Clemente de Alejandría sobre la capacidad natural de los griegos para llegar a la verdad, y de Melitón y Orígenes acerca de la relación figurativa de las Escrituras, ¿qué decir acerca de aquello que estructura el testimonio como tal? En primer lugar, estos autores coinciden en un punto de partida. El mismo que ha tenido la presente investigación: el Verbo de Dios encarnado que asume la totalidad del ser humano. En vistas de la explicitación de esta realidad encarnada, ellos proponen sus respectivos discursos teológicos. ¿Qué hay de común entre los profetas bíblicos, los filósofos griegos, la capacidad textual de ambos, y el ser humano en general? Dichos autores relacionan a los profetas, filósofos y demás seres humanos, dentro de una economía del Verbo encarnado.

---

<sup>73</sup> Danièlou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 220 y 223.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, 308.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 227-228.

Según San Ireneo, la persona de Jesús es anunciada por la inspiración (*kinoumenoi*, κινουμένων) de los profetas. “Por la voz de los profetas anunció anticipadamente el Espíritu Santo que todo sería así, a fin de afirmar la fe en aquellos que adoran a Dios en verdad”<sup>76</sup>. Ellos habrían figurado por adelantado “todos los aspectos de Cristo”<sup>77</sup>. Pero, ¿cómo es esto posible? En primer lugar, por la inspiración del Espíritu Santo; pero también, por la capacidad anunciadora que tiene la Palabra de Dios. No se trata de una palabra exterior sino dirigida a alguien, al profeta, o, en su tiempo a María o a Jesús<sup>78</sup>. Así se consolida la interpretación tipológica de la Escritura. Pero en este punto hay que considerar que no es una tipología ajena al *quién* que recibe la palabra, ni al texto donde se documenta. La capacidad de los profetas de anunciar, no solo consiste en evocar, sino, en el cumplimiento. De esta manera, la Palabra de Dios queda expresada en la tensión anuncio-cumplimiento<sup>79</sup>. Y aquí ya se enarbolan las dos características centrales de la *testimonia* profética<sup>80</sup>.

San Clemente de Alejandría, en su intento de “transportar, en su búsqueda de la inteligencia de la fe, el vocabulario y el espíritu del conocimiento filosófico”<sup>81</sup>, busca primero aquella capacidad que hizo posible que los filósofos pudieran acercarse a la verdad, y una verdad anticipadora del Verbo encarnado. En primer lugar, el filósofo está en una constante búsqueda (ζητησις, *Zétesis*), que lo inclina al *conocimiento cierto*. Para él, la certeza puede provenir de “la percepción sensible, la evidencia racional o «la fuente de la fe» (*Strom.*, VIII, 3,7,3)”<sup>82</sup>. De esta manera, “toda investigación reposa sobre un conocimiento preexistente (VIII, 3,8,6-4,9,1)”<sup>83</sup>. Se propone así que en el ser humano hay una relación entre el buscar y el hallar. En este esquema es que dicho teólogo enmarcará la verdad como anticipación dada por la fe<sup>84</sup>.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 222. El autor cita: “*La Demostración de la predicación apostólica*, 42”.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 223.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 224.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 225; Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 42-43.

<sup>80</sup> Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 223.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 300.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 302.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 303.

<sup>84</sup> K. Rahner ha profundizado en esta noción de anticipación del ser en la historia. Como se deja ver aquí, la temática es recurrente en los esquemas teológicos cristianos. Así en la tipología de los Padres (Clemente de Alejandría), pero también en la noción de verdad y del ser en Santo Tomás de Aquino. En K. Rahner, la anticipación es dada en el conocimiento, es constitutiva del sujeto y es la expresión de su trascendencia, *Curso fundamental sobre la fe*, 51-55. Hay una anticipación que puede ser presentida en el gozo-deleite, De Aquino, Santo Tomás, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. El misterio de la Trinidad*, 96. Estas ideas sobre anticipación, en el contexto del religión y ciencias, también

San Clemente dirá: “pensamos que la fe es una prenoción (προλεψις) de la verdad y que esta prenoción confiere una perspectiva sobre algo evidente y sobre alguna idea (επινοια) evidente de la realidad, no hay demostración alguna sin prolepsis”<sup>85</sup>. Sin esta *prolepsis* no puede haber tampoco *katalepsis* (καταλεψις) o comprensión. En aquella prenoción, hay un cúmulo de imágenes que permiten que se pueda captar algo previamente. Sin estas imágenes no habría posibilidad de anticipación<sup>86</sup>. Esto es fundamental en el modo de plantearse el asunto sobre la llegada de la verdad.

Pero este asunto de la imagen como receptora de la verdad de Dios, está mucho más desarrollada en la exégesis bíblica de Melitón de Sardes y de Orígenes. “Comienza Melitón por mostrar cómo la fiesta de Pascua es a la vez antigua y nueva. Esta oposición es la que hay también entre figura (τυπος) y la verdad (αληθεια)”<sup>87</sup>. Se prevé aquí que la verdad es anunciada, es decir, prefigurada. La figura (τυπος, *typos*) va dejando notar su capacidad de remitir. “Melitón expone esta idea mediante una «parábola» (6,2) que retomará Orígenes (*Hom. Lev.*, X, 1), la del boceto y la estatua. El boceto (τυπικη εικων) se realiza únicamente en función de la obra (εργον) futura (6,3-4)”<sup>88</sup>. En palabras de Melitón, “cuando surge aquello en vista de lo cual se hizo la figura (τυπος), lo que ostentaba la figura de la obra futura se destruye como algo en adelante inútil, dando paso a la verdadera realidad aquello que solo era su imagen (εικων)”<sup>89</sup>. La figura es amada porque anuncia el futuro y la consumación; en el momento en que la plenitud se hace presente, la figura no se desecha, sino que queda asumida por esta plenitud<sup>90</sup>.

De esta forma, se ofrecen los elementos para hacer de la posibilidad humana de recibir la inspiración de Dios (los profetas en Ireneo); de buscar y hallar la verdad (en la gnosis de Clemente de Alejandría): y, de poder deleitarse con la plenitud que se anticipa por la

---

han sido sintetizadas en el trabajo de: Haught, *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science*, 209-215, solo que allí no da el paso a su sentido teológico, sino que se queda en la explicitación general del significado de la anticipación en la perspectiva física.

<sup>85</sup> Danièlou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 310. Cita: “*Stromatas*, ii, 4, 16, 3”.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 310-311.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 227.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 228.

<sup>89</sup> *Ibíd.* Cita: “*El építome*, 6,11-15”. También: Quasten, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea* (1978), 238, dedica un comentario al *Epítome* de Melitón de Sardes.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 228-229.

imagen o el boceto (en la exégesis bíblica de Melitón de Sardes y Orígenes). Pero cabe resaltar aquí un dato central: La anunciación-cumplimiento; el buscar-hallar; y, la figuración-plenitud, son elementos articuladores de la palabra y el acontecimiento histórico, en el instante<sup>91</sup>. El lugar de la articulación es el *quién* que es capaz de situarse como testigo. El mismo *quién* que recibe la manifestación del ser como verdad, es decir, el testimonio<sup>92</sup>. Por ello se evocaba antes, junto a Claude Geffré, que, el testimonio logra una articulación viva en la relación de un quien a un quien, donde acontecimiento y sentido, lenguaje y experiencia, realizan un encuentro<sup>93</sup>. Esto se debe a esta capacidad anunciadora desentrañada de la imagen.

Ahora bien, esta tensión entre anuncio y cumplimiento, entre boceto y plenitud, que se da a partir de la experiencia concreta de una carne humana, puede llamarse aquí con el plural, mociones (*kinoumenoi*). Cabe recordar que San Clemente de Alejandría habla de estas mociones o inspiración para referirse a la capacidad humana de preguntarse por la verdad. Son movimientos propios de la carne que se deja hacer por una anticipación. Curiosamente, aunque en otra línea, Heidegger recordará que Aristóteles también hablaba de un *kinoumeno* o movimiento propio del ente. Así lo traduce: “Pero para nosotros tiene que quedar claro desde el principio (como cosa hecha) que lo ente que proviene de la Φύσις ya sea todo o alguno, es aquello que no reposa, que se mueve (determinado por su movilidad)”<sup>94</sup>. La palabra que usa para hablar de la movilidad del

---

<sup>91</sup> Por ejemplo, cuando una persona tiene un momento en que experimenta el riesgo de la muerte (accidente o moribundo), y expresa que toda su vida se le pasó frente a ella en un instante; o cuando en la experiencia de placer erótico, la memoria sigue impregnada del instante del encuentro. Son dos ejemplos (relacionados o no), que refieren la intensidad de la imagen con relación al instante.

<sup>92</sup> El ser puede darse como verdad en tanto verdad es desocultamiento «no-ocultamiento» (*a-letheia*) de aquel darse del ser, Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, 71-75; además, el desocultamiento prefigura al ser humano en el acontecer (Ibíd., 76-77); y, el desocultamiento libera al ser humano para la acción (Ibíd., 78 y 81). Ahora bien, la carne humana (sensibilidad), puede ser testimonio de la verdad en cuanto que en la carne misma se desoculta de forma concreta el ser. No se trata de un movimiento esotérico, sino de que la carne goza de las condiciones por las cuales, al suceso de mostrar, se le puede llamar desocultar. Quizás una manera de llamar este desocultamiento sea presenciar. Pero no se trata solo de desocultamiento, sino de mover al *quien* a actuar. En este caso, el ser como verdad es accionar en el mundo, optar. Aquí tiene cabida la noción hebrea de *hesed* y *emet*, verdad como amor misericordioso. La noción de *emet* siempre indica compromiso ético, Alonso-Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 76-77.

<sup>93</sup> Un estudio que trata de la manera en que en el *quien* del testimonio convergen el sentido y el acontecimiento, en Geffré, “Le témoignage comme expérience et comme langage (a propos de la resurrection du Christ)”, 291. También, Idem, *El cristianismo ante el riesgo*, 110.

<sup>94</sup> Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις”, 202, n. 243. Cita: “*La física* A. 2, 185 a, 12ss”.

ente, es *kynesis* (κινουμένα). “Por eso, la determinación de la esencia del movimiento se convierte en la pieza central de la *Física*”<sup>95</sup>.

Insertar esta consideración es importante porque se sabe que dichos Padres de la Iglesia, de manera especial San Clemente de Alejandría, citaban a Platón y a Aristóteles<sup>96</sup>. Por este motivo no habría problema en admitir que hay una complementariedad de sentidos entre el uso del filósofo estagirita y el teólogo alejandrino. El primero está hablando de la cuestión del ente y su relación con la física; el otro, de la manera en que la verdad sale al encuentro de un *quién* que la busca. Sin embargo, esta cita de Aristóteles de Heidegger permite ensamblar la cuestión. El asunto esbozado de los Padres queda expuesto en tanto su relación con la textualidad (hablan de imagen y cumplimiento explicando la exégesis bíblica), y con la vivencia propia de un ser concreto (las mociones son referidas a un *quién*, y por ello mismo, exigen toda la construcción de aquel *quién* en tanto organismo concreto y vivo).

Aparece entonces que la estructura del testimonio es dada a dicho ser concreto, a su organicidad viviente, pero también al texto. Así se integra, mediante esta categoría de testimonio, la vivencia del ser humano con la textualidad de la Escritura. Tal categoría se ofrece como el puente por el cual la carne se deja testimoniar por las Sagradas Escrituras. Así mismo, deja entrever que aquella carne concreta se hace fuente de la Escritura misma en tanto que en ella se vierte, por su textualidad, el testimonio del ser.

Desde el punto de vista del organismo viviente, este ser humano es la densidad de la hermenéutica en su ser carnal. Por ello, la carne puede ser aquella comprensión original de la teología cristiana. Ella da testimonio de esta carne, en su texto normativo, la Sagrada Escritura, pero también en la textualidad de la Tradición. ¿Qué tipo de manifestación acontece al organismo vivo llamado humano, o al ser humano concreto? Esto no se puede establecer ni por el movimiento de una autoridad magisterial, ni por la imperancia de una ley que busque uniformizar toda experiencia: La manifestación es personal, concreta y según la praxis del vivir de la carne, en tanto, cotidianidad. Por esto, este ser humano concreto es configurado en testigo (para una comunidad), de

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*

<sup>96</sup> Danièlou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 301.

aquello que se le manifiesta en el devenir. De eso da testimonio. Si no fuera así, todo testimonio sería heterónomo, y carecería del carácter intrínseco al que la carne está arrojada cuando es figurada como testigo. Esta estructura es la que lleva a una vida a donarse completamente y en plenitud por una palabra que se le ha dirigido o por una persona, como ocurre en el caso del acontecimiento cristiano. Así, el testimonio es articulador de la experiencia y del lenguaje (en el sentido de una hermenéutica existencial).

### 1.3.2 *Tradición textual del creyente: Escrituras*

Ahora bien, dado que, en el caso de la teología cristiana, el ser humano creyente está inmerso en una tradición textual, se sobreentiende que esta posición consiste en estar en medio del testimonio de otro. Por la vía ontológica expuesta aquí, la experiencia comunitaria le llega como plena de sentido y se le desvela<sup>97</sup>. De esta manera, el tema del testimonio no es un movimiento individualista, pero sí personal y concreto, referido siempre a la vida de comunidad. Hay encuentro con el testimonio de otros, ya sea en el diálogo oral o el fijado por escrito. Este es el fenómeno que ocurre con el lector-intérprete de la Sagrada Escritura y de la Tradición<sup>98</sup>. Se establece un encuentro de comunidad. “El testimonio, además, no debe reducirse a una visión puramente existencialista y a su correlato individualista, sino abrirse [...] a la significación histórica y colectiva que conlleva una dimensión comunitaria y social que la hace relevante”<sup>99</sup>.

En este punto cobra sentido la etimología griega de testigo, *mártir*, μαρτυρ. Aunque se suele usar la noción de testigo en el ámbito jurídico, y así adquiere la connotación de quien “puede suministrar información de primera mano sobre acontecimientos en los

---

<sup>97</sup> Acerca de la relación entre testimonio y la situación testamentaria, en el caso del Nuevo Testamento (Testimonium/Testamentum), Marquet, “Témoignage et Testament”, 151-160; acerca del mensaje que se entrega en la enseñanza y predicación apostólica, por medio del testimonio, Pàttaro, “Kerigma e Didaké. Continuità e discontinuità della testimonianza”, 427-440.

<sup>98</sup> Sobre el testimonio que brindan las Escrituras, Vahanian, “Le témoignage de l’écriture”, 341-348; Acerca de la relación entre testimonio y tradición: “La función del testimonio no es constituir la tradición sino realizar una entrega, y es en ésta en lo que la tradición consiste”, Zubiri, *Sobre el hombre*, 205.

<sup>99</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 581. Este autor sigue en esto la postura de Paul Ricoeur acerca del testimonio.

que se ha visto mezclado o a los que ha asistido personalmente”<sup>100</sup>, la palabra “no pertenece al terreno jurídico, sino a la esfera de la ética. El testigo no es ya quien da testimonio de acontecimientos reales [...] sino testimonio a favor de unas verdades de las que está convencido [...] la convicción íntima e irrecusable como fuente del testimonio y el compromiso del testigo con su palabra”<sup>101</sup>. No se trata ya del reino de la demostración o de la prueba, como lo exige el positivismo científico, sino de la inauguración de otra dimensión del ser: “Testimonia para celebrar un orden objetivo de verdad”<sup>102</sup>, pero no como la cosificación de un pensar y de un hablar, sino como existencia y vida.

La carne como testimonio se da en el texto escrito gracias a la textualidad. Pero para ello hay que liberar al texto escrito de la hegemonía del signo gráfico. Esto lleva a tratar de definir qué es texto y en qué sentido se viene usando aquí. Para Paul Ricoeur, el texto se circunscribe en el ámbito de la escritura: “llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo. Pero, ¿qué es lo que fija la escritura? Todo discurso”<sup>103</sup>. Así, texto y discurso escrito se posicionan como algo distinto de acto de hablar, de la oralidad<sup>104</sup>. Pero también hay otras concepciones más amplias de texto<sup>105</sup>. Es llamativa una comprensión medieval al respecto: Para la escuela de los Victorinos, el mundo es un texto entregado por Dios. Él había ofrecido dos textos, la Biblia y el mundo. En ambos se daba un *Logos* fijado que transmitía un mensaje de libertad<sup>106</sup>. Pero el sentido en que se está

---

<sup>100</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 110.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 110-111.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 111.

<sup>103</sup> Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, 127.

<sup>104</sup> Un texto nace como discurso escrito cuando existe una intención de decir algo. Esta intención queda puesta de manifiesto en la escritura. De esta forma, la escritura se independiza del habla haciéndose vía alternativa de comunicación humana. No se trata de decir que la escritura brota de un habla previa y que escribir es solo un recurso o herramienta auxiliar del hablar. En realidad, la escritura tiene su estatuto ontológico propio y yuxtapuesto al hablar. Lo escrito logra asir la permanencia (cosa que el hablar no logra porque lo que se dice desaparece con el instante en que se dice) mediante el signo gráfico. Lo que se fija en el texto, la intención del decir en el discurso es ya una nueva forma. “La liberación del texto respecto de la oralidad supone una verdadera perturbación tanto de las relaciones entre el lenguaje y el mundo cuanto de la relación entre el lenguaje y las diversas subjetividades implicadas, la del autor y la del lector”, *Ibíd.*, 129.

<sup>105</sup> Mauricio Beuchot habla de varias clases de textos (y cita a Ricoeur). “El objeto de la hermenéutica es el texto, pero el texto es de varias clases [...] Lo que la hermenéutica considera lo hace en cuanto texto, como susceptible de ser textualizado”. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 14.

<sup>106</sup> De San Víctor, Hugo, *Didaskalion de studio legendi*, VIII.



usando en el presente escrito es el que le dio Claude Geffré: El texto como acto de interpretación dado según la historicidad.

De esta manera se busca liberar al texto del dominio del signo gráfico y concebirlo dentro del acto hermenéutico<sup>107</sup>. Si bien, estas definiciones aplican para una teoría general del texto, aquí interesan en cuanto que el objeto de la teología fue determinado como texto. Lo mismo en cuanto que la carne se propone como hermenéutica fundamental. Todo texto es interpretación; pero en lo que concierne a la teología cristiana, el texto habla de su historicidad y de su ser en tanto acto de comprensión. Como ya se afirmó antes, la Biblia es un conjunto de interpretaciones según la fe de un pueblo y de unas comunidades; lo mismo ocurre con la noción de Tradición. Así que investigar en teología es dejar que el texto transparente el acto vital humano. Cuando se dice que se trata de acto vital de una carne, lo que se propone es que la tarea de la teología es permitir que el organismo vivo concreto entregue la luminosidad de su ser en tanto que esta carne es el lugar del tránsito.

La historicidad de la fe cristiana que ha sido registrada o fijada por escrito contiene el testimonio de un sentir contextual; los despliegues de unas impresiones de personas de diversas épocas; la experiencia relativa a Dios de un pueblo. Así se comienza a presentir el estatuto de la carne testimoniada en el texto. Esta carne se da en tanto que mundaneidad. Pero, ¿de quién es la carne que se testimonia en el texto? Esta pregunta viene a colación porque, por un lado, está el autor-compositor y su mundo; pero está, además, la obra escrita, que ha adquirido independencia, y el mundo que configura; y, por otro lado, está la labor del lector-intérprete. Vale la pena decir algo sobre este asunto ya que aquí se resolverá una posible ambigüedad en la definición del objeto de la teología en cuanto «texto como acto de interpretación».

¿Se trata del texto que se ha fijado por escrito que se lee ahora «como acto de interpretación»? O más bien, ¿el acto de interpretación ha devenido en un texto, es decir, factible de ser leído? ¿Es correcto afirmar que todo texto es interpretación y que toda interpretación es texto? Entonces, para no incurrir en una inflación del concepto, se

---

<sup>107</sup> Este acto de comprensión, cabe recordar, aúna la textualidad y la narratividad; el texto y la vida narrada. Así, en: Valenzuela, *Ideas generales*, 116.

hace conveniente distinguir entre texto y textualidad. Decir que toda interpretación es texto supone inflar la noción, porque, el acto vital de autocomprenderse no necesariamente se fija por escrito, y aun así seguiría siendo texto; como también pudiera ser que se registre por escrito, y en este caso también sería texto. Lo que incurre en una anfibología. Así pues, se entenderá por texto la obra escrita. Esta obra deviene del acto de interpretación. Al acto de interpretación se le llamará textualidad o materialidad del texto. Así, en el texto se da una textualidad puesto que el texto es acto de comprender.

¿Qué tiene que ver esto con la pregunta por la carne, la carne de *quién*? La carne ha sido definida como el acto hermenéutico fundamental. Eso quiere decir que ella puede ser dada al texto como textualidad. Para aclarar esto se introducirá la distinción de triple textualidad<sup>108</sup>: Desde la situación del autor-compositor, se entrega a modo de material textual, su testimonio; desde el punto de vista del mundo del texto, el sentido y la referencia inauguran un mundo que se deja asir gracias a su ser textual; y, desde la óptica del lector-intérprete, el mundo nuevo que emerge surge como vida que se constituye y que se ofrece como inteligible, es decir a modo de textualidad.

### 1.3.3.1 Textualidad I: Testimonio de una experiencia

Esto sucede en el caso del autor en tanto compositor: aunque su obra cobra independencia, él se ha autocomprendido en ella, en el acto de la composición del escrito. Por eso, la obra, que ya tiene vida propia, no pierde el testimonio del proceso dado en su composición; no pierde la carne del autor en cuanto que se trata de una carne que se entrega en el acto de interpretación como textualidad. Que el lector halle continuidad en su texto se atestigua porque el texto mismo conserva una «disposición de los hechos» en su propio mundo: lo que en Aristóteles fue conocido como la trama

---

<sup>108</sup> Quizás exista un parangón entre esta triple textualidad y la «triple mimesis» de P. Ricoeur. Así queda esbozada en dicho autor: “si esto es cierto, es necesario mantener en la propia significación del término mimesis una referencia al “antes” de la composición poética. Llamo a esta referencia mimesis I, para distinguirla de mimesis II –la mimesis-creación-, que sigue siendo la función base. (...) Pero no es todo: la mimesis, que es –él nos lo recuerda (Aristóteles)- una actividad, la actividad mimética, no encuentra el término buscado por su dinamismo sólo en el texto poético, sino también en el espectador o en el lector. Hay, pues, un “después” de la composición poética, que llamo mimesis III”, Ricoeur, *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, 103-104. También desarrollada en Valenzuela, *Ideas generales*, 28 y 59-71. 34-35; 64-75.

(*Mythos*) o disposición de los hechos en una narrativa<sup>109</sup>. Significa esto que el texto deja ver que, en su disposición, el autor es, auténticamente, compositor. Así, en términos metodológicos, frente a la investigación bíblica, cabría la pregunta: ¿qué se testimonia en el texto, desde el punto de vista del autor-compositor? Esto lleva a pensar en un precedente del texto<sup>110</sup>. Ya se ha dicho que la carne. Esta carne consiste en el contexto vital, la trasmisión de emociones, imágenes y experiencias. Es una red que antecede.

### 1.3.3.2 Textualidad II: Mundo del texto como vida

Desde la perspectiva del texto, hay una colección de signos gráficos, pero también de símbolos, de frases y el discurso. Estos aspectos no pueden desentenderse de las estructuras de quien concibe la forma del escrito ni de sus procesos vitales. En esto, este escrito se distancia de P. Ricoeur, pues lo que para él se puede obviar (la pregunta por el autor)<sup>111</sup>, aquí se resalta como el testimonio de alguien que compone una obra. Salvada cierta continuidad del autor en su obra, cabe decir que, desde el punto de vista del mundo del texto, la obra cobra independencia. Según lo acotado anteriormente, esta sería una independencia relativa.

Pero ¿dónde se daría esa cierta independencia? En el mundo propio del texto: sentido y referencia. Sentido: Sucede una referencialidad interna (intralingüística) cuando signo, frase y discurso instauran una realidad, o sea, *el* decir algo. Referencia: El discurso se refiere al mundo externo (extralingüístico). Es cuando se dice *de* algo. El sentido teje unas relaciones dentro del texto. Se trata de la inauguración de un mundo. Por su parte,

---

<sup>109</sup> “Cuando Aristóteles, al sustituir el definidor por lo definido, diga que *mythos* es “la disposición de los hechos en sistema” (*he ton pragmaton systasis*) (50<sup>a</sup>, 5), habrá que entender por *systasis* (o por el término equivalente *synthesis*, 50<sup>a</sup>, 5) no el sistema (como traducen Dupont-Roc y Lallot, op. cit., 55), sino la disposición (si se quiere, en sistema) de los hechos, para señalar el carácter operante de todos los conceptos de la poética. Por eso, sin duda, desde las primeras líneas, el *mythos* se pone como complemento de un verbo que quiere decir componer”, Ricoeur, *Tiempo y narración I*, 82.

<sup>110</sup> En el libro de Patte y otros, *The gospel of Matthew: a contextual introduction for group study*: sintetiza diversos métodos usados para la interpretación bíblica. Los distribuye entre los métodos que tratan el detrás del texto; los que se centran en el texto como tal; y, los que investigan el enfrente del texto.

<sup>111</sup> Quizás la idea de vida propia del texto lleve a pensar en que la pregunta por el autor ya no es necesaria. Así lo vería la hermenéutica de Ricoeur: De Wit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*, 198-199., sin embargo, desde el punto de vista de una ontología del testimonio, existe cierta continuidad entre autor y su obra, porque al fin de cuentas, ¿qué se testimonia en el texto, desde la perspectiva del autor, sino su propia capacidad para componer?

la referencia indica el mundo como algo externo del texto. Pero, lo que estas dos características (sentido y referencia) quieren expresar es que la obra ha tomado vida. El texto está siempre más allá de la intencionalidad del autor. La escritura tiene una vida propia frente al discurso hablado<sup>112</sup>. Sentido y referencia, al crear un mundo nuevo (mundo del texto), establecen una ruptura entre el texto y el autor. Sin embargo, en tanto que en el texto se da el testimonio de alguien (textualidad I), se podría decir que, hay cierta continuidad entre autor-compositor y su obra. Por ello se dijo arriba *cierta independencia*.

Además de la función referencial, el discurso propone sentidos. La unidad mínima del discurso, la oración, pretende significar algo. Este sentido acontece en el interior mismo del discurso. Se trata de un movimiento en el que están involucrados fijación gráfica y tiempo. Al hablar, los interlocutores hallan el sentido en el contexto inmediato de preguntas y respuestas; en cambio, al leer e interpretar, el sentido emerge en el encuentro entre el texto y el lector-intérprete. No se puede decir que sea el sentido original querido por el autor del texto, pero no se debe olvidar que el texto da de sí un *plus* por medio de la interpretación (la textualidad).

Ubicar la teoría del texto en el marco de la comprensión equivale a decir que en el discurso fijado por la escritura emerge, como un darse, uno o varios sentidos y la referencialidad. Con relación al mundo del texto, y desde el punto de vista de la ontología del testimonio, cabe la pregunta, ¿qué se testimonia en la inteligibilidad que emerge en la correlación del sentido y la referencia? Vale acotar que sentido y referencia no son asidos como si se trataran de objetos manipulables, sino que emergen en el acto de comprensión, en el encuentro del lector con el texto. Así se halla una continuidad entre texto y lector.

---

<sup>112</sup> Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, 131. En el hablar, los hablantes están circundados por aquello que sucede cuando hablan, pueden preguntar y aclarar, pueden señalar o indicar. En cambio, desde el punto de vista del mundo del texto, la escritura crea una ruptura entre el autor y lo escrito, y entre el autor y el lector. Al no existir un contacto directo entre autor y lector, el lector se convierte en un intérprete. En la interpretación se entrecruza el mundo de referencia del lector con la referencialidad del discurso fijado por la escritura.

### 1.3.3.3 Textualidad III: Intérprete y don del texto

Por parte del lector, se trata de su carne en cuanto que el lector se convierte en intérprete: no solo de la obra que está frente a él, sino de sí mismo y de su propio dinamismo como sistema viviente. Esto hace que en el caso del lector-intérprete, y desde el punto de vista del organismo vivo, se recreen nuevos sentidos y nuevas referencialidades. El lector, al ser intérprete, también se entrega. En él sucede la textualidad puesto que es acto hermenéutico. Para ello, el lector-intérprete deja que la obra hable desde su propia constitución. Permitir que el texto se exprese es acceder a su textualidad: es dejar transparentar al texto que entrega el sentido como luminosidad propia. Así, la textualidad del texto se manifiesta como entrega y don.

No significa que el intérprete-lector se posicione en actitud de objetivar una supuesta cosa abstracta del texto. Más bien se deja hacer por dicho sentido que se da como luminosidad. No traspasa el mundo del texto buscando una cosa abstracta ubicada detrás de él, sino que se pone frente a él dejándose hacer por el don que ocurre en él. “No se trata de alcanzar un más allá evidente del texto [...] «el texto no es tanto el testimonio secundario de un origen radical (anterior) cuanto el advenimiento, en un tiempo y en un lugar determinados, de una configuración específica, de una estructuración del mundo»”<sup>113</sup>.

El lector-intérprete no es alguien que descifra, sino que es descifrado. Es puesto de relieve cuando experimenta el don, aquello propio de la textualidad. Lo que se da comunica (contenido proposicional), pero no lo hace como hablando sino como luminosidad, como un estar presente del lector-intérprete. A su vez, lo que se da crea realidad, constituyente al lector-intérprete en un oyente que se va haciendo desde tal acontecimiento. Quizás esta sea otra manera de exponer aquello que Gadamer llamaba la comprensión como el modo propio del ser-ahí<sup>114</sup>. El texto le posibilita al intérprete la experiencia del don. Desde esta mirada, vale la pena la pregunta, ¿qué se testimonia desde el punto de vista del nuevo mundo que crea por el lector-intérprete?

---

<sup>113</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 64. Cita a: “P. Gisel. *Verité et histoire. La théologie dans la modernité*, Ernst Käsemann (Paris 1977) 147”.

<sup>114</sup> “Comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”, Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos*, 12, prólogo a la segunda edición.

### 1.3.4 Triple textualidad y carne como hermenéutica fundamental

¿Pero qué tiene que ver esto con el análisis del testimonio? La textualidad no es otra cosa que la puesta en escena del acto vital humano, la comprensión. Pero esta no se entrega como textualidad al texto sino es en tanto articulada desde el testimoniar del alguien. La carne como hermenéutica fundamental posibilita el nacimiento del testimonio. Mediante este devenir, se instaura el testigo en un orden nuevo del ser. El testimonio se origina a nivel existencial como acto intrínseco del organismo viviente. Si, según la interpretación de Enrique Dussel sobre Santo Tomás, hay identidad entre manifestación del ser como verdad y el desvelamiento del proyecto humano, la constitución del testimonio no puede desentenderse de esta revelación del ser a modo de verdad ni de su realización en la historia: “idéntica es la manifestación o la verdad del ser del hombre que el descubrimiento de su proyecto auténtico fundamental. Ese descubrimiento del horizonte último ad-viniente no es sino la comprensión del ser”<sup>115</sup>.

La carne se testimonia en el texto, en la triple textualidad. Esto significa que la carne se ofrece mediante el acto de comprensión: es la entrega de la sensibilidad de autores-compositores, es tejido en el mundo del texto que se da, y, es interpretación configuradora en quien accede. Este ofrecerse constituye la textualidad. Para fines prácticos, la triple textualidad es donde queda ensamblada la actividad del lector frente al texto y del texto frente al lector. Es así como se logra un hablar no objetivante. Es claro que, en la perspectiva de Paul Ricoeur, hay diferencia entre hablar y el discurso fijado por escrito, razón por la cual, la obra se independiza<sup>116</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista del organismo vivo humano, la fijación por escrito, al ser una praxis humana guarda una continuidad con el acto de hablar (lenguajear), y con el acto de comprender<sup>117</sup>. Por este motivo, el testimoniar la autocomprensión existencial de la

---

<sup>115</sup> Dussel, *Para una de-strucción*, 58.

<sup>116</sup> “Se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice”, Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, 128.

<sup>117</sup> “Nosotros, los seres humanos, acontecemos en el lenguaje, y acontecemos en este como el tipo de sistema viviente que somos. No tenemos posibilidad de referirnos a nosotros mismos o a cualquier cosa fuera del lenguaje [...] el observador debe tomar su propia operación como un sistema viviente en el lenguaje [...] debe proponer un mecanismo biológico generativo del cual resulte el lenguaje como una consecuencia de su operación”, Maturana, *La objetividad*, 48. 50.

carne, tiene la posibilidad de conservar la fuerza originante del hablar<sup>118</sup>. Claro está, también puede no conservarla, y en este sentido ser una objetivación del lenguaje.

La ontología del testimonio mantiene la textualidad como un hablar vivo, aunque este tenga que vérselas con la fijación por escrito del discurso. Este hablar vivo puede ser considerado como sinónimo de un hablar no objetivante. Pero pareciera que lo que se viene diciendo hasta el momento sobre el testimonio no dice nada acerca del acto de testimoniar al ser absoluto llamado Dios. Sin embargo, es gracias a la carne en su ser lugar del tránsito o de la transformación, donde esta teoría ontológica es un lenguajear abierto a la teología: Dios que se manifiesta bajo la misma estructura existencial humana y el ser humano que en su ser concreto, busca sentido y se autocomprende<sup>119</sup>. Así se hace posible que el organismo vivo humano sea testigo de estas realidades referidas al misterio. La fuerza que tiene el punto de vista del sistema viviente humano, es que el misterio hace parte del lenguajear y de la praxis del vivir del organismo vivo.

“El habla habla. El hombre solo habla en la medida en que corresponde al lenguaje [...] el lenguaje es un fenómeno originario cuya singularidad no se puede demostrar mediante hechos, sino que solo se puede llegar a ver mediante una experiencia no preconcebida del lenguaje”<sup>120</sup>. El lenguaje toma sentido dentro del mismo lenguajear humano. Se trata de una praxis vital que mantiene al ser humano en simbiosis con su medio<sup>121</sup>. Este encuentro del organismo y su medio, resignifica la posición del ser humano frente al misterio, por tanto, frente a Dios. ¿Qué significa que un organismo vivo, en medio de tantos otros, sea capaz de lenguajear realidades místicas que le

---

<sup>118</sup> El texto, al adquirir un mundo propio «mundo del texto», se configura, es decir, origina unas formas que ya no se pueden desligar del contenido ni del mensaje. Esto es lo que en el ámbito de la investigación bíblica se ha llevado a cabo bajo el nombre de historia de las formas literarias. Pero esto no es razón para afirmar que la forma tiene la fuerza de desaparecer la materia textual que se da en el escrito. Si bien es cierto, el texto tiene un *mythos* (trama) y se origina como *mimesis* (disposición de la vida en las formas), esta trama siempre se comprende en relación con la *poiesis* (acción creadora), Ricoeur, *La metáfora viva*, 54-55. Allí se estudia el *mythos* dentro del tratado de la poética de Aristóteles y no dentro de la retórica.

<sup>119</sup> “¿Es posible la existencia de actos que pretendan atestiguar el absoluto? [...] Estos signos que el absoluto manifiesta de sí mismo son al mismo tiempo los signos en los que se reconoce la conciencia [...] Así pues, la hermenéutica del testimonio se produce en la confluencia de dos «exégesis»: la «exégesis» del testimonio histórico –en nuestro caso la revelación y sus signos- y la «exégesis» de sí mismo –en nuestro caso, la apertura radical del hombre y de sus aspiraciones”, Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 581.

<sup>120</sup> Heidegger, *Fenomenología y teología*, 69.

<sup>121</sup> Llama la atención cómo Raimon Panikkar no desconfía de la fuerza del lenguaje para tocar el fondo de la realidad. Quizás en la perspectiva formulada aquí, esta no desconfianza sea comprensible. La existencia que llega a una «nueva inocencia» puede confiar en la realidad, «confianza cosmoteándrica», Pérez, *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 107.

salen al paso y testimoniarlas como un encuentro entre el ser como verdad y el propio proyecto existencial humano? Esta pregunta se origina desde el punto de vista del sistema viviente. En primerísima instancia significa que este misterio hace parte del entorno vital de dicho organismo. Si no fuera así, su hablar y su praxis del vivir, serían absurdos; cualquier fenomenología que buscara llegar a ser teología, sería un vacío de sentido. Pero es porque el misterio y Dios se dan en el mundo de la vida (*lebenswelt*) del sistema viviente humano, que este ser humano concreto puede disponerse a una relación. Sin este entorno vital del suceder de dicho lenguaje, no sería posible hablar con sentido de una revelación de Dios en la historia. Si habla en ella es porque hay una carne que está en disposición e inmersa en dicho acontecer.

La experiencia de la belleza, del gozo y del deleite es constitutiva de dicho organismo que se realiza en el desvelamiento del misterio<sup>122</sup>. Autores como Raimon Panikkar y Victorino Pérez, han llamado la atención sobre este asunto: Para ellos, la situación del ser humano que en su carne se deja transformar y adquiere una nueva manera de ser en el mundo, «nueva inocencia», donde se supera la fragmentación de la vida y del saber<sup>123</sup>. Se pone al ser humano en el ámbito del «sentir con todo el ser» el misterio y de gozarse en él. El ser humano adquiere una confianza que lo hace experimentar el fondo de la realidad: Donde se relacionan íntimamente Dios, el ser humano y el mundo. Esta es la «confianza cosmoteándrica en la realidad»<sup>124</sup>; pero también la experiencia de dolor y del límite (sublímite de la historia), puede ser la oportunidad para la transfiguración<sup>125</sup>. Así como la belleza, el sufrimiento es un hablar no objetivante en la cotidianidad. Esta es una manera de interacción con la divinidad.

---

<sup>122</sup> En Martin Heidegger, los términos gozo, estar absorto, belleza y consuelo son testimonios de una experiencia no objetivadora en el ser humano. Es la manera en que se puede percibir la cotidianidad, Heidegger, *Fenomenología y teología*, 70-71.

<sup>123</sup> La nueva inocencia supera la visión fragmentada de la realidad; superar la división entre sujeto y objeto, y conducir al conocimiento y conocedor en un mismo acto relacional, “la *nueva inocencia* no es el sueño ingenuo de querer recuperar el paraíso, sino más bien «la *curación*, en la cultura occidental moderna, de la herida provocada por la Ilustración al separar epistemología de ontología, al hacer del conocimiento la cacería del objeto por el sujeto», Pérez, *Dios, Hombre, Mundo*, 329; Panikkar, *La nueva inocencia*, 32-33.

<sup>124</sup> Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 103-111. Allí se expone en qué consiste la experiencia de Dios. Esta es definida como “el toque ontológico que transforma nuestro ser más profundo”. Es una cita que sigue a: Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, 45.

<sup>125</sup> “Otro nombre que recibe la gracia, en santo Tomás de Aquino, es la *Sublimitas* [...] La gracia es la presencia de Dios en el sublímite de la historia humana. Así, la contemplación beatífica pasa por los ojos del pobre, del insignificante [...] En últimas, lo sublime se hace sublímite, experiencia de Dios en el mundo «abyecto»”, Valenzuela, “La gracia de Dios como forma de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino”, 386-387.



Para cerrar esta parte concerniente a la carne como testimonio y al hablar no objetivante de Dios, valga ahondar un poco más en algunos aspectos de la experiencia de Dios, y cómo esta sigue dándose en el texto como textualidad. Lo que la composición del texto normativo de la teología cristiana deja ver es que, él es un conjunto de interpretaciones en interacción con el acontecer de Dios. Así pues, no se puede fijar por escrito un discurso auténtico de Dios, si no hay una experiencia del encuentro con Él. El discurso por sí mismo no puede producir esta experiencia<sup>126</sup>. La experiencia nace en la ya descrita ontología del testimonio: La manifestación del ser y la revelación de Dios se identifican, en la narrativa humana, con el proyecto de ser humano. “La Razón humana comprende de Dios; construye trama que le sirve a la comprensión desde Dios. Esto involucra todas las dimensiones de la vida humana en tanto que el ser humano tiene la posibilidad de dejarse hacer y de hacerse dentro de esta trama llamada comprensión de Dios”<sup>127</sup>. Respecto a Dios, ¿de qué se da testimonio? Del toque y encuentro en la carne que se narra desde la historicidad y, por ende, en la comunidad humana.

“La experiencia de Dios es «la experiencia *completa y no fragmentada de la realidad* que somos nosotros, que está por «debajo» y «por encima» de nosotros; es la experiencia profunda de la «Vida», con mayúscula”<sup>128</sup>. Esta experiencia de Dios es definida, en primer lugar como experiencia en general: “*experiencia pura* (e), *memoria* de esta experiencia (m), *interpretación* o análisis consciente de la experiencia (i) y la conciencia de que esta interpretación *no la hacemos solos*, sino siempre en el *contexto de una cultura* (r)”<sup>129</sup>. Así, Dios se relaciona con el ser humano en la narrativa de su

---

<sup>126</sup> Comentando *el novenario para el discurso sobre Dios*, de Panikkar, Victorino Pérez Prieto dice: “somos nosotros mismos la más auténtica mediación”: Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 54.

<sup>127</sup> Valenzuela, *Ideas generales*, 81.

<sup>128</sup> Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 105.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, 104. Muchos teólogos han tratado la categoría de experiencia: para Panikkar es la fórmula descrita en la fórmula: E=e.m.i.r. Victorino Pérez Prieto, hace una síntesis de las principales posiciones en la teología contemporánea sobre el tema: “Martín Velasco introduce su libro sobre experiencia religiosa diciendo que todos los intentos para comprender el fenómeno religioso en sus múltiples variedades «apuntan hacia un centro que cada vez se perfila más nítidamente como *una presencia*” (*Ibíd.*, 108), cita: Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 13; “Pikaza se acerca a la experiencia religiosa del hombre («animal religioso») definiendo la religión como «aquél nivel específicamente profundo de *la experiencia de sentido* donde el hombre cultiva la *apertura radical y reconoce* agradecido la presencia gratificante y salvadora de la *Realidad Suprema*” (Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 108), cita: Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, 130-131; “La experiencia para Kasper, es histórica, y su historicidad está en la familiaridad con las cosas y las personas cristalizada en el *lenguaje* y en «*un proceso de aprendizaje siempre nuevo y nunca cerrado*», que lleva a estar continuamente abierto a la realidad” (Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 109), cita: Kasper, “Experiencia de Dios y conocimiento de Dios”, 107; “Para

historia vivida (memoria), en el acontecer de la existencia que se interpreta (interpretación), y en el entorno cultural (contexto). Pero aún más, se agregaría a este postulado de Panikkar, que siempre esta experiencia ocurre en el dinamismo intrínseco de la carne como hermenéutica, y de una carne que no puede comprenderse sino es desde el ámbito de ser un organismo vivo. Esto refuerza la concepción de un Dios que puede interactuar porque se deja lenguajear en el sistema viviente que es el ser humano. Dios también es praxis del vivir puesto que también es moción (*kinesis*), en el organismo vivo humano.

Queda así compuesta esta parte relativa a la carne como testimonio y al hablar no objetivante de Dios. Ahora se dará el paso al trato de la categoría carne como *bāsār* (בָּשָׂר), figurada en el Antiguo Testamento. Se considera, desde la perspectiva metódica, que este paso se puede dar puesto que ya se ha abierto el horizonte para la investigación. El término está atestiguado en el entorno bíblico-textual; responde a la posición ontológica del testimonio. Esto no discrepa de la mirada israelita de la antropología, puesto que, en todo, el ser humano es definido como mundanidad en la relación con Dios<sup>130</sup>.

---

Schillebeeckx, la experiencia religiosa, *experiencia de salvación*, «es a la vez experiencia e interpretación» [...] «la fe religiosa es vida humana misma, pero experimentada como encuentro y, por tanto, como descubrimiento de Dios» (Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 110), cita: Schillebeeckx, “Autoridad de la experiencia y autoridad del NT”, 24. 33; “Torres Queiruga habla repetidamente de la experiencia religiosa [...] «La experiencia religiosa es siempre consciente de que, si descubre, es porque alguien estaba ya tratando de manifestarle»” (Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 110), cita: Torres-Queiruga, *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, 29-30; “Para explicar qué es experiencia, acude Boff a la etimología: «ex-peri-encia es la ciencia del conocimiento (ciencia) que del ser humano adquiere cuando sale de sí mismo (ex) y trata de comprender un objeto por todas las partes (peri)»” (Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 111), cita: Boff, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, 41-42.

<sup>130</sup> El hombre se concibe como llamado por Dios: Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II*, 125-126; el ser humano para Israel es relacionalidad: Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 43; La antropología del Antiguo Israel se comprende desde la relación cotidiana del pueblo y Dios: Noratto, “El ser humano en la cultura semita”, 611.

## 2      **CAPÍTULO I: (בָּשָׂר) BĀŚĀR, HACIA UNA «EXPERIENCIA HERMENÉUTICA ORIGINAL» TESTIMONIADA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO**

### **2.1 Carne como *bāśār* (בָּשָׂר): Problema hermenéutico para el acceso al Antiguo Testamento**

La tarea que compete ahora es revisar la noción de *bāśār* (בָּשָׂר) que es testimoniada en algunos lugares del Antiguo Testamento, como marco epistemológico para la comprensión de la temática del *Logos sarx-Logos tou Staurou* el Nuevo Testamento<sup>131</sup>. El investigador entra a interactuar con el entorno textual y bíblico, con algunos de los descubrimientos y aportes de las hermenéuticas regionales de la Biblia y las técnicas o exégesis que se han especializado en este medio. Son relevantes al investigar este campo, las metodologías de corte diacrónico y también las sincrónicas. Pero es conveniente que éstas sean observadas como praxis del vivir del organismo vivo humano. ¿Por qué razón? Porque este proceso no es ajeno al acto de ser como acto hermenéutico de la carne, es decir: donde ser y comprender se constituyen desde el vivir y un vivir en la carne. Así, “vivimos nuestras conversaciones y nuestras reflexiones en epigénesis en una interacción recursiva de nuestras corporalidades con las consecuencias en nuestras corporalidades del curso de nuestro estar en el lenguaje”<sup>132</sup>. Este vivir, y vivir en formas culturales, no es ajeno a los mecanismos propios, circuitos neuronales, conectoma e imágenes mentales, de los organismos vivos humanos<sup>133</sup>.

Si la labor investigativa que alguien realiza frente a un texto cualquiera puede considerarse como un diálogo con el mundo del texto, y con la textualidad que se da en él, la interpretación bíblica en tanto referida al mundo textual, no escapa a esta dialogicidad o conversación. Quien interpreta se sitúa recreando el sentido del texto. Por ello, interactuando con la textualidad I (testimonio de una carne), y con la textualidad II (una vida que se inaugura en el mundo del texto). Así pues, lo que ocurre entre el organismo vivo que interpreta y el mundo del texto de la Biblia, es una epigénesis: una

---

<sup>131</sup> “El Antiguo Testamento es y sigue siendo la introducción teológica y, por eso mismo, epistemológica, a la comprensión del Nuevo”, Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 31.

<sup>132</sup> Maturana, *La objetividad*, 73.

<sup>133</sup> “La mayoría de palabras que usamos en nuestro discurso interno, antes de hablar o escribir, existen en nuestra conciencia en forma de imágenes auditivas o visuales”, Damasio, *El error de Descartes*, 128.

interacción histórica donde está inmersa la corporalidad entera en el acto de lenguajear. Hay, en el sentido pleno de un ser-ahí vital, un acto de comprensión. Esto es lo mismo que se ha dicho de la carne como «experiencia hermenéutica original» de la teología cristiana. El organismo se realiza como proyecto en el devenir de su interacción con el medio. “Es por esto que, todo lo que hacemos, y todas nuestras diferentes maneras de vivir, aparecen incorporadas en nuestra corporalidad”<sup>134</sup>, en la red neuronal como organismos que elaboran estados emocionales y mentales<sup>135</sup>.

La interpretación bíblica, puesto que es acto de ser (donde vivir y comprender no son miradas fragmentarias, sino unidad), se muestra incorporada a la vida humana y a su posibilidad de expresión. Por este motivo, los sentidos de la interpretación son sentidos de la carne. Tienen la fuerza de resignificar el lugar existencial del ser humano intérprete. Esto ocurre en cualquier nivel de lectura; pero en el entorno bíblico, sucede que el sentido de lo que allí se denomina Palabra de Dios (*dāḇār* de Dios, *dāḇār Yahweh* דָּבָר יְהוָה), se orienta radicalmente hacia la plenitud de ser de la carne. La carne logra posicionarse como experiencia plena en el mundo. ¿Qué es la revelación de Dios en la Sagrada Escritura sino esta epigénesis (de corporeidad, emociones y registros mentales), del organismo vivo llamado humano en el encuentro con unos sentidos textuales a los que tiene la posibilidad de llamar Palabra de Dios? Más adelante se ahondará en *dāḇār* de Dios (*dāḇār Yahweh* דָּבָר יְהוָה). De momento cabe hacer explícito lo que concierne al acto interpretativo del organismo ante un mundo textual como el bíblico.

La interacción con el entorno bíblico tiene la posibilidad de crear un mundo nuevo y de transformar la carne. Esto es así dado que la epigénesis en que está inmerso el organismo y su medio, no se ofrece como el límite de una predisposición biológica, sino como la apertura del ser para abrir nuevos horizontes. Significa que el organismo vivo llamado humano puede inteligir y aprender. Esto es, en la posición del ser humano que se observa desde la praxis del vivir, “aquella parte de la ontogenia de un organismo que, como observadores, vemos ocurriendo como si este se estuviera adaptando por sí mismo a alguna circunstancia del medio ambiente novedosa e inusual”<sup>136</sup>. Este fenómeno sucede en el ser entero del organismo vivo. No se trata de un incorporar datos exteriores

---

<sup>134</sup> Maturana, *La objetividad*, 73.

<sup>135</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 160-164.

<sup>136</sup> Maturana, *La objetividad*, 71.

(*obiectum*), hacia el interior (*subiectum*), y de objetivarlos en la conciencia, sino de un permanecer creativo de todo el sistema viviente: “de hecho, para la operación de un sistema viviente no existe interior ni exterior, y no puede hacer una representación de lo que un observador ve como externo a él”<sup>137</sup>.

Como se ve aquí, en el acto de interpretación ya no hay dualismos, o sea, ya no hay un saber fragmentado del vivir, sino que ambos caben bajo la noción de comprensión, y comprender en tanto referido a una carne concreta. Lo que se da es un acto de vivir integrado. Por esta razón, ni la revelación ni la interpretación bíblica hacen parte de un hablar objetual. Ellas son existencia que sucede en la praxis del vivir por las que el sentido se puede revelar como Palabra de Dios. Cuando se dice que el intérprete de la Sagrada Escritura o de la Tradición crea un modo nuevo de ser, no se está haciendo de esta novedad una oposición objetual al sistema viviente. En esto se discrepa de Claude Geffré para quien “frente a este «ser nuevo» desarrollado por el texto, el hombre va a recibir una «nueva entidad» [«être nouveau»], es decir, una ampliación de su ser puramente natural”<sup>138</sup>. Se entiende que se trata de un *éthos* o *modo de ser* que trasciende el ámbito meramente biológico. Pero lenguajear esta nueva realidad del ser humano de esa manera puede ocasionar una confusión: oponerlo a su *lebenswelt*, mundo vital. Por este motivo se prefiere no incorporar nociones como natural ni sobrenatural. No porque en el acto de ser, el organismo vivo humano no sea capaz de interactuar con estos sentidos, sino porque en tanto conceptos pueden crear escisiones en la comprensión del punto de partida metódico.

### 2.1.1 *La carne de Jesús de Nazaret, lo específico de la interpretación bíblica: Transición del Dāḥār del A.T., hacia la carne de Jesús*

La hermenéutica bíblica sucede en la praxis del vivir. El mundo que se origina es uno lenguajeadado en dicha praxis. Pero, estrictamente hablando, ¿qué hace de la interpretación de la Biblia una experiencia que merezca ser considerada? Ya se ha dicho

---

<sup>137</sup> Ibíd. Es así como desde el punto de vista de la praxis del vivir, el mundo como constructo no es un objeto ajeno a la realidad del ser humano, sino que siempre permanece integrado a él bajo la posibilidad de ser transformado.

<sup>138</sup> Cf. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 63. “En face de cet «être nouveau», déployé par le texte, l’homme va recevoir lui-même un «être nouveau», c’est-à-dire un élargissement de son soi purement naturel”, Idem, *Le christianisme au risque*, 59.

que se trata de un fenómeno relevante: “en el caso del texto bíblico, la apropiación del texto coincide no sólo con una comprensión de sí, sino también con una nueva posibilidad de existencia y con la voluntad de lograr que exista un mundo nuevo”<sup>139</sup>. Sin embargo, ¿no sucede lo mismo con otro tipo de textos religiosos? Una diferencia puede radicar en el hecho de que el ser humano concreto se encuentra con el *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*). Pero dado que este דָּבָר *dābār* no se limita al texto escrito, ni a la tradición religiosa<sup>140</sup>, entonces ¿qué es lo específico de la interpretación bíblica?

Heidegger trata de responder a esto desde el punto de vista de una fe existencial: “La fe es un modo de existencia del Dasein humano que, según su propio testimonio — que forma parte esencialmente de este modo de existencia—, *no* madura por sí mismo *a partir* del Dasein *ni mediante él*, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído”<sup>141</sup>. La cuestión bíblica se inscribe en este proceso del madurar del *dasein*. Como ya se ha referido antes, se trata de la carne como lugar del tránsito. No se trata de una maduración que se sostenga en una fuerza del signo gráfico del texto, sino por la carne que en él se testimonia: “Para la fe «cristiana», el ente primordial que solo se revela para ella y que como revelación la hace madurar es Cristo, el dios crucificado”<sup>142</sup>. El acontecimiento es la manifestación entera, en su historicidad, de una persona concreta: Jesús de Nazaret por quien se dice en la cita «Cristo, el dios crucificado».

La hermenéutica bíblica, en este contexto, es un encuentro con Jesús de Nazaret testimoniado en el texto y acogido por la fe; pero un encuentro que también puede ser experimentado en la cotidianidad del vivir, como don del Espíritu de Dios. Este acontecimiento se da en la praxis del vivir. No se trata de un elemento extraño a la

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 63-64.

<sup>140</sup> La Palabra de Dios es más que el texto escrito y más que la historia de las interpretaciones. Siempre se revela con creatividad y novedad crecientes. No hay un cerco para frenar su דָּבָר *dābār*. Alberto Parra distingue entre una revelación cósmica, una revelación ética, una revelación categorial y una revelación histórica. Esto significa que la palabra de Dios no se identifica totalmente con el texto normativo: Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 118-123. En este punto también coincide la postura antropológica trascendental de Rahner, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*; y la elaboración de Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la biblia y hermenéutica*. A Decir verdad, se trata de la explicitación que hace la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, de Dios revelándose en la historia.

<sup>141</sup> Heidegger, “fenomenología y teología.”, 55.

<sup>142</sup> *Ibíd.* “Pero la crucifixión y todo lo que forma parte de ella es un acontecimiento histórico que se atestigua como tal, en su específica historicidad, solo por la fe en las Escrituras”, *Ibíd.*

misma capacidad epigenética del organismo vivo llamado humano en conversación con el medio bíblico. Si bien, según el testimonio del *dasein*, la maduración no le viene de sí mismo, esto no excluye que le venga de su capacidad de ser en la praxis del vivir: en cuanto que es allí en donde se da el encuentro. La revelación no se realiza fuera del sistema viviente del ser humano puesto que, si se llevara a cabo fuera, sería del todo vacía<sup>143</sup>. Así queda perfilada la especificidad de la interpretación bíblica. Es en el testimonio de Jesús de Nazaret hecho textualidad. Pero esto complejiza la situación del Antiguo Testamento.

Al respecto cabe la pregunta, ¿no se testimonia el Antiguo Testamento como la realización en la historia de los elementos propios de una palabra referida a él, en primera instancia, esto es, como Alianza; y la Alianza como constante?<sup>144</sup>. Desde el punto de vista de la interacción del organismo vivo con su medio, ¿acaso no es una palabra en alianza que se entrega en una epigénesis, y que consiste en la realización en la historia de una carne en situación de revelar la plenitud de dicha palabra? Es por esto que cabe la posibilidad de que en el Antiguo Testamento se dé la textualidad del acto primordial hermenéutico: Una carne que revela la plenitud. Por ello, una hermenéutica bíblica del Antiguo Testamento, que deje transparentar esta materialidad textual, no se opondría, a modo de contradicción, con el acontecimiento Jesús de Nazaret.

### 2.1.2 *La carne como interrelación: La palabra de alianza en una epigénesis*

El Antiguo Testamento puede ser leído de diversas maneras. Como ya se ha dicho, la carne como hermenéutica permite que la interpretación sea histórica y contextual. Sin

---

<sup>143</sup> En el debate ciencia-teología, se ha insistido en la posibilidad de un Dios en la inmanencia del mundo. Así en general, en los libros de: Barbour, *La obra del amor, la creación como kénosis*. Navarra; Peacocke, *Theology for a scientific age being and becoming. Natural, divin and human*; y, de Polkinghorne, *One world. The interaction of science and theology*.

<sup>144</sup> Se propone que, para fines metodológicos relativos al Antiguo Testamento, en el texto bíblico se testimonia una constante. Para Walther Eichrodt, la Alianza es aquella “tendencia fundamental y carácter constante” en el Antiguo Testamento: Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, 42. Cita a: Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 13. Cabe resaltar aquí que son tres tomos de la *Teología del Antiguo Testamento* de Eichrodt. En el primer tomo se centra en mostrar el rostro del Dios según la Alianza; pero en el segundo, en la parte *Dios y mundo*, cuando se interesa por los instrumentos que favorecen la Alianza, investiga el asunto antropológico relativo a la creación: רִיחַ *rūah*, נֶפֶשׁ *nepēš*, לֵב *lēb*. De esta manera, se puede afirmar que el tema antropológico del Antiguo Testamento, enmarcado en el tema de la Alianza, hace parte de aquella “singularidad de la fe de Israel” que estos investigadores trataron de demostrar en sus obras. Ver la obra en general de: Idem, *Teología del Antiguo Testamento II*.

embargo, que se hable de un *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*) que interactúa con el *dābār* humano, y que se trate de una palabra ofrecida en primerísima instancia en un sistema viviente, hace que la interpretación recaiga sobre el acontecimiento de dicho hablar: Desde el punto de vista del darse en el sistema viviente, la Palabra de Dios, aunque es testimoniada en las tradiciones de Israel como entrega primerísima, sucede en concomitancia con el organismo vivo. Esto es Palabra de Dios según la epigénesis<sup>145</sup>. Y la palabra conduce a aquello que se testimonia en ella: En este caso, una relación vital. Lo que en lenguaje bíblico es una Alianza<sup>146</sup>. Por este motivo, el Antiguo Testamento es integrado desde este testimonio. Esta será entendida como “*relación en alianza* [...] a saber: que toda la realidad —Dios, Israel, los seres humanos, el mundo—participa de una naturaleza de *relacionalidad*”<sup>147</sup>. Y es, precisamente, en esta relación donde se sitúa la investigación bíblica de carne, *bāsār*.

Entender la Alianza como relacionalidad, responde al espíritu de una época: Al influjo de la nueva física que ocurrió después de la primera guerra mundial<sup>148</sup>. En el caso de la interpretación del Antiguo Testamento, representa un cambio en el modelo teológico, ya que evidencia que ni los reduccionismos de la Biblia a conceptos de un decadente modernismo, ni las ópticas escolásticas, son capaces de contener la comunicación dada en la Biblia<sup>149</sup>.

La relacionalidad fundamental de toda la realidad, que es característica de la fe de Israel, convierte al Antiguo Testamento en un enemigo de las categorías de la modernidad, pues, como Eichrodt comprendió perfectamente, «ser» en el Antiguo Testamento significa «ser

---

<sup>145</sup> Si epigénesis es: “todo lo que ocurre en un sistema viviente acontece como un resultado de sus cambios continuos en una historia de interacciones en un medio”, Maturana, *La objetividad*, 71, es decir, la realización del organismo en equilibrio con su entorno, entonces, al decir que la palabra de alianza es epigenética, se quiere expresar que la Alianza no puede desentenderse de los procesos propios de los organismos vivos humanos ni de sus medios vitales. La palabra de alianza se torna una forma del vivir humano, y este vivir siempre referido a una relacionalidad.

<sup>146</sup> Se sigue en esto la propuesta teológica del libro de Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, acerca del tema que cohesiona la multiplicidad de relatos en el Antiguo Testamento: La Alianza.

<sup>147</sup> Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 43. Para este autor, W. Eichrodt logró “el primer modelo importante de Teología del Antiguo Testamento después de la revolución barthiana de 1919” (Ibíd., 42).

<sup>148</sup> Para Brueggemann, siguiendo el testimonio de Hans Urs von Balthasar, la época en que Eichrodt escribe, está bajo el influjo de la nueva física. Por eso se pone de moda la reflexión en torno a la “realidad como algo interactivo”. Varias obras y autores estuvieron bajo esta visión de la física: “podemos mencionar la noción de encuentro de Emil Brunner y más problemáticamente la noción de «Yo-Tú» de Martin Buber”, Ibíd., 44, cita a: Von Balthasar, *Teodramática I*, 35-38.

<sup>149</sup> Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 43.



con»: estar en presencia de, estar comprometido con, estar identificado con, estar en peligro con<sup>150</sup>.

Pareciera ser una contradicción el posicionarse contra el modernismo (exageración de la razón), y a la vez seguir la intuición de la nueva física al comprender la realidad como interacción y homologarla con la noción bíblica de Alianza. Sin embargo, el autor reconoce la relacionalidad como «característica de la fe de Israel», y, al situarse contra los reduccionismos modernistas, lo hace específicamente, frente al dualismo de corte cartesiano y por lo tanto a un tipo de física: “El tema de la alianza exige apartarse de las categorías filosóficas más convencionales de inmanencia y trascendencia y de cualquier tentación cartesiana de caer en el dualismo, pues la Alianza no es un equilibrio entre lo trascendente y lo inmanente, sino el rechazo total de un dualismo excesivamente pulcro y libre de peligros”<sup>151</sup>. Para aclarar esto: Por parte del testimonio de las tradiciones de Israel, la Palabra de Dios se ha dado de manera primera como Alianza; pero esto no está en contradicción con el planteamiento de la perspectiva del organismo vivo, puesto que, en su praxis del vivir, esta palabra es encuentro o interacción simultánea (epigénesis).

En esta concepción de la Alianza, Dios se ve afectado. No en vano, la obra de Eichrodt preparará el camino a la de Jürgen Moltmann al “descubrir que la relacionalidad de Dios conlleva el riesgo y la vulnerabilidad de Dios”<sup>152</sup>. Junto al problema de la teodicea acerca del padecer de Dios, se suele criticar la propuesta de W. Eichrodt de concebir una clave hermenéutica para articular todo el Antiguo Testamento. Se le suele tachar de reduccionista. Sin embargo, al proponer la Alianza como hilo conductor de la lectura bíblica, W. Eichrodt realizó una crítica a la reducción en la interpretación del Antiguo Testamento (aquella que veía el crecimiento espiritual de Israel como producto de una religiosidad común que poco a poco, y de manera inmanente, fue decantándose hasta generar las ideas específicas de la teología hebrea), y a la concepción meramente extrapolada de la revelación<sup>153</sup>. Sin embargo, lo que la crítica no lograba entender era

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*

<sup>151</sup> *Ibíd.*, 45.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 44. Cita la obra de “Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977”. Este tema se incorpora en el problema de una teodicea. Así lo reconoce, aunque centrada más en la idea de un Dios siempre misterioso, aunque dado a la experiencia, la teóloga: Johnson, *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*, 13.

<sup>153</sup> Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 46.

que W. Eichrodt intentaba romper los modelos clásicos de la interpretación bíblica, mediante el recurso a la Alianza como clave hermenéutica.

Este paso suponía realizar algunas opciones epistemológicas, por ejemplo, que la relación entre Dios, el mundo y el ser humano, se lleva a cabo a modo de interacción. También, que este diálogo se originó de manera bilateral, donde Dios y el mundo-hombre, vinieron a ser experiencias concomitantes de un mismo medio. La lectura bíblica del Antiguo Testamento se desarrollaba a partir de un encuentro originante experimentado como llamado (la Alianza), y que este se iba enriqueciendo con el crecer de la experiencia de Israel<sup>154</sup>. Esto implicaba que, en cuestión de método, se le concediera importancia al registro de las tradiciones antiguas testificadas en el texto, y para ser fieles a este movimiento, superar los dualismos conceptuales (trascendencia-inmanencia). Así pues, en este mismo marco de Alianza es donde se realiza el estudio sobre la cuestión antropológica en la experiencia de Israel. Una antropología que es comprendida en y desde la cotidianidad del pueblo<sup>155</sup>.

Jesús no representaría una contradicción con las experiencias testimoniadas en el Antiguo Testamento ya que él se halla como el desenvolvimiento de una acción previa en la experiencia de Israel, llamada Alianza o palabra fundante. Esto significa que tal como lo profesa Israel en sus tradiciones, Dios, *Yahvéh* se muestra entregando, en dialogicidad, una palabra<sup>156</sup>. A partir de allí, se desenvuelve la historia de la Alianza.

---

<sup>154</sup> Gerard von Rad es continuador de las ideas de Alt y Noth acerca de la normatividad de la experiencia premonárquica de Israel, de cómo esta experiencia primitiva se fue desarrollando y condensando como teología, hasta hablar de una teología de las tradiciones: *Ibíd.*, 46-48. Para: Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*, 25-148: en el Antiguo Testamento, sobre Israel, “encontramos una exposición coherente de su historia primitiva” (p. 25); Cuando Israel entró en contacto con las tribus de Canaán, ya tenía, en tanto tribu, “un rico caudal de tradiciones”, y también “cuidó con mucho respeto sus tradiciones primitivas” (p. 39); tradiciones que se mezclaron con las formas cananeas, pero de las que se puede rescatar la “primitiva religión yahvista” (p. 39); pero, cuando se trata de recomponer el pasado, el investigador tiene ante sí un material múltiple, pero que “es posible agruparlo en grandes complejos de tradición” (p. 104); el Antiguo Testamento tiene por objeto la explicitación de la fe en Yahvéh y su relación con el pueblo, y lo hace de diversas formas (p. 147); Así, el objeto del investigador del Antiguo Testamento es el testimonio sobre Yahvéh, “de todo lo que Israel confesó acerca de Yahvéh” (p. 148).

<sup>155</sup> La *Biblia* nos habla del ser humano como de un ser en el mundo, en el espacio y en el tiempo, en medio de las situaciones humanas normales, en su dimensión individual y colectiva, y en permanente evolución, dentro de las limitaciones propias de las épocas y de las culturas”: Noratto, “El ser humano en la cultura semita. Breve acercamiento narrativo”, 611.

<sup>156</sup> Hablando sobre el objeto de la investigación en el Antiguo Testamento, von Rad dice: “su objeto único es todo aquello que Israel mismo dijo explícitamente de Yahvéh. En primer lugar, el teólogo debe ocuparse directamente de los testimonios de Israel, es decir, de todo lo que Israel mismo confesó acerca

Jesús es todo aquello que pide como principio de cumplimiento aquella palabra. Él es el cumplimiento del arca de la Alianza: En el Antiguo Testamento, una palabra dirigida a un mediador; en el Nuevo Testamento, una palabra que es el mediador mismo<sup>157</sup>. Pero esta exigencia del *dābār*, de transformar la condición del mensajero está exigida por la misma comprensión de *dābār* del Antiguo Testamento (Este punto se tratará en el siguiente capítulo).

Así pues, la interpretación del Antiguo Testamento pasa a través del acontecimiento Jesús de Nazaret. En esto no hay contradicción sino continuidad de una palabra que es testimoniada por Israel como fundante de una Alianza. Lo mismo ocurre con la investigación de la categoría *bāsār*. En primer lugar, se trata de la experiencia que tiene Israel de su ser relacional con Dios: Ser completo referido a la dialogicidad con Dios; en segundo lugar, es solo dentro de este encuentro de Alianza que dicha categoría puede ser investigada de manera auténtica. Esto implica que la noción de carne, así como también la de palabra, exige una plenitud en la historia (anuncio-cumplimiento; tipología-plenitud). Y aquí sucede la vinculación intrínseca de lo testimoniado en la profesión de fe figurada en el Antiguo Testamento, con el acontecimiento Jesús de Nazaret.

Ingresar al mundo bíblico del Antiguo Testamento es tratar de buscar aquel testimonio de las tradiciones de Israel; testimonio que se da como textualidad al texto. “En primer lugar, el teólogo debe ocuparse directamente de los testimonios de Israel, es decir, de todo lo que Israel mismo confesó acerca de Yahvéh”<sup>158</sup>. Pero como ya se ha dicho, esto exige el reconocimiento de las exigencias de dichos testimonios, que como en el caso de palabra y carne, se perciben como necesidad de realización plena. Para poder llevar a cabo este cometido, se buscará desarrollar la pregunta: ¿qué testimonia Israel, de su propia autocomprensión (una referida a Dios y al cumplimiento y plenitud de lo testimoniado en la Alianza), al hablar de *bāsār* (בָּשָׂר)?

---

de Yahvéh”, Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 148. Esto implica que el hablar de Dios es una de estas tradiciones testimoniadas por Israel.

<sup>157</sup> Así Hans Urs von Balthasar soluciona el problema de por qué en el Antiguo Testamento, el mediador no es la palabra. Cosa que se resuelve en el Nuevo Testamento: Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 32.

<sup>158</sup> Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 148.

## 2.2 *Bāsār* (בָּשָׂר) en el testimonio del Antiguo Testamento: Marco epistemológico

Para fines metodológicos, en este punto, se llevará a cabo el siguiente ejercicio: Primero, se traerán algunos sentidos de la categoría *bāsār* en el Antiguo Testamento; y, segundo, se ahondará en uno de dichos sentidos: la interpretación teológica de algunas tradiciones, a partir del análisis de “*toda carne-todo viviente*”, *kāl bāsār* (כָּל־בָּשָׂר). El objetivo de este camino será investigar algunos de los procesos de la carne en la composición teológica, que sean marco epistemológico al N.T., (Para Jn 1, 14 y 1Co 1, 17-18).

### 2.2.1 Algunos sentidos de la categoría *bāsār* (בָּשָׂר)

*Bāsār* “como componente con otros órganos y tejido, , en síntesis:significa, <sup>159</sup>בָּשָׂר *carne*; como componente de נְפֶשׁ, *nepeš*, aliento o alma, *carne, cuerpo*; de aquí lo débil, mortal, caduco. En sentido ampliado, la totalidad del cuerpo o la persona. En sentido restringido, *piel, órganos genitales, sede de la salud o enfermedad*. Como comestible, *carne*. En cuanto común, compartida, indica *parentesco en diversos grados*”<sup>160</sup>. Sin embargo, se trata de un término tan denso que elaborar una síntesis rápida de él sería descuidar su propia historicidad.

*Bāsār* (בָּשָׂר) se usa, en «sentido propio», para denotar la carne, ya sea del ser humano, o la de los animales. En el caso del primero, puede ser *piel* (como en Lv 13, 3, el sacerdote examina al enfermo de la piel y lo declara impuro), o, *carne viviente* (Lv 13, 10, aquí puede ser *carne cruda*; Gn 17, 11; Lv 12, 3; Ez 44, 7.9). De esta manera se indica una particularidad del hombre<sup>161</sup>. Se podría decir que originalmente es tomada en su sentido denotativo: Para indicar un aspecto exterior del hombre; en el caso del animal, se utiliza para hablar de la *carne impura* (Gn 41, 2; Ez 4, 14), *fieras para el*

<sup>159</sup> “*bāsār* (nel testo ebr. 273 volte) *eš<sup>e</sup>ēr* (nel testo ebr. 17 volte)”, Baumgärtel, “B. Carne nell’ A.T.”, 1283. Aquí se indica que hay dos términos para referirse a carne: «*bāsār*», que aparece en el texto hebreo, 273 veces, y «*eš<sup>e</sup>ēr*», que está registrado 17 veces. La diferencia es que «*eš<sup>e</sup>ēr*» significa sangre como realidad interna distinta a carne, como piel; aunque en acadio y ugarítico significa carne: “in origine forse nel senso di *parte interna, sanguigna, della carne*, così distinta da *bāsār, la pelle insieme con la carne*. Acádico *širu, carne*. Ugarítico *šurt, carne*”: *Ibíd.*, 1288.

<sup>160</sup> Alonso-Schökel, “בָּשָׂר *bāsār*, carne”, 139.

<sup>161</sup> Baumgärtel, “B. Carne nell’ A.T.”, 1284.

*alimento*, alimento, (Dn 7, 5), y *víctima del sacrificio* (Jr 11, 15)<sup>162</sup>. En cuanto a los animales, su uso giraba en torno a un código cultural: Aquello que sirve para alimentarse, aquello que usa como ofrenda; aquello prohibido.

Pero este término también conoció una ampliación: Se trató de una metonimia para expresar el *cuerpo del hombre* (Gn 2, 23; Sal 38, 4; Jb 33, 21; Lv 17, 11); también, el *cuerpo desnudo* (1R 21, 27; 2R 6, 30); y como manera discreta de referirse a *los órganos sexuales*, de mujeres o varones (Gn 17, 13; Ex 28, 42; Lv 15, 19); expresa una relación con נִפְעַל *nepēš* para connotar la *mismidad* del ser humano (Qo 4, 5), como una interioridad *culpable* (Qo 5,5) y como *persona* (Lv 13, 18)<sup>163</sup>. Pero, sobre todo, llama la atención el aspecto universal que fue adquiriendo «*kol-bāsār*»: no solo para el ser viviente en general, ya sea *animal o humano* (Gn 6, 17; 9, 11; Nm 18, 15), sino también para el conjunto de la *humanidad* (Is 40, 5; Jr 25, 31; Jb 12, 10; 34, 15); para expresar regionalidad (Ez 21, 4. 9), o la *comunidad cultural de Israel* (Jl 3, 1; Sal 65, 3); así mismo, para hablar de *consanguineidad* y pertenencia a un pueblo (Gn 2, 23; Is 58, 7)<sup>164</sup>. Pero *kāl-bāsār*, aparecerá siempre como constructo propio de documentos sacerdotales o, en otros casos, exílicos o postexílicos.

También se puede decir que, en tanto elemento nominal y metafórico, *bāsār* (בָּשָׂר), sufrió una translación de sentido<sup>165</sup>. Denota la *existencia exterior del hombre* (Sal 16, 9); pero también *todo el existir del ser humano* (Pr 14, 30); El ser entero que clama a Dios desde las profundidades (Sal 63, 2); el deseo inscrito en la carne de ver a Dios (Sal 84, 3); *la fragilidad* del ser humano frente a la soberanía de Dios (Gn 6, 3; Sal 56, 5; Is 31, 3; 2 Cr 32, 8); el *ser humano mortal* (Dn 2, 11; Jb 10, 4; Sal 78, 39); la disposición del corazón que obedece a Dios (Ez 11, 19; 36, 26); *poder y riqueza* (Is 17, 4)<sup>166</sup>; y como adjetivación, *carnal* (Ez 11, 19; 36, 26; Jb 10, 4; 2C 32, 8)<sup>167</sup>. Así, *bāsār* deja notar que consiste en la posición mundanal siempre abierta y en diálogo con Dios. En esta relacionalidad, la carne es propicia de ser asumida y transformada.

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> *Ibíd.*, 1284-1285.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, 1285.

<sup>165</sup> La metáfora consiste en el préstamo. Toma su estructura en el *foreo*, cambio, que el nombre y el verbo padecen en un lenguaje, Ricoeur, *La metáfora viva*, 35 y 164.

<sup>166</sup> Baumgärtel, "B. Carne nell' A.T.", 1286-1287.

<sup>167</sup> Bratsiotis, "בָּשָׂר *bāsār*", 319.

Estos sentidos se usan en varios contextos: a) Utilización en el culto y en códigos religiosos, esto es relativo a las condiciones del animal para el sacrificio, el animal puro o impuro; las enfermedades como la lepra (piel); la situación de la mujer; asuntos sexuales. Es decir, se trata del influjo de las tradiciones sacerdotales<sup>168</sup>. Curiosamente bajo la caracterización de leyes, sacrificios, códigos de pureza y de santidad. Es donde cabría una asociación del animal-impureza-enfermedad-mujer-sexualidad; b) denotación antropológica: Significa al ser humano entero creado; la hechura de las manos de Dios como alfarero; el ser humano como hecho de barro y opuesto a la soberanía de Dios; el despliegue exterior de la existencia, mundanidad; el ser inmerso en su ámbito de vida o situación natural; en paralelo con corazón *lêb* (לֵב), en sinonimia con aliento de vida נְפֶשׁ *nepēš*, un ser mundanal que recibe el espíritu o soplo de Dios; el ser humano como gloria de Dios; para señalar el parecido entre todos los seres humanos; para indicar el aspecto tangible del ser vivo humano; su completitud y su señorío sobre la creación; su total dependencia de Dios; un ser inclinado a la acción y por ello un ser ético; y, ante todo, una carne que puede ser transformada y experimentar una nueva condición ante Dios<sup>169</sup>; y, c) un uso teológico: De Dios no se dice que tenga *bāsār*; sin embargo, una cita, Ez 10, 12, usa *kāl bāsār* (כָּל-בָּשָׂר) para aludir al cuerpo de los querubines; Dios no necesita de *bāsār*; Dios se declara como Señor de toda carne; sin el espíritu de Dios toda carne muere; Dios no permite que todo viviente perezca; Dios recuerda la carne según su promesa; y, ante todo, hace que la carne profetice<sup>170</sup>.

En síntesis, para el Antiguo Testamento, la carne expresa la posibilidad de una conversación, en el plano de una mundanidad, con Dios; pero también, la capacidad de la transformación a partir de aquello que la carne logra comprender de su relacionalidad con Dios. Estos dos aspectos son cruciales pues indican que la carne puede ser *fuentes* y *lugares*: Como *fuentes*, se mantiene en un constante acto de comprensión según aquella posibilidad de diálogo con Dios (esto no se opone a la idea de una epigénesis del organismo vivo humano en relación con la revelación, pues, epigénesis indica que estas experiencias teologales capaces de crear sentido en la vida humana, no son un apéndice de la organicidad humana y de su capacidad de interactuar con su entorno, sino, que acontecen en la praxis del vivir); y, como *lugares*, puesto que la carne es el *dónde* de la

<sup>168</sup> *Ibíd.*, 319-324.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, 325-329. Sobre la capacidad de transformación de la carne, Ez 36, 26.

<sup>170</sup> *Ibíd.*, 330-332. Acerca de la carne como capaz de profecía, revisar Jl 3, 1; 2, 28.

transformación. Queda la pregunta por los demás seres vivientes distintos de los humanos. En cuanto a ello, es llamativo que, en la visión bíblica, se les mencione en contextos de culto (como las disposiciones del levítico), o en relación a la obra creadora de Dios (como en los relatos de los orígenes). Esto no crea una escisión entre ser humano y otros seres vivientes, sino siempre una interrelación.

Estos sentidos fueron reinterpretados en la traducción que hicieron los israelitas de lengua griega. Vale mencionar este aspecto clave que afectará el testimonio de la Escritura hebrea, y por tanto la elaboración cristiana. Se trata de unos asuntos que no se deben pasar por alto a la hora de dar el paso al Nuevo Testamento. En la Biblia de los LXX se realizaron algunas modificaciones en la comprensión de *bāśār*. Se tradujo al griego por *sarx* (σὰρξ), 145 veces; otro término que se tomó en algunos casos como sinónimo, *kréas* (κρέας), carne cruda, 79 veces; *sōma* (σῶμα), cuerpo, 23 veces; *jrōs* (χρῶς), carne como cuerpo, 14 veces. También realizó algunas otras traducciones: *antropos* (ἄνθρωπος), hombre, y *sárkinos* (σαρκίνοσ), carnal; y, al menos, otros ocho registros más<sup>171</sup>. El asunto se convierte en un problema de interpretación. En hebreo hay dos términos (*bāśār* y *šē'er*, sangre); en cambio en griego hay más registros lingüísticos, como queda expuesto. Los traductores se tomaron la tarea de convertirse en compositores del texto. En este sentido, ellos también pueden ser asumidos como co-autores. ¿Cómo evidenciar esto?

Con el siguiente ejemplo: Los traductores de los LXX se resistieron a relacionar carne, *sarx*, con los órganos sexuales ni la sexualidad. Esta relación sólo se llevó a cabo en Ez 23, 20; mientras que no sucedió en Ex 28, 42 ni en Lv 15, 2; 7. 19<sup>172</sup>. Curiosamente esta cita de Ezequiel no admitía mayores alteraciones porque habla directamente de una situación de zoofilia. En cambio, en los lugares donde trata sobre la circuncisión, tradujeron explícitamente por la *sarx* del prepucio<sup>173</sup>. Así se dejó notar un cambio de comprensión en dichos traductores bajo la influencia helenista en Alejandría. Cabe mencionar algo al respecto.

---

<sup>171</sup> Baumgärtel, "B. Carne nell' A.T.", 1290. Tradujo *šē'er*, sangre, por *oikeinos* (7 veces), *soma* (4 veces), *Ibíd.*

<sup>172</sup> Schweizer, "B. Carne nell' A.T.", 1290.

<sup>173</sup> *Ibíd.*

La traducción se realizó bajo una nueva cosmovisión que produjo estos resultados: a) La categoría *bāsār* fue puesta bajo la dialéctica *sarx-psiché* (σαρξ-ψυχή); b) se estableció una diferencia entre *sarx*, a la que se le dio una connotación de particularidad (específicamente relativa a los tejidos, como en el uso español de carne), y *soma* (σωμα), como un elemento más amplio que conjunta la carne en su significado (σαρκες του σωματος)<sup>174</sup>; pero aún más delicada fue la yuxtaposición de dos esferas, una para el espíritu y otra para la carne, como en el caso de Nm 16, 22; 27 16<sup>175</sup>. Ahí se percibe una notoria diferencia entre el texto hebreo y el griego de los LXX: para el caso hebreo, (אֱלֹהֵי הָרוּחַ וְכָל־בָּשָׂר) *ēlōhē hārūhōt lakāl bāsār*, «el Dios de los espíritus de toda carne»; para el caso griego, «el Dios de los espíritus y de toda carne» (16, 22). También, ocurre con la misma expresión y, la misma traducción en 27, 16<sup>176</sup>. Y bajo esta forma entró al entorno bíblico textual del Nuevo Testamento<sup>177</sup>. En la traducción de este pasaje no se creó un dualismo para el ser humano, donde se propusiera como contradictorio lo espiritual y lo material, sino que se dio la pauta para un dualismo de corte ético, donde la esfera de lo espiritual era preferida y más plena que lo material. Y en esto hay que tener cuidado para no confundir el juicio de hecho llevado a cabo en el horizonte antropológico con los juicios de valor en el contexto ético: es distinto el dualismo antropológico (cosa que no sucede en la concepción judía, vg. en el ser humano sucede *bāsār* y *rūah*) a un dualismo ético (que reconoce que, aunque el ser humano es unicidad, hay unos valores preferibles a otros, vg. los espirituales sobre los carnales)<sup>178</sup>.

El dualismo cósmico y, por ende, antropológico, adviene cuando la Biblia de los LXX traduce el libro de Ester y algunos salmos (Sal 16, 14: vivir carnal, «εν σαρκι»). Dentro de la oración de Mardoqueo y de Ester, es decir, un versículo (17p), que se produjo así: «βασιλευς σαρκινος» (*basileus sárkinos*, reino carnal), y, «βασιλευς των Θεων» (*basileus tōn theōn*, reino de los dioses), donde se comienza a distinguir, aunque de forma pálida, carne y espíritu<sup>179</sup>. Se trata de un solo versículo (Est 17) que se divide en varias partes (de a-z). Está escrito en griego (por lo tanto, no la contiene el canon hebreo; pero sí la de los LXX, y también la Biblia cristiana). Cabe aclarar que no se

<sup>174</sup> *Ibíd.* Así, por ejemplo, en la traducción de Pr 5, 11; Jb 41, 15.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, 1291.

<sup>176</sup> Para la versión hebrea interlineal, y griega de los LXX (en inglés): BIBLE HUB, 2004-2015, en: <http://biblehub.com/interlinear/> (consultado el 08 de diciembre de 2015).

<sup>177</sup> Schweizer, “B. Carne nell’ A.T.”, 1291.

<sup>178</sup> *Ibíd.*

<sup>179</sup> *Ibíd.*, 1292-1293.



trata, propiamente, de una traducción del canon hebreo; es más bien una adición griega, quizás basada en otra fuente. Sin embargo, aporta el dualismo a algunas formulaciones en el Nuevo Testamento. También San Jerónimo lo siguió en la Vulgata<sup>180</sup>.

La Biblia de los LXX también sospecha de la sexualidad. Aquí se debe reconocer una influencia helenista: En el libro de Sabiduría se dice que el hombre muere, que viene de esperma y de placer (*spérma* y *hedoné*). Allí distinguirá entre la formación según la carne, en el vientre de la madre, y el insuflado del *espíritu de la sabiduría* (*pneuma sofías*), en un momento posterior (7, 1-7)<sup>181</sup>. De esta manera, carne fue adquiriendo una connotación peyorativa respecto del espíritu. Entonces, se creó una escala de valores diversa a la original hebraica: La carne se vinculó a las pasiones; el espíritu a lo elevado. Así se heredó a la composición del Nuevo Testamento. Pero se debe notar que esta herencia no se registra en el canon hebreo. Es de procedencia griega-helenista.

Se registran variaciones de sentido en los documentos de Qumrán, los *targumin*, en los comentarios del *Talmud*, y en algunos textos pseudoepígrafos. Al respecto se dará una visión sintetizada:

Respecto a la comprensión de la noción carne en el canon hebreo, los documentos de Qumrán presentan, al menos, tres diferencias radicales: Primera, la carne representa la *caducidad del ser humano* y su *inferioridad respecto al creador*. El hombre en tanto formado de barro es un ser pecaminoso; segunda, la carne se relaciona con el pecado, específicamente en cuanto *hybris* o pulsión de orgullo frente a Dios; tercera, se recalca la visión futura o escatológica. Aquí se hablará de la condición de la persona elegida por Dios (el maestro de sabiduría de los esenios, por ejemplo), quien se considera una carne pecadora pero que será purificada por el espíritu de Dios<sup>182</sup>.

Por su parte, los *targumin* suelen usar, casi siempre, *bāsār* de manera neutra. Puede tratarse de todo ser vivo o también del ser humano. En esto se muestra sensible a la

---

<sup>180</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 589, cita a pie de pág. 1, en Est 1. No sucedería así en Jdt 10, 13 cuando el texto usa un paralelo (no una distinción), entre «ningún hombre» y «ni una vida», Cf. Schweizer, “B. Carne nell’ A.T.”, 1293.

<sup>181</sup> Schweizer, “B. Carne nell’ A.T.”, 1293-1294.

<sup>182</sup> Meyer, “Il concetto negli scritti di Qumran”, 1294-1304. Para la carne como caducidad (p. 1296-1297); para la carne como *hybris* (p. 1298-1300); y, para la carne del elegido (p. 1301-302).

visión del canon hebreo. Sin embargo, también mantiene la connotación de hombre caduco, que se acaba como lo hace la hierba del campo; y como arrogante ante Dios. Pero cabe resaltar una utilización distinta frente al canon hebreo y a otras literaturas: Dios puede condenar la carne y fijarle un límite a la edad; pero si la persona se arrepiente de su conducta pecaminosa, Dios puede alargar su duración<sup>183</sup>.

El *Talmud* presenta, en síntesis, cuatro diferencias en la interpretación: Utiliza términos complementarios para designar al ser exterior e interior, por ejemplo, carne y sangre; también un elemento propio: La carne como cavidad («*gûf*», *cadáver*; además, *espacio cavo* ubicado en el vientre), o espacio interno, lo que daría origen al uso de carne como persona; la incorporación de filosofía helenista crea la pregunta por la procedencia de los elementos humanos: La carne como producida por la tierra; el alma proveniente de lo alto. Por último, aunque muchos maestros incorporaron las nuevas tendencias del saber de la época en sus comentarios, algunos de ellos siguieron reflexionando según el sentido de la *TaNaK* (canon hebreo). Así, por ejemplo, en el siglo III d.C., R. Johanan b. Nappaha, realiza un acróstico con *Adam- bāsār*: alef (‘*efer*) hecho de polvo; *dalet* (*dām*) sangre; *mem* (*mārâ*) constituido de voluntad; *bet* (*bûšâ*) vergüenza; *samek*, y no *šin*, (*s<sup>e</sup> rûhâ*) putrefacción; y, *resh* (*rimmâ*) como gusano<sup>184</sup>.

Para finalizar, los escritos *Seudoepígrafos* utilizan *bāsār* preferentemente, en sentido negativo: El ser humano en sí mismo es como la división del cosmos, un ser separado entre el cielo y la tierra; la carne se convierte en término para designar una sustancia; la *psiché* asciende, pero el cuerpo carnal pertenece a la tierra; la carne es el lugar de la mortificación: Ella es un impedimento para la libertad del espíritu; las prácticas ascéticas liberan al espíritu y le permiten gozar de lo que promete una visión escatológica; y, la caducidad humana no se refiere tanto a su ser creatural, sino a su composición material<sup>185</sup>.

En síntesis, estas adaptaciones de sentido y, en algunos casos, transposiciones, permiten ver los movimientos interpretativos de las traducciones y comentarios. Además, que en

---

<sup>183</sup> *Ibíd.*, 1304-1306. Se trataría del uso lingüístico de carne en los targumin.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, 1306-1315. Se trata del concepto de carne y cuerpo en el Talmud y en el Midrash.

<sup>185</sup> Schweizer, “Gli apocrifi e gli pseudopigrafi”, 1316-1321. Es un estudio acerca de los apócrifos y pseudoepígrafos.

el quehacer literario y teológico del entorno bíblico del Antiguo Testamento hubo siempre la necesidad de una visión de la carne que entra en relación con Dios, y que esto se lleva a cabo en la historicidad de la carne misma. En algunas ocasiones esta comprensión primera, la de la carne en situación dialógica, fue asimilada de manera negativa: Cuando se insistía en el aspecto puritano y legal, es decir, cuando la visión pecaminosa de la carne se imponía como modo de interpretar la relación con Dios. Pero, a pesar de estos traslados de sentido, la comprensión primera fue la de una realidad transida por la divinidad, en el plano de la mundanidad.

Esto mismo que fue descrito aquí arriba, ocurre con las tradiciones del Pentateuco (o Hexateuco, si se le suma Josué). Existe la huella de un testimonio de algunos autores-compositores, que, al componer sus documentos, dejaron en la disposición de estos una teología. Dado que el centro de atención aquí es la carne, se puede analizar esta en relación con dichas teologías. Este fenómeno es interesante porque significa que en tales testimonios hay una autocomprensión de la propia carne en relación a Dios; pero también, de cómo hablaron explícitamente del término carne en su medio. Uno de estos términos, *kāl bāsār*, *toda carne*, es singular por su modo de aparecer en una tradición literaria específica: El documento sacerdotal. Y por remitir, en su aparecer, a las otras tradiciones literarias.

### 2.2.2 Testimonios teológicos de la carne (*bāsār* בָּשָׂר), en algunas tradiciones del Antiguo Testamento

De las 273 veces que se registra *bāsār* (בָּשָׂר), el Pentateuco la usa 138 veces; Ezequiel 24 veces; Job, 18; Isaías la registra 17 veces; los Salmos unas 16 y Jeremías, 10 veces<sup>186</sup>. Pero establecer cronologías acerca de su uso es una tarea sin fruto. ¿Por qué es difícil la datación, si se le puede seguir el rastro a los documentos en que se enmarcan sus usos? Por ejemplo, en el libro del Génesis se detecta: a) El uso de carne como cuerpo humano “carne de mi carne” (Gn 2, 23), en un relato del documento Yahvista<sup>187</sup>; b) la carne como animal, las vacas del sueño del Faraón; sueño que descifra el patriarca José (Gn 6, 17), y que, desde el punto de vista de las fuentes textuales, aparece como

<sup>186</sup> Bratsiotis, “בָּשָׂר *bāsār*”, 317-318.

<sup>187</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 15, pie de Pág., de Gn 2, 4, donde aclara que el relato corresponde a las tradiciones yahvistas (es trata de la sección 2, 4b-3, 24).

relato sacerdotal mezclado en un relato Yahvista<sup>188</sup>; c) los códigos de Alianza de la fuente Sacerdotal (Gn 17, 11; 6, 17 y 9, 11). Así también sucede en el libro del Levítico donde la palabra *bāsār* se inscribe dentro de las leyes y normas de los códigos de pureza (Lv 12, 13; 13, 3; 13, 10), y de los códigos de santidad (Lv 17, 11 y 15, 19), es decir, en la tradición Sacerdotal<sup>189</sup>. Lo mismo pudiera ocurrir con la utilización en el primer Isaías (9, 19), o en el deutero-Isaías (40, 5. 6; 49, 26; 58, 7). De igual modo, en el libro de Jeremías o incluso en los sapienciales como Qohélet y poéticos como Salmos. ¿Está manera de ubicar las citas no sería una ayuda para determinar su cronología?

En opinión de N. P. Bratsiotis, se puede establecer la antigüedad del término mediante el recurso de su uso simple o sencillo (como piel, o como sinónimo de hombre o animal), diferente de las utilizaciones amplificadas o metaforizadas. Pero, cuando *bāsār* adquiere el significado de cuerpo o la totalidad del ser humano, se hace *infructuoso intentar alguna forma de datación*<sup>190</sup>. Esto significaría que, en el medio hebreo, *bāsār* es un término que se prestó siempre a la polivalencia. Los documentos mencionados dejarían asentado el testimonio de la multiplicidad de sentidos de la palabra en cuestión. El trabajo del autor en tanto compositor sería disponer la trama para el discurso. Así se explica que ciertos sentidos aparezcan en tales lugares y no en otros. De esta forma, se hallaría una explicación del por qué es difícil datar, desde una perspectiva sincrónica del lenguaje. Sin embargo, desde el punto de vista diacrónico, queda la expectativa de la posibilidad de resolver esto mediante el recurso a un hablar contextual evidenciado en la historia de las tradiciones del texto. No se trataría tanto de un estudio histórico de la evolución de las ideas religiosas en Israel, a modo hegeliano o como lo retrató Wellhausen<sup>191</sup>, sino de ahondar en el testimonio de una colección de interpretaciones, que bien pueden ser tomadas como fórmulas y profesiones de fe enmarcadas en algunas tradiciones de la confesión de fe de Israel, al modo como lo plantea G. von Rad<sup>192</sup>. Solo que, no perdiendo el punto de vista de la praxis del vivir, es decir, que se trata de una fe que al ser vivida como comprensión (entendida esta como acto vital por excelencia),

---

<sup>188</sup> Ibíd. 20. Pie de Pág., de Gn 6,5, donde aclara la mixtura entre las dos tradiciones. La sacerdotal correspondería a 6, 9-22; 7, 6.11.13.16a.17a. 18-21.24; 8, 1-2a.3b-5. 13a.14-19; 9, 1-17).

<sup>189</sup> Ibíd., 8, comentarios generales al Pentateuco. Se trataría de fuentes sacerdotales de Jerusalén, que sufrieron diversas modificaciones y composiciones.

<sup>190</sup> Bratsiotis, "בָּשָׂר *bāsār*", 318.

<sup>191</sup> Acerca de la crítica a los hallazgos de Wellhausen: De Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 119. Para comprender el enfoque sincrónico de la función del signo en el discurso, ver: Ibíd., 339-348.

<sup>192</sup> Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 27. 157.

tiene la capacidad de transformar la carne; una fe que se ubica en el nivel emocional y, por ello, en la creación de representaciones corporales y de sentimientos<sup>193</sup>.

Examinar los documentos (JEDP)<sup>194</sup>, pareciera ser una herramienta adecuada para la datación. Sin embargo, se enfrenta al grave problema de la redacción final del Pentateuco. Si se sigue la postura de G. von Rad, se trata de un redactor-compositor de tradición sacerdotal (hipótesis que ha sido puesta en duda)<sup>195</sup>; la Biblia de Jerusalén habla de escuelas. En este caso, la sacerdotal haría modificaciones sobre los otros documentos. Aunque allí se insiste en que se trata de una hipótesis, y como tal debe ser tratada<sup>196</sup>. Otro problema es si es conveniente seguir investigando desde la hipótesis de las fuentes puesto que ha sido criticada. Al respecto, se asumen aquí dos herramientas: Una, que se trata de una hipótesis y como tal debe ser tratada; y, dos, que autores contemporáneos como el exégeta mexicano José Loza Vera, reivindican la investigación en la línea desarrollada por G. von Rad y como es descrita en la Biblia de Jerusalén<sup>197</sup>. Sea como fuere, en cuestiones concretas, por ejemplo, en el análisis de la categoría *bāšār*, se notaron algunos problemas que le darían la razón a la hipótesis de un redactor-compositor, o de una escuela sacerdotal.

Antes de decir algo más cabe aclarar algunas nociones: se entenderá por fuente aquella especie de prehistoria del texto, es decir, la trasmisión oral que pudo darse en determinados lugares geográficos, y también algunas etiologías que no han sido

---

<sup>193</sup> Nogués, *Dioses, creencias y neuronas*, 18-19.

<sup>194</sup> Loza; Duarte, *Introducción al Pentateuco, Génesis*, 67-68. Wellhausen hablaría de una doble composición de la fuente Elohista (E y Quelle, sacerdotal), quedando el orden cronológico así: PJED; in embargo, los hallazgos de von Rad, propondría que el sacerdotal es posterior, incluso al deuteronomico; y la fuente Yahvista sería la más antigua. Así queda el orden: JEDP.

<sup>195</sup> Esta hipótesis es puesta en entre dicho por autores como J. van Seters, para quien el Yahvista corresponde a la época del segundo cautiverio, y no como creía G. von Rad, que pertenecía a la época de Salomón. Así mismo, H. H. Schmid, argumenta que no es viable tanta antigüedad para el Yahvista. Él sitúa esta tradición en la época deuteronomica. Habla incluso de una similitud entre Yahvista y tradición Deuteronomica. Tampoco podría asegurarse la existencia de una tradición sacerdotal como redactora final, ya que, ésta no estaría presente en todo el Pentateuco, sino en sólo dos de sus libros, De Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 140-141. Es el problema clásico entre escuelas minimalistas (Copenhague con Peter Niels seguidor de las ideas de Thomas Thompson, quienes critican la historicidad del A.T.), las escuelas maximalistas. Esta investigación sigue a hipótesis propuesta por la historia crítica en autores clásicos como von Rad y en autores modernos como el mexicano José Loza Vera, y, los autores de las recientes ediciones de la Biblia de Jerusalén.

<sup>196</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 8-9. En la *Introducción al Pentateuco*.

<sup>197</sup> Relativo al trabajo de una investigación que recupera la historia crítica y el tema de las fuentes y tradiciones sobre el Pentateuco, la obra citada de: Loza y Duarte, *Introducción al Pentateuco, Génesis*; y, también en el libro de Loza, *Génesis 1-11. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*.

configuradas en un todo literario, y que son de carácter tribal: Tradiciones preliterarias<sup>198</sup>. Esto es distinto de tradiciones literarias. Éstas consisten en la puesta por escrito, composición, de varios materiales previos: Documentos. En este nivel es cuando se habla de autores-compositores, es decir, quienes han compilado dichas fuentes<sup>199</sup>. En este sentido es que obraría el compositor del Yahvista (J), quien reuniría leyendas y etiologías y las dispondría, con cierta libertad, otorgándoles una resignificación teológica a dichos materiales<sup>200</sup>. Lo mismo pasaría con el Elohista (E) y Sacerdotal (P); pero no con el Deuteronomico (D)<sup>201</sup>. Por último, se debe distinguir fuente y tradición literaria, de fijación definitiva. Esta última consistiría en la entrega de los textos del Pentateuco, con cierta homogeneidad, y bajo la mano de una escuela sacerdotal.

Pues bien, el problema de la datación para *bāsār* es muy complejo, aun siguiendo las huellas de las tradiciones literarias y sus posibles fuentes. Sin embargo, se llevó a cabo el examen de *kāl bāsār* (כָּל־בָּשָׂר). La razón de ello es doble: No parece ser una expresión muy antigua pues es preferida por el documento P y otros escritos del exilio y postexílicos; y, porque parece ser la puerta de ingreso a hablar de una teología de la carne relacionada con las tradiciones literarias.

Haciendo rastreo de las concordancias de esta expresión, *kāl bāsār* (כָּל־בָּשָׂר), se halla que, casi en su totalidad, es usada en marcos de tradición sacerdotal: En Génesis, en relatos como el *Diluvio* (Gn 6, 5-9, 17); en Levítico, en los *Códigos de pureza* y *Códigos de santidad* (Lv 11-17); en pasajes de Números, en las *Ordenanzas sobre los sacrificios. Poderes de los sacerdotes y levitas* (Nm 16, 22; 18, 15); y, en *Nuevas disposiciones* sobre el sacrificio y el sacerdocio levita (27, 16). En estos lugares siempre se refiere a todo viviente, incluyendo al ser humano. Sin embargo, la situación no es tan simple como parece. En su uso subyace una teología. Esto significa que la noción *kāl bāsār*, y con ella al ser humano, no puede desentenderse de una interpretación teológica. Ahora se desarrollará ese punto. Mientras tanto vale la pena complementar que existen

---

<sup>198</sup> Von Rad, *El libro del Génesis*, 18.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, 28. Es el caso del Yahvista, quien reúne varias narraciones y las teje en un documento.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>201</sup> El documento D, “debe ser considerado aparte desde el punto de vista literario”, *Ibíd.*, 28. Esto se entiende, ya que “si es el «libro de la ley», supuestamente encontrado en el año 18 del reinado de Josías y base de su reforma religiosa (2Re 22-23)”, se trataría de un texto ya compuesto y encontrado para lograr un fin político en la comunidad judía: Loza y Duarte, *Introducción al Pentateuco*, 68.

otros libros donde también es usada la expresión. No son de tradición sacerdotal; sin embargo, presentan el uso. La característica de estos es que son tardíos o, en otros casos, anexos posteriores a escritos más antiguos.

Así, por ejemplo, en Jeremías hay pasajes anexos postexílicos. Sucede en la *Introducción a los oráculos contra las naciones*, donde se habla de toda criatura (Jr 25, 31); Deuteroisaiás, se utiliza para hablar de toda criatura humana que verá la gloria de Yahvéh (Is 40, 5), o de toda criatura como hierba (Is 40, 6); también, en el Tritoisaiás, donde, bajo una perspectiva universalista, se habla de todo el mundo (66, 23. 24); en Ezequiel, también aparece la expresión (Ez 21, 4. 9), y en Joel (3, 1), y en algunos salmos relativos al culto y fiestas de Pascua (Sal 65, 3). Esto descubre que existe una mano de corte sacerdotal. Otro rasgo que merece la pena considerar es que, el sacerdotal, si bien es constante en la utilización del *kāl bāsār*, también recurre a los otros sentidos de *bāsār*.

Hay que hacer aquí una indicación: Si los relatos del J suelen recurrir, con más frecuencia, al sentido de *bāsār* como carne, piel o cuerpo (Gn 2, 21. 23; 29, 14; 37, 27), este pasaje extraño donde dice que el hombre es sólo carne (Gn 6, 3); el P también usa estas maneras, pero, tiene un plus: La utilización, frecuente, de *kāl bāsār*. Cosa que no sucede en el J. De esta manera, más que establecer cronologías en el uso de *bāsār*, se puede hallar la noción circundando una comprensión teológica. El problema de la datación es que no se sabe si cuando el P revisa los escritos J, añade su propia interpretación y uso de *carne*; o, si el hecho de que aparezca *carne* en el J se remonte a la tradición oral misma. ¿En el J, *carne*, es parte de la tradición oral, o se debe distinguir entre lo que podría estar en la tradición oral y lo que se fijó por escrito en el documento J? Este sería el problema de la datación. Lo que lleva a la presente investigación, a despreocuparse un poco del dato histórico como tal, y fijarse más bien, en la interpretación teológica en la que aparece circunscrito el uso de carne. Es valioso el recurso a los documentos J y P, sin embargo, no para datar el uso de la carne, sino para registrar el tipo de teología que supone.

El texto que puede ser paradigmático es el relato del *Diluvio*. Este comprende Gn 6,5-4,17. Se trata de un relato que mezcla dos fuentes: la J y la P. Es notorio que hubo un

redactor-compositor que logró articular la narración, conservando diferencias, pero otorgándole cierta coherencia. Existen muchas repeticiones y cronologías distintas<sup>202</sup>. La Biblia de Jerusalén (y así lo sigue también el exegeta José Loza), divide las dos tradiciones así: “tradición yahvista (6 5-8; 7 1-2.3<sup>b</sup>-5.7.10.12.16<sup>b</sup>.17<sup>b</sup>.22-23; 8 2<sup>b</sup>-3<sup>a</sup>.6-12.20.22) y sacerdotal (6 9-22; 7 6.11.13.16<sup>a</sup>.17<sup>a</sup>.18-21.24; 8 1-2<sup>a</sup>.3<sup>b</sup>-5.13<sup>a</sup>.14-19; 9 1-17), lo mismo que los que delatan más claramente la presencia de redactores (7 3<sup>a</sup>.8-9, y, en parte, 6 7; 7 7.23; 8 20)”<sup>203</sup>. El relato tendría algunas adiciones, así: “En 6, 7; 7,7.23; 8, 20 como 7,3<sup>a</sup> [tal vez] y 8-9”<sup>204</sup>. La dinámica de composición consistiría en lo siguiente: Tomando el relato P como base, se le agregarían los datos de J, y algunos otros fragmentos. Se asume que P es la base ya que presenta mayor configuración y detalle como narración<sup>205</sup>.

Se asume aquí como paradigmático para lo que se viene diciendo sobre *bāsār* y acerca de teología de la carne. La razón de ello se encuentra en que todo el relato usa el término *kāl bāsār* (כָּל־בָּשָׂר). Pero, lo característico es que aparece sólo en el documento P. Esta información concuerda con el análisis anterior donde se decía que dicho documento utiliza este término en otros pasajes bíblicos del Pentateuco. Las siguientes citas serían un ejemplo del uso en dicho documento:

Cuadro 1: *Kāl bāsār* <sup>206</sup>

| <i>Kāl bāsār</i> (כָּל־בָּשָׂר)   |   |
|---|---|
| Gn 6, 12  | Gn 7, 21  |
| וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר אֶת־ דְּרָכָו עַל־הָאָרֶץ: ֵס | וַיִּגְאֵעַ כָּל־בָּשָׂר הַרְמִישׁ עַל־הָאָרֶץ בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבְכָל־הַשָּׂרֵץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ וְכָל־הָאָדָם: |

<sup>202</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 20. Comentario a Gn 6, 5.

<sup>203</sup> Ibíd., 21. Loza, *Génesis 1-11*, 88. También sigue esta división, Von Rad, *El libro del Génesis*, 143.150.

<sup>204</sup> Loza, *Génesis 1-11*, 88.

<sup>205</sup> Ibíd.

<sup>206</sup> Para la fuente de la escritura y su transliteración se sigue el modelo del estudio interlineal de: BIBLE HUB, “Gn 6, 12”. La traducción al español corresponde a la BIBLIA DE JERUSALÉN, la edición del 2000.



|   |   |
|---|---|
| Wayyar 'Ēlōhîm 'eṭ-hā'āres wəhinnēh nišhātāh; kî-hišhîṭ kāl-bāsār 'eṭ-darkōw 'al-hā'āres s                            | Wayyiḡwa' kāl-bāsār hārōmés 'al-hā'āreš, bā'ōwṗ ūḡabbəhēmāh ūḡaḡayyāh, ūḡəkāl haššereš haššōrēš 'al-hā'āreš; wəḡōl hā'ādām                              |
| “Dios miró a la tierra y vio que estaba viciada, porque <i>toda carne</i> tenía una conducta viciosa sobre la tierra” | “Pereció <i>toda carne</i> : lo que repta sobre la tierra, junto con aves, ganados, animales y todo lo que pulula sobre la tierra, y toda la humanidad” |

En ambos lugares, *kāl bāsār* es traducido por *toda carne*. Sin embargo, en las dos citas sugiere diferencias sutiles en el sentido. En 6, 12 relaciona toda carne con *conducta viciosa* ('eṭ-darkōw, אֶת־דַּרְכּוֹ); en cambio, en 7, 21 especifica que pertenece a este conjunto todo ser viviente, incluyendo *toda la humanidad* (wəḡōl hā'ādām, וְכֹל הַבְּרִיָּוִת). En el primer caso, parece ser que el pasaje se refiere solamente al ser humano, pues es de suponer que es el único capaz de viciar deliberadamente su conducta; en el segundo caso, se habla de todos los seres vivientes, y se marca, además, el inciso de humanidad. ¿Qué sucede en la composición de estos dos ejemplos? ¿Por qué en un mismo relato, pertenecientes ambos a un mismo documento P, se dan dos sentidos distintos? Pero una panorámica más completa se tendrá en el siguiente cuadro donde se han sacado las concordancias del relato sacerdotal, todas las citas donde aparece *kāl bāsār* o solamente *bāsār*. Este ejercicio servirá para notar las variaciones y la teología que subyace.

#### Cuadro N. 2<sup>207</sup>

| Cita  | Traducción de la Biblia de Jerusalén  | Observaciones a partir del texto hebreo   |
|-------|---|---|
| 6, 12 | “Dios miró la tierra y vio que estaba viciada, porque <i>toda carne</i> tenía una conducta viciosa sobre la tierra”   | Dos cosas: a) Dios es 'ēlōhîm (אֱלֹהִים); b) <i>Kāl bāsār</i> , se asocia con <i>conducta viciosa</i> , <i>hišhîṭ</i> (חִשְׁחִיט), lo que indica que se trata de humanos  |
| 6, 13 | “Dijo, pues, Dios a Noé: «He decidido acabar con <i>todo viviente</i> , porque la tierra está llena de violencias por culpa de ellos. Por eso, he decidido exterminarlos de la tierra»” | Dos cosas: a) Dios es 'ēlōhîm; b) <i>Kāl bāsār</i> se relaciona con la violencia causada por los vivientes, <i>ḡāmās</i> (גָּמָס), lo que sugiere que se trata de humanos |
| 6, 17 | “«Por mi parte, voy a traer el diluvio,   | Dos cosas: a) <i>Kāl bāsār</i> es   |

<sup>207</sup> Se utiliza la herramienta del *Hebreo interlineal*, de BIBLE HUB: <http://biblehub.com/>; para la traducción al español se sigue usando la Biblia de Jerusalén.

|       |  |  |
|-------|--|--|
|       | las aguas sobre la tierra, para exterminar <i>todo viviente</i> que tiene hálito de vida bajo el cielo: todo cuanto existe en la tierra perecerá»”   | asociado con <i>hálito de vida</i> , <i>rūah ḥayyîm</i> (רוּחַ חַיִּים); b) por esto significaría toda forma de vida debajo de los cielos, <i>haššāmāyim</i> (הַשָּׁמַיִם).  |
| 6, 19 | “Y de todo ser viviente [omisión] meterás en el arca una pareja para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra»”  | Dos asuntos: a) el texto hebreo habla de <i>toda cosa viviente</i> , <i>ūmikkāl-hāḥay</i> ; b) anexa de <i>toda carne</i> , <i>mikkāl bāsār</i> . Pero la Biblia de Jerusalén omite esto último al considerarlo una glosa.   |
| 7, 16 | “y los que iban entrando eran macho y hembra de <i>cada especie</i> , como Dios se lo había mandado. Y Yahvé cerró la puerta detrás de Noé”  | Tres cosas: a) v. 16a habla de <i>’ēlōhîm</i> ; b) <i>Kāl bāsār</i> se traduce como <i>especie</i> ; c) v. 16b habla de <i>Yahweh</i> (יְהוָה)   |
| 7, 21 | “Pereció <i>toda carne</i> : lo que reptaba por la tierra, junto con aves, ganados, animales y todo lo que pulula sobre la tierra, y toda la humanidad”  | Mediante el inciso <i>toda la humanidad</i> , se precisa de qué trata <i>toda carne</i>  |
| 8, 17 | “«Saca contigo todos los animales de <i>toda especie</i> que te acompañan, aves, ganados y todos los reptiles que reptan sobre la tierra. Que pululen sobre la tierra y sean fecundos y se multipliquen sobre la tierra.»” | Esta parte ya corresponde al epílogo del Diluvio. Aquí se traduce <i>kāl bāsār</i> , por <i>toda especie</i> . Pero, como solo queda la familia de Noé, no insiste en seres humanos  |
| 9, 4  | “«Solo dejaréis de comer <i>la carne</i> con su alma, es decir, con su sangre»”  | Aquí solamente se habla de <i>bāsār</i> . Establece la prohibición de tomar la sangre, <i>dāmōw</i> (דָּמָוּ), pues allí reside el alma, <i>nepēš</i>  |
| 9, 11 | “«Establezco mi alianza con vosotros, y no volverá nunca más a ser aniquilada <i>la vida</i> por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra»”   | La Biblia de Jerusalén traduce <i>kāl bāsār</i> , por la vida. En el hebreo se mantiene la referencia a carne. Habla de alianza, <i>bərîṭ</i> (בְּרִית)  |
| 9, 15 | “«y me acordaré de la alianza que media entre yo y vosotros y <i>todo ser vivo</i> , y no habrá más aguas diluviales para exterminar <i>la vida</i> »»   | Tres cosas: a) habla de alianza, <i>bərîṭ</i> ; b) habla de <i>todo ser viviente de toda carne</i> , <i>kāl-nepēš ḥayyāh bākāl bāsār</i> :<br>כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בֶּשָׂר, pero la Biblia de Jerusalén traduce por <i>ser vivo</i> ; b) al final utiliza de nuevo <i>kāl bāsār</i> |
| 9, 16 | “«Pues en cuanto esté el arco en las   | Tres cosas: a) Dios es <i>’ēlōhîm</i> ;  |

|       |  |   |
|-------|--|---|
|       | nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y <i>todo ser vivo, toda la vida</i> que existe sobre la tierra»”   | b) habla de alianza, <i>bərîṭ</i> ; c) usa de nuevo, <i>kāl-nepēš ḥayyāh bəḵāl bāsār</i> , pero la Biblia de Jerusalén divide la expresión en dos   |
| 9, 17 | “Y dijo Dios a Noé: «Ésta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y <i>toda la vida</i> que existe sobre la tierra»” | Tres cosas: Dios es <i>’ēlōhîm</i> ; b) habla de <i>señal de la alianza</i> , <i>’ōwt-habbərîṭ</i> (אוֹת־הַבְּרִית); c) habla de <i>kāl bāsār</i> . |

Si se le concede razón a G. von Rad acerca de la composición literaria, el autor-compositor J sería el primero en ponerse a la tarea de ordenar las fuentes preliterarias. Aunque la fecha de su actividad literaria discrepa<sup>208</sup>, lo que sí cabe decir es que los documentos donde se habla de Yahvéh y de Yahvéh Dios, testimonian una colección de narraciones y materiales anteriores. Lo que indica que sí hay en el J una actividad literaria de composición. Por su parte, el documento E se reuniría unos dos siglos después del J; y, el P dataría de la época postexílica (538-450 a.C.), y presentaría elementos propios y adicionales; además, materiales antiguos y más recientes<sup>209</sup>. Así se propondría una solución al problema que hay en el relato del Diluvio: En Gn 6,5-9,17 hay una mixtura de composiciones: Se trata de dos leyendas, la registrada en el documento J, y en el P. ¿Cómo si pertenecen a épocas diferentes?

El autor-compositor J insertaría la tradición preliteraria de los orígenes, y con esta, la del Diluvio, y dejaría su huella como escritor en 6, 5-8<sup>210</sup>; pero, mucho tiempo después, el compositor P volvería sobre este documento y lo transformaría insertando nuevos detalles, y hasta algunas informaciones divergentes, en el relato primitivo. Si bien, la tarea literaria registrada en P deja ver que el compositor no era dado a fusionar con buen estilo los recursos que traía de la mano, con los ya registrados (como en el documento J), en el relato del Diluvio tuvo que actuar de otra manera: allí se vio en la necesidad de armonizar, a pesar de las diferencias, con J<sup>211</sup>. Sin embargo, es notoria la diferencia de documentos y fuentes. Esto se pone en evidencia al analizar *kāl bāsār*: No aparece la

<sup>208</sup> Se cree que su actividad literaria se llevó a cabo bajo el reinado de Salomón, cerca del 950 a. C., Von Rad, *El libro del génesis*, 28; pero, como ya se dijo antes, esta hipótesis es negada por H. H. Schmid, para quien es más tardía.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, 21 y 140.

<sup>211</sup> *Ibíd.*, 32. “En Génesis, el redactor —prescindiendo de pequeños aditamentos sacerdotales— se vio precisado en la historia del diluvio a mezclar *un texto* de las tradiciones P y J”.

mención de carne en el documento J, en cambio en el P es constante hablar de toda carne o de todo viviente. En otros lugares del Pentateuco, J hablará de *bāsār* (así en Gn 2, 23.24; Ex 4, 7), pero no como lo hace P al hablar de *kāl bāsār*.

Pues bien, dentro de P, incluso, se notan variaciones en el sentido. A veces da la impresión de que *kāl bāsār* se refiere solo a los seres humanos, pues son los únicos capaces de una *conducta viciosa* (Gn 6, 12); o, los únicos capaces de realizar actos de violencia y corromper la tierra (6, 13); a veces, pareciera ser que *kāl bāsār* denota todo ser viviente *bajo el cielo y sobre la tierra*, incluyendo a *la humanidad* (6,17; 7, 16; 7, 21; 8, 17; 9, 11; 9, 17); en otros pasajes da la impresión de manejar doble referencia, a todo viviente y a toda carne, lo que hace que se complejice la traducción (6, 19; 9, 15; 9, 16); y, en un sitio usa solamente carne y, ésta en relación con la prohibición de la sangre (9, 4). Así pues, estas cuatro variaciones en el mismo documento P muestran, no solo su poco estilo literario, como opina G. von Rad<sup>212</sup>, sino también la presencia de diversos materiales en dicho documento, y una manifiesta teología en la disposición de los mismos.

Como la crítica de las fuentes se dio cuenta, este relato conserva materiales del Elohista (E). Se entiende aquí que cuando se organizó la hipótesis de las fuentes, había discrepancia por el documento E pues aparecía en mixtura con P. Por ello se optó por distinguirlos<sup>213</sup>. Esto se ve, por ejemplo, en la manera de llamar a Dios como *Ēlōhīm* (6, 12.13; 9, 15-17), y en los recursos propios sacerdotales, tales como, la manera de tratar la Alianza (9,11.15.16.17), donde los verbos son establecer (v.11), acordarse (v.15), recordar (v.16), y establecer señales (v. 17); además, es manifiesta la mano del sacerdote en el tema de la prohibición de la sangre (9,4).

Estos tres temas: a) La combinación de J y P en el relato del Diluvio; b) la diversidad de sentidos de *kāl bāsār*, en un mismo documento P; y, c) la mixtura de materiales E y P en un mismo documento P; los tres, hacen que el problema de la datación del término bíblico *bāsār* se torne casi imposible, y que la mirada se desplace más bien hacia la teología. Pero no solo eso; estos tres temas expresan que el compositor de P usaba de

---

<sup>212</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>213</sup> Loza y Duarte, *Introducción al Pentateuco*, 67-68.

manera abierta todos los sentidos de carne, y los transponía. Por esto se explica que, en algunas ocasiones, el uso de *kāl bāsār* sea cercano al uso de *bāsār* que hace J en algunos de sus pasajes.

Es decir, si se pone atención a Gn 2, 23, pareciera ser que “carne de mi carne”, es el autoreconocimiento del varón como una carne distinta a la de los otros seres vivientes. Esto parece indicar que el documento J también sabría del uso de *bāsār* en el mismo sentido que lo tiene P: Como todo viviente incluyendo a *toda la humanidad* (*wəḵōl hā’ādām*, וְכֹל הָאָדָמָה). Pero, la explicación sería a la inversa. No es que J use *bāsār* en el sentido de *kāl bāsār*, sino que el relato P conoce la teología de J y, cuando organiza los materiales, tiende a hacer síntesis de los usos previos. Por ello, le es más fácil componer un término que permita este tránsito y esta traslación de sentido. Esta sería la manera de explicar por qué hay duplicaciones en algunos pasajes (lo que la Biblia de Jerusalén llamaría glosas y repeticiones), así como en 6, 19; 9, 15. 16. Esto sugiere que el documento P trabaja como sintetizador de algunos sentidos hallados en documentos previos, como J y E, y también como compositor que elabora su texto con libertad. El resultado final es una translación de sentidos.

Así pues, la teología de P parte del hecho de una composición que sigue un interés sacerdotal, cultural y legal. Todos los elementos son reflexionados; hay intención teológica por todas partes<sup>214</sup>. Por eso, *kāl bāsār* se interpretaría, en su uso, como todo viviente que está sometido a la ordenanza divina ya establecida. Esto hace que a la carne se le otorgue cierto aspecto de pesadez respecto a la voluntad de Dios; la carne se sitúa del lado de la violencia y de la maldad. Por eso hiere a Dios hasta el punto de hacer que las aguas primordiales se desborden sobre la creación y cubra todo. Se trata de la comprensión de todo viviente en una perspectiva cosmológica, donde lo que mantiene la alianza es la obediencia la ley y al culto. De esta manera, el uso de *kāl bāsār* concuerda con la teología de P<sup>215</sup>.

El ser humano se ha mostrado arbitrario frente a lo dispuesto por Dios, por eso recibe el juicio. Ya no se trata del equilibrio logrado en la teología de la creación de J ni siquiera

---

<sup>214</sup> Von Rad, *El libro del génesis*, 31.

<sup>215</sup> *Ibíd.*, 153.

de E. La perspectiva con que es comprendida la carne es eminentemente cultural y legal: Si la carne transgrede lo establecido por Dios, se distorsiona toda la creación y todo vuelve al caos primitivo<sup>216</sup>. La antropología se torna negativa. El polvo del suelo, por el cual fue hecho el hombre (presente aún en Gn 7, 21), ya no es el lugar donde se presenta la huella de Dios, sino el lugar del pecado que atrae la ira. Por el uso de *kāl bāsār*, se constata que para P es importante el futuro. En esto representa una diferencia respecto de J. Dado que *toda carne* está viciada, sólo queda el remedio de la limpieza ritual y el cumplimiento de lo preestablecido por Dios. Así, se inaugurará un orden nuevo en el mundo: Se establecerá de nuevo la alianza. Dios hace una nueva era por su juicio sobre la carne<sup>217</sup>.

Pero esta teología sacerdotal, y su respectiva autocomprensión y comprensión de la carne, permite divisar otros horizontes. Si hay una transposición de sentido, quiere decir que hay un referente primero de donde se realiza tal acción. Lo que el análisis de *kāl bāsār* en el relato del Diluvio en el documento P, ha permitido observar al respecto, es que P conoce la teología de J y de E, y las ha sintetizado en su propia visión teológica del cosmos, de Dios y del hombre. Comparando J y E con P se nota cómo J y E valoran sobremanera la carne como lugar receptor de la promesa<sup>218</sup>. Y aunque esta idea se deja notar en P (también allí toda carne es vista como destinataria de un mensaje de Dios, aunque este mensaje ya fue dado), en el mismo P ya ha sido modificado su sentido. En cambio, para J, la carne establece un vínculo dialogal con Yahvéh.

Según el documento P, en el relato del Diluvio, toda carne es violenta, ha decidido con voluntad, y por ende con culpa (*hāmās*, חַמָּס), transgredir el orden de la ley; pero no olvida que esa misma carne puede ser transformada por la acción de Dios: el retorno al caos original, y el establecimiento de una Nueva Alianza. Así pues, cabría afirmar que, desde el punto de vista de la carne, la teología de P en el mencionado documento, consiste en el tema de la transformación de la carne por acción divina. Esto no se opondría a una elaboración teológica propia del exilio en Babilonia y, por ende, del postexilio. En esto guardaría una correspondencia con los temas propios de la carne en

---

<sup>216</sup> Más que tratarse de un diluvio de lluvias, es el desborde del «océano celeste», *Ibíd.*, 154.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, 153-154.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, 44.

Ezequiel: El «corazón de piedra por un corazón de carne» (Ez 11, 19; 36, 26)<sup>219</sup>. Por su parte algunas interpretaciones teológicas sacerdotales insistirán en que lo que asegura la acción divina en el hombre es el cumplimiento legal de normal. Esta idea se reforzaría en estas hermenéuticas de corte sacerdotal, al relacionar carne con pecaminosidad.

También para J y E, la carne humana (dado la centralidad antropológica, por ejemplo, de J), es el lugar de la revelación de Dios. Es allí donde se instaura el diálogo, y por ello, es donde se lleva a cabo la transformación. Para E, Dios, *Ēlōhîm*, habla ahora por sueños y estableciendo visiones e intuiciones proféticas. Así, toma relevancia el papel del intérprete y del profeta<sup>220</sup>; pero, J, mucho más libre en su concepción de Dios, encuentra que Yahvéh sigue actuando. G. von Rad hace la siguiente lista de sus actuaciones: a) En la «gran historia»; b) en el «callado transcurso de la vida de un hombre»; c) en las «cosas sagradas»; d) pero también y sin menoscabo, en las realidades profanas; e) en los «grandes milagros»; f) en la «intimidad más recóndita de los corazones»; y, g) incluso en el pecado<sup>221</sup>. Lo que ha ocurrido con P es que ha hecho del actuar de Dios una cosa ya dada y preestablecida, a la que hay que obedecer. En cambio, J, logra superponerse al ámbito de las «instituciones sacras», por ello halla «mayor continuidad de la revelación», y sobre todo, en «todas las esferas de la vida»<sup>222</sup>.

También en esto se deja notar la teología de J, es decir, que como autor-compositor, ha logrado crear un mundo teológico. Lo que sugiere que los materiales preliterarios son modificados bajo su mano. Las etiologías, que son de carácter locativo-tribal, se hacen formas de relatar la acción de Dios en la historia. J como documento teológico, logra trasponer sentidos. De las sagas y leyendas previas hace un constructo donde el ser humano queda vinculado en su cotidianidad al encuentro con Yahvéh. En este modo de proceder queda expuesta la situación de la carne que se autocomprende: El recurso a la leyenda hace que un ser humano concreto busque interpretarse desde un acontecimiento,

---

<sup>219</sup> Esto, siempre y cuando se acepte que Ezequiel fue escrito, en algunos aspectos, en tiempo del Exilio en Babilonia.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, 30-31. Quizás E proceda de círculos proféticos, aunque esto es difícil de probar dada su mezcla con el documento J.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, 33-34.

<sup>222</sup> *Ibíd.*

en el marco de las vivencias de una comunidad, y que encuentre tal leyenda siempre actual para la vida de dicho ser humano<sup>223</sup>.

Tomando como acto radical estos procesos redaccionales que se han estudiado aquí, bajo el pretexto de *kāl bāsār*, se evidencian dos distinciones respecto de la carne y la teología: En primer lugar, acerca de la interpretación de *bāsār* en el Antiguo Testamento: Queda asentado que la carne es lugar de la transformación; y, en segundo lugar, y en correspondencia con lo anterior, sobre el proceso de autocomprensión de un quien: Que pertenecen a la misma disposición hermenéutica radical, tanto la carne como también el proceso por medio del cual ella se autocomprende y configura su entorno; lo cual hace que la carne sea, en sus procesos, la fontalidad de la transformación. Desde el punto de vista que se ha desarrollado en esta investigación, sobre el entorno bíblico del Antiguo Testamento, las dos anteriores consideraciones son siempre teología: La carne como *lugar* de la transformación solo lo es en cuanto que se trata de la posibilidad del diálogo con Dios; y, la carne como hermenéutica radical, es la *fuentes* de dicha transformación pues se comprende siempre como posibilidad de Dios y de su Palabra. Así queda propuesto, desde el Antiguo Testamento, que la carne es lugar o *qué* de la posibilidad de la teología, y, a la vez, fuente o *cómo* de la teología. Se trata en últimas de carne como sensibilidad: permite que el expresar a Dios sea, a la vez, el Dios que se expresa.

De esta manera, el estudio de *bāsār* en el medio bíblico del Antiguo Testamento permite reconocer que el israelita se autocomprende como carne que se relaciona con Dios. Se trata de una interacción mundanal. No se lleva a cabo fuera de las dinámicas de la historia y de la comunidad. Al explicitar esta autocomprensión, hablan de carne en varios sentidos, pero siempre como posibilidad de encuentro. Por su parte, las transposiciones de sentido indican que el acto radical de interpretar no es fijo, sino que es dinámico. Esto a pesar de correr el riesgo de olvidar la experiencia fundante de la fe del pueblo de Israel: La que queda expuesta con la teología del documento J, y que en el documento P se adquiere nuevas significaciones. Se trata de una experiencia que, susceptible de variaciones, conserva un núcleo fundante: Que el ser humano concreto es interlocutor válido de Dios, y que esta dialogicidad se lleva a cabo en la carne y por ella.

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, 40.



Si bien, parece ser que la hipótesis de la carne como fuente de la teología, queda expuesta en el Antiguo Testamento, todavía hace falta ver de qué manera es posible un hablar Palabra de Dios en la carne y por ella. O sea, cómo puede ser lenguajada la Palabra de Dios. Para ello se insistirá en este hablar como textualidad. Así se complementará el presente capítulo. Esta manera de proceder permitirá el ingreso del segundo capítulo de esta primera parte, el relativo a la comprensión de carne en el Nuevo Testamento.

### **2.3 La textualidad de la Palabra de Dios en el organismo vivo concreto llamado humano. El dinamismo de נֶפֶשׁ *nepēš*, רוּחַ *rūah*, לֵב *lēb* y דָּבָר *dābār*, en relación a la carne.**

“La hermenéutica nueva, en la medida en que se toma en serio la materialidad textual del texto fundante y su historicidad radical, es una hermenéutica *creadora*”<sup>224</sup>. Pero, ¿en qué consiste, desde el punto de vista del sistema viviente humano, esta «materialidad textual del texto fundante», y cómo se produce, en este ser concreto, una palabra que sea capaz de crear un ser nuevo desde Dios? Es decir, desde la perspectiva del Antiguo Testamento, de ¿qué manera este lenguajear (hablar como textualidad) es susceptible de una Palabra de Dios?<sup>225</sup>, en la experiencia israelita.

Se ha detectado que la carne es la «experiencia hermenéutica original» de la teología en el medio bíblico textual del Antiguo Testamento. Pero no se ha ahondado en la manera en que la Palabra de Dios se realiza en la carne misma como fuente. El trato anterior permitió conocer acerca de la categoría hebrea בָּשָׂר *bāśār*. Sin embargo, cabe preguntar ahora por el dinamismo de una posible Palabra de Dios en carne. Esto es lo que se concibe aquí como «materialidad textual». Es decir, ¿qué se fija por escrito en el texto?

---

<sup>224</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 64.

<sup>225</sup> Con esta pregunta se quiere seguir la línea del preguntar inaugurado por Karl Rahner en el libro Rahner, *Oyente de la Palabra*, 47-71. Sin embargo, hay una distancia. Mientras que para él es importante la posibilidad cognoscitiva de una Palabra de Dios (p. 49), y ésta, tratada como ontología del hombre (p. 47-71); para la presente investigación (lo anterior es fundamental), la pregunta se sitúa a nivel de la textualidad, es decir, la posibilidad de un darse mediante el testimonio al texto. Así la pregunta no es tanto por el problema del conocimiento como permanencia, sino del paso de una ontología del testimonio a la fijación por escrito del mismo.

Una textualidad que se inscribe en los propios procesos de la carnalidad (Las mociones de la carne).

La textualidad o materialidad previa del texto no se refiere a un constructo metafísico *a priori*, sino a las condiciones de posibilidad de producción del texto; y a aquello que se da en él como luminosidad. Aquí se ha puesto el interés en la fundamentalidad de la carne en esta empresa. La situación concreta del organismo en tanto ser que comprende desde su praxis del vivir, contiene una exigencia: transmitir la vida en el acto existencial de hablar. Se trata de una necesidad fundamental.

A este punto del escrito, no será difícil creer que la carne concreta y, su devenir, son claves de interpretación y, a su vez, se convierten en una directriz metódica al momento de tratar lo relativo a la elección e investigación de un problema. El organismo vivo llamado humano es capaz de generar diversos dominios de autocomprensión, y hacerlo desde su praxis del vivir. Esto sucede cuando el ser humano está inmerso en su propio ámbito como observador de sus propios deseos, de sus iniciativas, de sus creencias, de sus proyectos, es decir, de sí mismo en cuanto acto fundamental<sup>226</sup>. Lo que se habló acerca de la triple textualidad sirve en este momento para ver que en el acto hermenéutico converge el testimonio del compositor, el del mundo del texto y el del intérprete: El mundo de imágenes anunciadoras y la posibilidad de la plenitud en su cumplimiento. Pero queda por establecer si esta triple textualidad, en tanto lenguajear, hace posible una Palabra de Dios que se da. La postura israelita es pertinente para el trato de este problema ya que hace de la carne una fuente y lugar del encuentro con Dios. Y es por esta misma visión antropológica y teológica que se podría detectar el cómo se da esto. Esto quiere expresar que la Palabra de Dios es susceptible de un testimoniar y por tanto de un ofrecerse legible a quien tiene la experiencia de ella. Pero, ¿cómo es lenguajeadado esto en la experiencia de Israel?

### 2.3.1 *La carne en la dinámica de la relacionalidad de una palabra de alianza*

---

<sup>226</sup> “El observador se encuentra a sí mismo como el generador de toda la realidad a través de sus operaciones de distinción en la praxis del vivir”, Maturana, *La objetividad*, 25.

Lo más radical del testimonio de Israel es su experiencia de un llamado especial<sup>227</sup>. En términos de Alianza, es la creencia en una palabra que se le dirige a la comunidad, pero que, en primer instante, es intuita en la carne propia de alguien que, por virtud de la misma palabra, se hace testigo. Tanto en el documento J como en E y P, es notorio que el ser humano israelita ha hecho una distinción entre toda la creación y su carne propia. El documento combinado entre J y E (Jehovista) lo testifica cuando expresa “esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, como sucede en Gn 2, 23; por su parte, el documento P, cuando deja notar un uso inseguro en el término *kāl bāsār*, y le agrega el inciso *wākōl hā’ādām*. Es un intento de diferenciación. Aunque, como ya se vio antes, la experiencia de J es más fundante en cuanto que es capaz de ver en todas las realidades de la mundanidad a Dios; en cambio P reduce todo ser viviente a una interpretación cultural y legalista. Así, se puede afirmar que, para Israel, hay un llamado especial que posiciona al pueblo en una situación distinta respecto de toda la creación: En reciprocidad. No significa que en la creación haya una ruptura con el Creador, sino que el israelita ha sido capaz de lenguajear esta relación y la sitúa en su nivel, como entre interlocutores válidos que conversan en el devenir cotidiano.

Por este pre-sentimiento (pre-figuración) que le sale al paso al pueblo de Israel bajo la forma de la ontología del testimonio, aquella palabra experimentada se hace vínculo. En otras palabras, es tematizada como Alianza. En el documento J esta Alianza es, ante todo, Promesa. Pero una Promesa que se ha dirigido, como palabra, a alguien en particular. En el caso de J, a Abraham<sup>228</sup>. Los relatos de los orígenes quedan ensamblados con los patriarcales, logrando así una teología especial: Dios es creador y mantiene su relación con toda su obra; pero también ha elegido mediante una palabra, y en una carne, a un pueblo<sup>229</sup>. Pero este darse de la palabra es posible en una carne, por los dinamismos propios de la carne. En el caso de J, la carne de Abraham y su disposición a ser transformado.

---

<sup>227</sup> Se opta por buscar este testimonio en el pueblo de Israel ya que, al igual que en las tesis de los alemanes Albrecht Alt y Martin Noth, y del estadounidense Foxwell Albright, se reconoce aquí una “singularidad de la fe de Israel”, que hace que dicha experiencia sea significativa y densa. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 39.

<sup>228</sup> Von Rad, *El libro del Génesis*, 24. 27. Para el J, la clave es la Promesa: Abraham (Gn 12, 1-3), articula los relatos de los orígenes y el de los patriarcas; Dios creador y Dios en la historia.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 27. J actúa como profeta: “anuncia como fin último de la historia salvífica realizada por Dios en Israel, el salvar el abismo que hay entre Dios y los hombres” (*Ibid.*)

Esto significa que el lenguajear del israelita acerca de la posibilidad de la Palabra de Dios, pasa a través de su comprensión antropológica. Es notorio, como ya se advirtió antes, que la carne es el *qué* y el *cómo*. En términos de carne como sensibilidad y experiencia, indica que en ella expresar a Dios es, recíprocamente, la expresión de Dios: una carne que habla de Dios es, recíprocamente, una carne que se hace fuente de Dios que se comunica.

El enfoque de la antropología bíblica del Antiguo Testamento, resalta que el ser humano se caracteriza por su relación con Dios. Se reconoce frente a la naturaleza como un alter, pero frente a Dios, como un ser con un llamado especial. Por camino de asociación, el ser humano israelita testimoniado en el Antiguo Testamento, establece un vínculo entre su autocomprensión de su ser creatural y la soberanía de Dios<sup>230</sup>. El ser humano se concibe así, como una existencia dialógica (*dialogische existenz*)<sup>231</sup>. Mientras que la antropología griega se debatía en torno a la cuestión alma-mente (*soma-psyché*), y formulaba la indagación a partir de la pregunta por la muerte; los israelitas se mostraron interesados en el ser humano en tanto relacionado con Dios, en cuatro dimensiones: (רָחֵם *bāsār*, נֶפֶשׁ *nepēš*, רוּחַ *rūah* y לֵב *lēb*)<sup>232</sup>. Todas ellas en igual intercambio. Todas ellas como metáforas del dinamismo humano (las mociones). Los israelitas ahondaron en la realidad teologal del ser humano y no tanto en el problema después de la muerte. Por este motivo su comprensión resultó diferente: Para el griego, un dualismo de elementos; para el Antiguo Testamento, una unidad de dimensiones relativas al llamado de Dios<sup>233</sup> (Alianza).

---

<sup>230</sup> “Y así, merced a su asociación con Dios, cobran importancia y sentido para el hombre la distancia de la naturaleza, su carácter extraño y su «alteridad». El hombre se sitúa frente a la naturaleza autónoma precisamente en su condición de llamado por Dios”. Eichrodt, *teología del Antiguo Testamento II*, 125-126.

<sup>231</sup> “Der Mensch erscheint in der alttestamentlichen Anthropologie so als kommunikative, kommunionale, dialogische Existenz, die als solche eine integrale Ganzheit und Einheit ist”. Beinert, “Status Quaestionis”, 13. “El hombre es, desde el punto de vista de la antropología del Antiguo Testamento, un ser comunicativo, comunal, una existencia dialógica, en tanto aquello, una totalidad y una unidad integral” (Traducción personal).

<sup>232</sup> La intención no es elaborar aquí una antropología, sino poner en perspectiva dinámica algunas de estas nociones hebreas a fin de darle continuidad al tema de la fuente y de la palabra. “Aunque ninguno de estos términos tiene una equivalencia precisa en las lenguas occidentales modernas”, pueden ser asumidas en su sentido más lato como: carne, garganta, viento y corazón. Se desarrollarán más adelante. Ver: Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 20.

<sup>233</sup> Beinert, “Status Quaestionis”, 10-11. Para el griego es importante responder al problema de lo que permanece después de la muerte; para el hebreo, el interés versa sobre la realidad soteriológica (*soteriologisch*) del hombre y la configuración de una teología para la unidad del pueblo, de tipo federativa (*bundestheologisch, gerichtet*).

Algunas maneras de asumir estos registros de la lengua hebrea pueden ser<sup>234</sup>: a) Las concernientes al desarrollo de una visión histórica del humanismo<sup>235</sup>; b) un humanismo semita-cristiano<sup>236</sup>; c) una antropología teológica fundamental<sup>237</sup>; d) una antropología bíblica del Antiguo Testamento<sup>238</sup>; o el trato que asumirá la presente investigación para abordar la problemática que antecede a esta parte del escrito: La relativa a la experiencia de la fuente y la palabra. Por ello se sumará la consideración de דָּבָר *dābār* (palabra-acontecimiento). Lo que hasta este punto se dice es que la Alianza en cuanto relacionalidad, es el marco del Antiguo Testamento para comprender las notas antropológicas y la consiguiente idea sobre la palabra humana y la Palabra de Dios.

Con la anterior explicitación se indica que, aunque se traerán a colación algunos de los términos usados en la antropología bíblica, la perspectiva que asumirán será otra: נֶפֶשׁ *nepēš*, רוּחַ *rūah* y לֵב *lēb* son un dinamismo de dimensiones propio de *bāsār* (siendo בָּשָׂר *bāšār*)

<sup>234</sup> Meyer, *Gramática del hebreo bíblico*, 25-53: Acerca de la lengua hebrea, cabe hacer una distinción metodológica de su uso en los registros que serán usados: “Se llama hebreo a la lengua en la que está escrita la Biblia (Antiguo Testamento), con excepción de las partes arameas de Esd 4,8-6,18; 7, 12-26; Da 2, 4-7,28; Je 10, 11, y dos palabras en Ge 31, 47” (p. 25); que hay un hebreo antiguo (el del Antiguo Testamento), un hebreo medio (en los que están escritos apócrifos y deuterocanónicos, y textos de rabinos), y un hebreo moderno (p. 25 y 42); el hebreo antiguo es pariente del cananeo, y sus fuentes “hacen su aparición a partir del s. XI a. C.” (p. 39); hay otras fuentes extrabíblicas para el hebreo antiguo (p. 42); en Canaán, “los israelitas encontraron el hebreo como dialecto propio de ese territorio” (p. 43); como lengua presenta modificaciones en relación al cananeo y al arameo (p. 44); “el hebreo sólo fue la lengua dominante entre los israelitas en la época preexílica” (p. 45); pero con “la caída de Samaría (721 a. C.) y la de Jerusalén (587 a. C.)” el arameo va convirtiéndose en lengua oficial y el hebreo quedó “excluido del uso diario y se convertía en una lengua literaria y propia de las minorías cultas” (p. 45); hubo un hebreo-cananeo preexílico que fue hablado por el pueblo hasta el siglo VI a. C., y la escritura sobrevivió hasta el siglo II a. C., (p. 53); pero se debe distinguir que el texto bíblico consonántico actual fue estructurado sólo a partir del siglo I d. C., “bajo los dirigentes fariseo-hillelitas de la Sinagoga” (p. 47); y que la pronunciación actual fue fijada por los masoretas “normativamente hasta el s. IX d. C.” (p. 47).

<sup>235</sup> Así, por ejemplo, en: Dussel, “Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina”, 40-66. Buenos Aires: Latinoamericana libros. 1972. Allí dedica un lugar a la concepción semita del hombre, y desarrolla las nociones de נֶפֶשׁ *nepēš* (“que no significa alma, sino «vida»”), *bāsār* בָּשָׂר (“que significa la «totalidad», la carne o el hombre, pero no el cuerpo”), y, *rūah* (“Que es Dios mismo”), (p. 51).

<sup>236</sup> Así sucede en: Idem, *El humanismo semita*, y, en, Idem, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. En la primera obra profundiza en las nociones hebreas para el ser humano; en la segunda obra, hablará de la evolución de la comprensión cristiana a partir del horizonte hebreo, y la importancia que tuvo el cambio de lengua en las traducciones y copias.

<sup>237</sup> Así la obra de Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, se divide en dos partes: la primera es una antropología bíblica; la segunda, una sistemática. En la primera parte desarrolla los términos רֶשֶׁת *basar*», שֶׁפֶן *nefes*», «*rūah*», y los enmarca en los relatos yavista y sacerdotal sobre la creación del hombre.

<sup>238</sup> Así sucede con el libro de Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*. El primer capítulo lo dedica al “*Ser del hombre*”, y desarrolla los términos: v, p, n «*napas*», רֶשֶׁת *basar*», «*rūah*», y, «*lēb(áb)*». También hay un estudio dedicado en el autor ya citado: Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*.

*bāsār* centro), que adquiere sentido en y desde *dābār* del ser humano y *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*). La diferencia con el enfoque antropológico es que allí, cada uno de estos registros son, por igual, dimensiones del encuentro con Dios. Sin desconocer este aspecto de la antropología hebrea sobre la existencia dialógica del ser humano, aquí se buscará otro horizonte: comprender la carne (בָּשָׂר *bāsār*) como el lugar común del dinamismo (*kinhsis-kinoumenoi*) de los otros términos (נֶפֶשׁ *nepeš*, רוּחַ *rūah* y לֵב *léb*) y la palabra-acontecimiento (דָּבָר *dābār*) como correlato de sentido de la carne. La pretensión de esto es mostrar qué concepción de la palabra, en relación con la fuente, tienen algunos registros textuales del Antiguo Testamento. La posición de בָּשָׂר *bāsār* y de דָּבָר *dābār* queda dada por el recurso de la Alianza como experiencia de un llamado.

El preguntar qué puede darle estructura a un estudio sobre el sentido de la palabra-acontecimiento en el Antiguo Testamento, es considerado de esta manera: ¿Por qué aun partiendo de una antropología unitaria, la experiencia del hebreo, en el Antiguo Testamento, sigue considerando la carne humana (por ejemplo, el profeta) como mediadora de una palabra que le es enviada<sup>239</sup> (la Alianza como experiencia de un llamado), y el tiempo de la promesa no como un ahora, sino como un pronto o todavía no?<sup>240</sup> ¿Quizás se debe a que la carne (בָּשָׂר *bāsār*) es vista como fundamento de las dimensiones humanas (נֶפֶשׁ *nepeš*, רוּחַ *rūah*, לֵב *léb*), y a la vez, como correlato del Dios que interactúa (que a pesar de todo, es un correlato marcado por la distancia infinita entre Dios y la criatura), pero no como una realidad que en su propio dinamismo es, también, fuente de una palabra de Dios (*dābār de Dios*, דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*)? ¿No

---

<sup>239</sup> Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 32.33.109. Existe un «arco de la alianza», con dos pilares, que, para la comprensión del mediador en el Antiguo Testamento, con se pueden identificar entre sí: “El arco de la alianza estipulada por Dios descansa sobre dos pilares. El primero es el *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*), su palabra activa y eficaz de sabiduría que quiere establecer su justicia sobre la tierra en medio del pueblo elegido [...] el otro pilar sobre el que se apoya la alianza no es sin más el hombre y ni siquiera el pueblo elegido como tal, sino esa forma que responde de la alianza, nunca plenamente realizada y siempre rota de nuevo, hasta el punto de llevar, en su función de mediador entre Dios y el pueblo, la culpa del pueblo y el castigo de Dios” (p. 32). Pero esto pilares no se identifican en la experiencia del Antiguo Testamento: “tal identificación sigue de los pilares sigue siendo impensable desde el Antiguo Testamento, ya que parece eliminar la ley fundamental por la que todo se rige, la diferencia cualitativa infinita entre Dios y la criatura” (p. 33). Esta diferencia infinita hace que el profeta entregue palabras que Dios le dirige, pero que su carne siga siendo radicalmente distinta a la palabra que le es dirigida (p. 109),

<sup>240</sup> “Dios hará pronto lo que el profeta anuncia y el pobre ansía, pero ni el profeta ni el pobre pueden cambiar el pronto en un ahora”. *Ibíd.*, 109.

explicaría esto la razón de que el mediador siga recibiendo palabras de Dios y que no sea capaz de realizar la promesa?<sup>241</sup> Estas cuestiones requieren desarrollo.

Tanto נֶפֶשׁ *nepēš* como רִיחַ *rūah*, y לֵב *lēb* requieren un lugar a modo de común denominador: בָּשָׂר *bāsār*. Pero para que adquieran sentido, se necesita una correlación entre aquel común denominador y la palabra-acontecimiento (דַּבָּר *dābār*)<sup>242</sup>.

### 2.3.2 *Nepeš* (נֶפֶשׁ), bajo el impulso de la carne

Siguiendo al intelectual alemán W. Beinert, *Nepeš*, de manera primaria, significa garganta (*Kehle*), esófago (*Schlund*) u órgano para respirar (*Organ des Atmens*)<sup>243</sup>. Se trata de una metáfora tomada de la fisiología humana, proceso de respirar, que en un desarrollo posterior abrirá otras posibilidades<sup>244</sup>. Se convierte en la palabra para designar el correr (fuerza) de la vida en el ser humano (*Leben-skraft*), y, como término cercano a lo que en la psicología occidental se conocería como principio de individuación o proceso de determinación propio del individuo (*Atmungsvorgang*). Es una palabra sinónima de בָּשָׂר *bāsār*, pero cualitativamente diferente. Aquello que las distingue es que נֶפֶשׁ *nepeš* expresa la direccionalidad de la carne, el deseo (*Begehrem*)<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> No significa que la finalidad de la Palabra de Dios siga siendo el mantenerse como un correlato exterior al ser humano. Por el contrario, en el Antiguo Testamento se comienza a percibir esta lucha de la Palabra de Dios por establecer su dominio en la tierra. Sin embargo, el mediador del Antiguo Testamento no fue capaz de sobrepasar el límite de su experiencia como mediador que recibe una palabra, no obstante, el impulso original de la Palabra que le era enviada. Ver: Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 31-37. El «*dabar* de Dios» busca sembrar su justicia entre los hombres y en la tierra (Ibíd., 32); pero el «*dabar* de Dios» no transgrede la libertad humana (p. 33); lo que constituye un límite en la autocomprensión del mediador en el Antiguo Testamento, haciendo que la gloria de Dios no quede expuesta en su plenitud (Ibíd., 36).

<sup>242</sup> דַּבָּר *dābār* “significa primero la *palabra*: sea el acto de hablar, el enunciado o su contenido [...] también: *hecho, suceso*; y su causa: *ocasión, condición* [...] a) *Palabra* 2 Re 9,5; *mensaje* Nm 22,7; *copla* 1 Sm 18,8; *discurso* Os 14,3 [...] b) *El contenido. Maldiciones* Dt 4,30; *informe* Jos 22,33; *razones, argumentos* Job 9,14 33, 13 [...] c) *Acción de hablar*. Jon 4,2; Sal 19,4; *conversación* 1 Sm 19,7 Jr 38,24 [...] a) *Hecho, suceso, acontecimiento* Ex 2,15 Dt 4,9 1 Sm 4,16 2 Sm 1,4”, דַּבָּר *dābār*, Palabra”. En Alonso-Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 170.

<sup>243</sup> Beinert, “Status Quaestionis.”, 12. Para Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 22, significa “por metonimia, la respiración misma, el aliento: 1 R 17, 21 s.; 2 S 16, 14. De ahí toma el sentido de principio vital o vida común a hombre y animales: Dt 12, 23; Pr 8, 35-36; Ex 4, 19”.

<sup>244</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II*, 140.

<sup>245</sup> “Nefes bedeutet eigentlich Kehle, Schlund als Organ des Atmens, dann den Atmungsvorgang und somit Leben (skraft), Individuum [...] Synonym für Person im Sinne des unverwechselbaren, von seinem Begehrem”, Beinert, “Status Quaestionis.”, 12.

Por otra parte, llama la atención cómo *נֶפֶשׁ* *nepēš* puede ser sinónimo de *בָּשָׂר* *bāsār*: “No es extraño, pues, que *bāsār* *בָּשָׂר* y *nepēš* se utilicen indistintamente para denotar al hombre entero, funcionando como sinónimos: Jb 14, 22; Sal 16, 9-10; 63, 2; 84, 3. 4; etc”<sup>246</sup>, sin embargo los diferencia el impulso en que consiste *nepēš*, el deseo. No se trata de dos elementos (como tradujo la Biblia de los LXX *נֶפֶשׁ* *nepēš* por *psyché*)<sup>247</sup>, sino de la manera de expresar la tendencia que sucede en la carne humana (Esto, a pesar de que *נֶפֶשׁ* *nepēš* también puede aplicarse a animales, en tanto impulso vital). *Nepeš* remite así siempre a un lugar común que le sirva siempre fuente, esto es, a *bāsār* *בָּשָׂר*. Valga proponer una de las primeras citas que aparecen en la estructura del texto bíblico:

Gn 2, 7, lo usa de este modo:

Yahvé Dios formó al hombre de polvo del suelo y le insufló en la nariz aliento vital; así se hizo el hombre un *napas* viviente.

¿Qué significa aquí *napas*? [*nepeš*] (desde ahora se cita solo: n.). «Alma» ciertamente no. N. se debe considerar en todo el conjunto del hombre y en especial en relación con su aliento. El hombre no tiene n., sino que es n., vive como n.<sup>248</sup>

Tomado este texto de manera narrativa, se hace comprensible la relación que *נֶפֶשׁ* *nepeš* guarda con un lugar antecedente: el «aliento viviente» es el insuflado que recibe el hombre como «polvo del suelo», de parte de Dios. También se resalta a Dios mediante una acción activa distinta a la situación acción pasiva de la criatura. Con esto se refuerza el tema de la infinita distancia.

*Nepeš* *נֶפֶשׁ* es un término que, en sus distintas acepciones, y para referirse a una condición de posibilidad, marca su correspondencia con la carne y con la palabra. Sus distintos usos y significados establecen relaciones con la experiencia y con el proceso de hablar. En cuanto a un uso fisiológico, la garganta (*Kehle*), es el medio que da sonoridad a la voz. Lo mismo sucede cuando es concebida como órgano para la respiración (*Organ des Atmens*). A la hora de usarse como impulso vital (*Leben-skraft*), hace de la carne una realidad sensible, sinónima de la vida. Por ejemplo, cuando por una

<sup>246</sup> Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 23.

<sup>247</sup> “Por «alma» traduce normalmente la Biblia tradicional un término fundamental de la antropología del antiguo testamento: *napas*. Como el francés *âme* y el inglés *soul* arranca esa traducción de *psyché* y anima, la traducción más frecuente de *napas* en las biblias griega y latina respectivamente. *Napas* aparece en el antiguo testamento 755 veces, de las que LXX traduce 600 por *psyché* [...] hoy hemos llegado a la conclusión de que la traducción «alma» acierta con el sentido de *napas* solo en muy pocos textos”. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 25. También lo recopila en su artículo, junto a *bāsār*, *rūah* y *lēb*: Jimenez-Rodríguez, “It is reasonable to uphold a non-reductive Christian monism?”, 1331-1332.

<sup>248</sup> *Ibíd.*



herida se pierde la sangre, se pierde la vida<sup>249</sup>; por su parte, sin este impulso de la vida, es imposible articular palabra alguna. Ahora bien, cuando significa el proceso psicológico de determinación (*Atmungsvorgang*), establece la concomitancia que existe entre la carne que busca su identidad en un proceso de individuación, y la palabra o discurso como acción de autocomprensión.

### 2.3.3 *Rūah* (רוּחַ), la vivificación de la carne

Si נֶפֶשׁ, *nepeš* indica la vida, se trata de “vida en cuanto que está vinculada a un cuerpo”<sup>250</sup>; en cambio, *rūah* es “hálito de vida universal, de carácter supraindividual [...] es la fuerza vital presente por doquier e independiente del individuo determinado”<sup>251</sup>. Según el estudioso alemán, W. Beinert, *rūah*, en su acepción básica es una fuerza meteorológica (*eine meteorologische Naturkraft*), que está sometida, en su totalidad, a Dios (*ganz der Schöpfermacht Gottes unterstellt*). Es por ello, tormenta (*Sturm*), lluvia (*Brausen*), viento (*Wind*), aliento (*Hauch*) como respiración (*auch des Atems*). Puede ser, también, espíritu (*Geist*)<sup>252</sup>. No es un elemento humano, sino un constitutivo de su relación con Dios, pero que no expresa el carácter continuo en el ser humano, sino un acontecer momentáneo, según la disposición del ser humano o la exigencia de su existencia personal<sup>253</sup>. Se trata de una vivencia en relación con el encuentro o interacción (Alianza) con Dios<sup>254</sup>.

El término רוּחַ *rūah* no es identificable plenamente con el Espíritu de Dios<sup>255</sup>; también es la Palabra de Dios. Israel, como también otros pueblos, concibió un espíritu divino en

---

<sup>249</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II*, 142. Cita: “Ex 21, 23; cf. 1 Re 19, 2; Jue 9, 17; Jos 9, 24”.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>251</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>252</sup> Beinert, “Status Quaestionis.”, 12. El número de veces en que el término רוּחַ *rūah* es usado como viento, es significativo: “designa principalmente una fuerza natural, el viento, en 113 casos nada menos de los 389 (378 hebreo, 11 arameo) en que se usa el término”, Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 53.

<sup>253</sup> Si es espíritu o mente, se entiende no como una parte o elemento del hombre sino como un acontecer momentáneo según la disposición humana: “Daraus wird entwickelt die Bedeutung Geist, Sinn, verstanden aber wiederum nicht als Element sondern als Moment des Menschen”. Beinert, “Status Quaestionis.”, 12.

<sup>254</sup> Como se verá en el segundo capítulo, en esto la exégesis de San Ireneo de Lyon, en su antropología, se muestra coherente con este sentido bíblico. En Sesbouié, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, 85-91: Desde el punto de vista natural, el ser humano es cuerpo y alma (p. 90-91). El Espíritu se le da cuando él decide responder al llamado de Dios (p. 85 y 87).

<sup>255</sup> “Ya hemos indicado que el espíritu individual del hombre designado por *ruah*, ha de distinguirse claramente del concepto de espíritu de Dios”, Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II*, 137. Sin

todas las cosas; pero, debido a su fe en la Alianza, pudo ver la unidad del cosmos y de la acción de Dios en él. De esta manera superó el politeísmo y el panteísmo. Al hallar la unidad del cosmos pudo experimentarlo, en su fe, relacionado por el *rūah* con Dios (הַרִיחַ יְהוָה *rūah Yahweh*; רוּחַ אֱלֹהִים *rūah Ēlōhîm*)<sup>256</sup>, y en el ser humano mismo, aquel aliento que lo sobrepasaba y lo liberaba de la enfermedad y de la muerte<sup>257</sup>; pero siempre personalizado, vivenciado y nunca objetivado. Esto significa que puede usarse, por lo menos, en dos sentidos generales: Como energía o Espíritu que procede de Dios y permea toda la creación, y en el ser humano como “poder divino incrustado en su carne mortal y cuyo dueño y señor es únicamente Dios”<sup>258</sup>. Aunque es el aliento vital de Dios, el ser humano puede considerarlo como suyo<sup>259</sup>. En este sentido, es aliento que sobrepasa las realidades humanas, pero sigue siendo de carácter personal y existencial.

*Rūah* (רוּחַ), aunque en la experiencia primitiva de los israelitas se les manifiesta como una energía independiente de su subjetividad, siempre desvela las pulsiones de la carne. En este sentido, se trata de una energía que se muestra con rasgos psíquicos, estrictamente como emociones que sobrepasan la voluntad humana y que ejercen dominio sobre el hombre: “Cierta unión del aspecto físico y vital con el espiritual estaba sugerida por el hecho de que una sensación espiritual fuerte tenía su traducción física [...] se asocian preferentemente emociones que pueden más que el hombre y le hacen actuar en contra de su manera habitual de ser”<sup>260</sup>.

---

embargo, el término *rūah* se usa unas 136 para Dios, y unas 129 veces para referirse a: ser humano, a ídolos y también a animales, Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 53.

<sup>256</sup> Se nota en ambas tradiciones, la yahvista y la elohista, que el *rūah* divino (de Yahvéh o de Elohím), está vinculado, en el primer caso, con la carne humana; en el segundo caso con toda la creación: por ejemplo, en Is 40, 13 puede traducirse como palabra de Yahweh; en cambio, en Gn 1,2 es aliento de Elohím, que sobrecoge todo cuanto puede existir, y toda la creación.

<sup>257</sup> “En la palabra «espíritu» queda también encerrado todo el misterio de la vida, que en la naturaleza supera a la muerte de mil maneras [...] que en el caso del individuo lo libra de la enfermedad y del peligro de muerte para devolverlo constantemente a una existencia de energías renovadas. Salta a la vista la importancia que esta creencia en el soplo divino de vida, compartida por Israel con los demás pueblos, debió recobrar al encontrarse vinculada al Dios de la alianza [...] el rechazo de una cosmovisión politeísta evitó la caída en un deísmo aberrante, la vigorosa personalidad incontestable de Yahvé impidió que se abusara del término «espíritu» para una interpretación panteístico-mística del mundo”, Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II*, 57.

<sup>258</sup> *Ibíd.*, 57.

<sup>259</sup> “Aunque en este sentido el *ruah* se presentaba al hombre como una realidad superior a él y no sometida a su control, al referirse a la energía vital presente en él mismo, el hombre podía hablar de «su *ruah*”, *Ibíd.*, 137-138.

<sup>260</sup> *Ibíd.*, 138. Se ponen los siguientes ejemplos: “la amenazadora animadversión de los efraimitas contra Gedeón es llamada *ruah* [...] La inquietud atormentadora que sufre el faraón a causa de sus tenebrosos sueños se describe diciendo que su espíritu «era empujado» [...] cuando Ajab se echa en su lecho, lleno de irritación y disgusto [...] su actitud se explica acudiendo a la tozudez y rebelión de su *ruah*” (*Ibíd.*).

Este impulso desbordante, que es manifestación de *rūah*, será transformado, posteriormente, en aquello que anima la vida psíquica humana. Así, *rūah* se convirtió en la palabra para expresar el conjunto de mociones y afectos humanos, incluso a significar mente. Para W. Eichrodt, esta transformación debió suceder “a partir de Ezequiel [...] debió aparecer, por tanto, a finales de la época monárquica”<sup>261</sup>. De esta manera, el término fue perdiendo su sentido primitivo de energía independiente, “para incorporarse plenamente a la vida psíquica del hombre”<sup>262</sup>; aunque, “al designarse con el mismo término que el *ruah* divino [...] recuerda constantemente la conexión que tiene por la creación el mundo del hombre con el mundo suprasensible de Dios”<sup>263</sup>. Pero nunca considera la existencia del ser humano después de la muerte<sup>264</sup>.

Una manera de sintetizar estas anotaciones, es diciendo que el ser humano “es el ser constitutivamente abierto hacia arriba”<sup>265</sup>. Pero la riqueza de la noción *rūah* ofrece unas notas características de dicha apertura. En tanto viento, la Biblia hace énfasis en su ser dinámico. Es un viento que corre, que es instrumento de Dios, sale de Él y a Él regresa, y produce cambios. Es un movimiento creativo<sup>266</sup>. Pero se trata de un término que, aun con la densidad que le otorga su origen divino, nunca se ofrece aislado ni a modo de experiencia dualista en el ser humano. Por el contrario, se trata de la experiencia de unicidad como creatividad, como energía que no puede ser aprehendida. Así, רוח *rūah* siempre tendrá que ver con נְפֶשׁ *nepēš*, con בָּסָר *bāsār* y con לֵב *lēb*. *Rūah* bien pudiera ser asociado con el nivel emocional que se ofrece como ámbito para gestar las mociones de la carne (*kinoumenoi*).

---

<sup>261</sup> Ibíd. “Así Ezequiel habla de «las cosas que emergen en vuestro espíritu», para designar los planes secretos de sus adversarios. Y cuando quiere describir la nueva condición interior de la humanidad en los tiempos mesiánicos, no sólo dice que los hombres estarán llenos del *ruah* de Yahvé, sino que, además, les promete la posesión de un nuevo *ruah*” (Ibíd., 138-139).

<sup>262</sup> Ibíd., 139. Esta transformación sucedería en Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26; 39, 29.

<sup>263</sup> Ibíd.

<sup>264</sup> Cabe anotar que *rūah* nunca designa en el Antiguo Testamento un “alter ego espiritual del hombre que, por constituir su yo superior, posea una existencia más duradera, no sometida a la muerte” (Ibíd., 140). Esto no niega el talante divino de *rūah*, sino que en tanto proceso humano no expresa directamente el sentido de un «alter ego» que logre escapar a la muerte.

<sup>265</sup> Ruiz de la Pena, *Imagen de Dios*, 24. Karl Rahner, por su parte, ha desarrollado una antropología del «hombre como espíritu», y aunque su reflexión se abre paso a través de una metafísica, la comprensión del hombre no dista de la veterotestamentaria, al considerar la apertura fundamental del oyente, Rahner, *Oyente de la palabra*, 73-89: “El hombre ha de poseer una apertura para la autoexpresión de la absoluta posesión del ser por medio de la palabra clara” (p. 73); también, “el hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios” (p. 89).

<sup>266</sup> Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 53-54.

“En *nāpās* se miran conjuntamente el órgano de la respiración y el mismo respirar. En *r.* [en la cita *r* significa *rūah*], está en primer plano el «viento» que sale de Yahvé y a él vuelve”<sup>267</sup>. Esto otorga a la apertura humana otro matiz: aquello que se articula en su garganta (*נֶפֶשׁ* *nepēš*), es también un dinamismo no objetivable que vincula la carne (*בָּשָׂר* *bāsār*) con Dios. Revela que el dinamismo divino (*רוּחַ* *rūah*) es capaz de asumir la carne humana generando una experiencia en donde el ser humano es capaz de un hablar no objetivable de un *rūah* personal y existencial. En este movimiento, la carne es experimentada como vulnerable y débil<sup>268</sup>, pero capaz de tender hacia una nueva posibilidad de ser en el mundo bajo el influjo del *rūah* de Dios (*רוּחַ יְהוָה* *rūah Yahweh*; *רוּחַ אֱלֹהִים* *rūah Ēlōhîm*)<sup>269</sup>: “Solo cuando Yahvé mete el *r.* [*rūah*] como aliento en los huesos revestidos de nervios, carne y piel, se vivifican los cuerpos (Ez 37, 6- 8- 10.14)”<sup>270</sup>.

#### 2.3.4 *Lēb* (לֵב/לֵבָב *lēb/lebab*), la metáfora de la transformación de la carne

Este término se posicionaría, por vía del autoanálisis israelita, como aquel centro donde se experimentan los impulso y pasiones<sup>271</sup>. Es una manera de hablar de la intimidad de la carne humana. En *לֵב* *lēb* convergen los sentimientos, el entendimiento y la voluntad<sup>272</sup>. Por eso bien puede ser considerado una experiencia de intimidad. En la intuición israelita, hay un dato que puede resultar muy llamativo: El impulso de la vida (*נֶפֶשׁ* *nepēš*) se traduce, en cuanto al sentir se refiere, en *לֵב* (*לֵבָב*). Por esta razón, pueden ser sinónimos, o ir siempre un conjunto<sup>273</sup>. Pero también existe una enorme diferencia

<sup>267</sup> *Ibíd.*, 55.

<sup>268</sup> “Es, por el contrario, característico que *r.*, en cuanto lo divinamente fuerte, aparezca en contraste con *bāsār* *בָּשָׂר* que es lo humanamente débil (Is 31, 3a; Gén 6, 3)”, *Ibíd.*, 54. Se trata del paralelismo entre *בָּשָׂר* *bāsār* y *רוּחַ* *rūah*, que no genera un dualismo, sino una experiencia de creatividad en la carne finita. “No reproduce la oposición dualista entre lo material e inmaterial; expresa más bien la dialéctica entre finitud y limitación de la criatura y el poder omnímodo de Dios soberano y creador”, Ruiz de la Pena, *Imagen de Dios*, 24-25.

<sup>269</sup> *רוּחַ יְהוָה* *rūah Yahweh*, se inscribe en una tradición yahvista que es más cercana al antropocentrismo; en cambio, *רוּחַ אֱלֹהִים* *rūah Ēlōhîm*, es una visión más cósmica del actuar de Dios. En este último caso, el ser humano aparece como criatura, pero siempre en un marco cósmico.

<sup>270</sup> Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 54.

<sup>271</sup> Eichrodt, *Teología del antiguo Testamento II*, 148-149.

<sup>272</sup> *Ibíd.*, 149.

<sup>273</sup> *Ibíd.*, 149 y 152. Cita: «robustecer el corazón», Gn 18, 5; Jue 19, 5. 8; Sal 104, 15. Se trata de un dato sobresaliente ya que muestra cómo en aquella intuición israelita primitiva, aparece vinculado el tema

entre לֵב *lēb*, נֶפֶשׁ *nepeš* y רוּחַ *rūah*: para el Antiguo Testamento, *lēb* es el lugar donde operan las decisiones responsables; es aquello que pone de manifiesto al ser humano. A diferencia de נֶפֶשׁ *nepeš*, que es el impulso vital también de los animales, y de רוּחַ *rūah* que siempre está referido a su carácter supraindividual, *lēb* enfatiza en la responsabilidad del ser humano<sup>274</sup>. Por ello, puede ser también el centro del discernimiento, en tanto unifica la dirección de la voluntad y el acto del entendimiento.

“El término más importante del vocabulario antropológico del antiguo testamento se traduce normalmente por «corazón»<sup>275</sup>. Esta importancia radica en el talante ético del pueblo de Israel, por esta razón, se enfatiza el término corazón con relación al ser humano y sólo algunas veces se dirá de Dios<sup>276</sup>. También לֵב *lēb* es usado como sentimiento y lugar irracional de los afectos; a la par, como deseo y como lugar de la razón y de la voluntad<sup>277</sup>. Es este el ámbito de las decisiones personales y relativas a Dios. Dios también tiene corazón. Este representa la direccionalidad de su voluntad con relación al ser humano<sup>278</sup>.

Si bien, en los términos estudiados se revela el ser humano como una relación de la carnalidad con Dios. A modo de correlato, esta carnalidad (*bāsār* בָּשָׂר) asume matices sorprendentes: Es impulso vital (נֶפֶשׁ *nepeš*) cercano a la comprensión biológica moderna; es dinamismo vital consciente que posee su propia luminosidad (רוּחַ *rūah*); y es el lugar del discernimiento o la operatividad del ser humano en tanto que es sentimiento, entendimiento y voluntad (לֵב *lēb*). Pero estas dimensiones antropológicas exigen ser expresadas. Esto indica que dichos matices de la carnalidad no son experimentados únicamente como impulsos propios del vivir, sino que también exigen

---

moderno del paso del *bios* al *éthos*, o cómo los impulsos de la vida se transforman en modo de ser en el mundo. Esto pudiera simbolizar el uso sinónimo de נֶפֶשׁ *nepeš* y לֵב *lēb*.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, 150.

<sup>275</sup> Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 63. “(*leb*) aparece en el antiguo testamento hebreo 598 veces y *lebab* 258. Hay que agregar el arameo de Daniel: *leb* una vez y *lebab* siete”, *Ibíd.*

<sup>276</sup> “Se refiere casi exclusivamente, a diferencia de los otros conceptos fundamentales, al hombre. *Basar* se refiere a la carne animal en un tercio de los casos, mientras que *leb* (*ab*) sólo alude a ellos cinco veces, de las que cuatro son por comparación con el corazón humano (2 Sam 17, 10; Os 7, 11; Dan 4, 13; 5, 21) y únicamente una de modo absoluto (Job 41, 16). *Ruah* se refiere más veces a Dios que al hombre y en casi un tercio de los casos significa viento, pero solo 26 veces se habla del «corazón de Dios», once del «corazón del mar», una del «corazón del cielo» y otra del «corazón» del árbol. Quedan, por tanto 814 lugares que tratan exclusivamente del «corazón humano», es decir, más que el uso de *näpäs* (755 veces)”, *Ibíd.*

<sup>277</sup> *Ibíd.*, 68-86.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, 83, Así sucede, por ejemplo, en: 1 Sm 2, 35; 13, 14; 2 R 10, 30; Jr 7, 31; 19, 5; 32, 35; Is 63, 4; Sal 33, 11; Jb 7, 17; 34, 14; 2 Cr 7, 16; Os 11, 1-7, entre otros.

ser expresados y puestos de manifiesto. Esta exigencia les es propia. Sin el ponerse de manifiesto, carecerían de sentido. De esta forma, son entregadas a la experiencia humana como lenguaje. Los matices de la carne son una realidad relacional que adquiere plenitud al revelarse por la palabra (*dābār* humano) y desde ella como llamado (*dābār* divina, דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*). Así pues, parece que el correlato es entre la carne y la Palabra de Dios. Por el momento vale ahondar en la relación de נְפֶשׁ *nepeš*, רוּחַ *rūah* y לֵב *lēb*, con la palabra.

### 2.3.5 *Dābār* humana y *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*)

Como se propuso anteriormente, נְפֶשׁ *nepeš*, רוּחַ *rūah* y לֵב *lēb*, en su sentido más básico, expresan: La acción de respirar, el aliento que viene de Dios y se abre a Él, y el corazón en tanto lugar del discernimiento. Es una descripción de la generación de la palabra. En la garganta se articula la voz que en el corazón ha tomado su riqueza y que tiene la posibilidad de darse como fruto a aquel de quien procede. Todo el recorrido previo por el entorno bíblico del Antiguo Testamento fue para llegar a este punto. Los constitutivos antropológicos no solo se refieren a una visión del ser humano a partir de la Biblia, sino también a la generación de la palabra. Ellos expresan la densidad y el sentido teologal del hablar. Si bien, se trata de términos para expresar la relación del ser humano con Dios (punto de vista antropológico), también, y de manera enfática, para cualificar las características de la Alianza como llamado original que viene de Dios hacia el ser humano, y respuesta como palabra del ser humano que se dirige hacia Dios.

Para el israelita, el ser humano (como *bāšār* בָּשָׂר) no puede ser comprendido fuera de la Alianza. La Alianza atraviesa toda la condición humana revelándola como ser relacional. No podría ser de otra manera cuando la Alianza misma significa interacción; el ser humano es expresión de este encuentro. Por ello, el ser humano se expresa mediante términos que indican el modo del encuentro con Dios. Pero esos términos no hacen parte de una retórica o un mundo en tanto constructo, sino que remiten siempre a los testigos de dicha experiencia. La palabra humana con sentido exige la carnalidad del testigo. Sin esta carnalidad, tampoco tiene asidero la Palabra de Dios, ya que sin carne no hay posible palabra humana que se abra a la posibilidad de un encuentro.

Así pues, si en el testimonio hebreo, «el arco de la alianza» es el correlato entre «el *dabar* de Dios» y la «forma que responde de la Alianza», esta forma, para hablar en términos clásicos, no es otra que la carnalidad de un testigo y de cualquier palabra en tanto apertura a la iniciativa de Dios. Lo es así porque «el arco de la alianza» puede simbolizar la experiencia personal y comunitaria de una elección y una manera de respuesta. Así lo propone H. von Balthasar: “Se puede decir que el arco de la alianza estipulada por Dios descansa sobre dos pilares. El primero es el *dabar* de Dios [...] el otro pilar sobre el que se apoya la alianza no es sin más el hombre ni siquiera el pueblo elegido como tal, sino esa forma que responde de la alianza”<sup>279</sup>. Pero ¿Cuál es «la forma que responde de la alianza» si «no es sin más el hombre»? Para von Balthasar, esta forma “integra tres funciones: la de mediador [...], la del sacerdote [...], y la del animal sacrificado”<sup>280</sup>. Pero se trata de tres funciones que exigen una convergencia en una carnalidad como experiencia definitiva y plena. No pide la convergencia en una experiencia objetivante de la carne, sino la plenitud de una carne como experiencia.

La palabra dirigida (*dābār de Dios*, דְבַר יְהוָה *dəḇār Yahweh*) al israelita del Antiguo Testamento hacía de la función profética una palabra enviada a alguien para comunicarla (*dābār* humana) a unos destinatarios. El mediador no podía situarse como fuente de esta palabra que le era entregada. Solo era posible asentir a aquella palabra y atestiguarla. Se daba una experiencia de la carne cuando la autocomprensión del mediador no era capaz de decir «yo soy», pues aún consideraba (en la tematización de su experiencia), que Dios era un sujeto que entregaba mensajes y la carne propia un instrumento de Dios para comunicarse (en cambio, la carne como experiencia hace referencia a un sentirse realidad posibilitante del ser de Dios. Por eso, la carne como experiencia puede decir «yo soy»)<sup>281</sup>. Así pues, en la condición del mediador, la carne

---

<sup>279</sup> Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 32. Hay que distinguir entre el término «arco de la alianza» usado por von Balthasar, y «arca de la palabra» usada por J-L Chretien, y «arca de la carne» trabajada por Emmanuel Falque, así en: Falque, *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Scoto: reflexiones fenomenológicas*, 254. El masculino arco se refiere a un dinamismo o tensión entre dos polos; en cambio, la palabra femenina arca indica contenedor o capacidad de recibir algo, en similitud con arca de la alianza. Se podría proponer que las arcas o economías de la palabra y de la carne se realizan dentro del «arco de la alianza», o dinamismo de la alianza. La razón de ello es porque la dinámica más general busca sistematizar las particularidades.

<sup>280</sup> Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 32.

<sup>281</sup> La *experiencia de la carne* se mantiene en un dualismo ya que consiste en sentir la carne para luego objetivar dicho sentir y relatarlo; en cambio, la *carne como experiencia* superaría el dualismo puesto que no busca objetivar el sentir de la carne, sino que la carne deviene en el dinamismo por el cual ella es el

es concebida como instrumento, y en ello consistía su experiencia respecto a la Palabra que Dios le dirigía. Por otra parte, la experiencia del sacerdote se entiende en relación con el animal del sacrificio. Es notable cómo para el sacerdote, la Palabra de Dios podía ejercer su salvación más en la sangre de un animal dispuesto a la muerte que en la persona que ejercía el acto ritual. En esto se ve claramente que, aun en una comprensión antropológica unitaria, no se logró que la carne sea la experiencia plena de cualquier acción de Dios para el pueblo; por el contrario, la experiencia del sacerdote y la víctima se mantiene en la experiencia de una carne que no puede ser en su propia realidad la fuente de la acción que allí acontece. Las mociones de la carne eran asumidas como palabra dirigida a alguien. Sin embargo, lo que se ha visto acerca del «arco de la alianza» es que este pedía ser plenificado en una carne como fuente, más que como instrumento. Pero para ello, era necesario una experiencia humana que fuera capaz de revelarse como «yo soy».

«La forma que responde de la alianza», en sus tres funciones, pide la convergencia en una carnalidad expresada como plenitud mediante un «yo soy». Aun así, en la experiencia de la carne del israelita del Antiguo Testamento, esto no era todavía concebible (puesto que el «yo soy» responde al Nombre de Dios, como sucede en el libro del Éxodo. Este nombre es concebido como misterio insondable). Aun así, los mismos términos de la Alianza exigían un cumplimiento pleno. El paso de una experiencia de la carne a una carne como experiencia, se da cuando una persona comprende que la mayor expresión de plenitud de la Alianza es cuando la Alianza es la persona misma; cuando su ser es ser-carnalidad.

Para el Antiguo Testamento, *dāḇār* “no solo designa a la «palabra», es decir, al concepto lingüístico portador de un significado, sino también al contenido mismo”<sup>282</sup>.

---

propio modo de ser en el mundo. No se tiene carne (*experiencia de la carne*), sino que se es carne (*carne como experiencia*).

<sup>282</sup> Casas, “La *contingencia* de la Palabra de Dios, presupuesto *necesario* de la hermenéutica bíblica”, 141-142. Cita a: “Gerleman, G. (1985). דָּבָר dāḇār, Palabra. En E. Jenni & C. Westermann (Dirs), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. (Tomo I, págs. 614-627). Madrid: Cristiandad, 620”. Por este motivo, דָּבָר *dāḇār* revela, en su concepción, que ella logra trascender el ámbito del significado y pide converger en algo más que el contenido mismo: en la carne del testigo. Pero en el Antiguo Testamento, esta convergencia era concebida como el asumir una palabra que viene de Dios y obedecerla.



Se trata de uno de los vocablos más repetidos<sup>283</sup>. Pero también es acontecimiento: realiza cuanto promete<sup>284</sup>. Se suele distinguir entre *dābār* humana y *dābār* de Dios (*dābār Yahweh* דָּבָר יְהוָה). Sin embargo, en la cosmovisión israelita, se encuentra una afinidad entre רִיחַ *rūah* y דָּבָר *dābār*, lo que haría que sea posible un paso del nivel del lenguaje humano al nivel de la comunicación en Dios. Así se condensa, por ejemplo, en algunas citas del deuterocanónico<sup>285</sup>.

Para Israel, *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה) tiene un poder cósmico. En esto coincide con las visiones arcaicas de otros pueblos. Pero se distingue en que, para el israelita, la palabra no es mágica y esotérica, sino siempre transparente: Expresión de la voluntad de Dios<sup>286</sup>. Pero no se podría hablar de una palabra que le es dirigida a un pueblo mediante artilugios o milagros cósmicos. Aunque su fuerza atraviesa todo el cosmos, no se expresa con estruendos. El *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*) es un encuentro desde el interior de la historia; pero, de todos modos, un encuentro que presupone la experiencia de ser en el mundo: “La significación de la palabra divina como expresión de la soberanía de Dios se apoya, en último término, en *la experiencia de la palabra divina dentro de la historia*”<sup>287</sup>. No en vano, el corazón (*lēb*), tiene oídos<sup>288</sup>. Esto simbolizaría en momento del encuentro de la intuición de *rūah* en el corazón, y su relación con *dābār*. Esta relación es aquella condición de posibilidad de una Palabra de Dios que interactúa con el ser humano.

---

<sup>283</sup> Ibíd., 141. Cita a Gerleman, G., para quien este vocablo se repite unas 1440 veces.

<sup>284</sup> Ibíd., 142.

<sup>285</sup> “Así pues, para estos hombres, la palabra, en cuanto poder cósmico de Dios, ocupa precisamente el puesto que en la mentalidad popular tiene el *ruah*, y les permite detectar la intervención directa de Dios en la orientación de la historia”, Eichrodt, *Teología del antiguo Testamento II*, 81. En la línea sobre la posibilidad de ser escuchada la Palabra de Dios, ha trabajado Karl Rahner, en su obra ya citada, *Oyente de la Palabra*; también, siguiendo esta misma línea, Baena, *Fenomenología de la revelación*. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la Palabra de Dios, ha sido una tendencia marcada en la teología católica. Así también en la obra de Latourelle, *Teología de la revelación*.

<sup>286</sup> Eichrodt, *Teología del antiguo Testamento II*, 79.

<sup>287</sup> Ibíd., 81.

<sup>288</sup> “Para designar la razón que aprende aparecen en paralelismo «razón» y «oído»: «el corazón del inteligente consigue conocimiento, el oído del sabio lo busca (Prov 18, 15)». Es muy frecuente el uso conjunto de oído y corazón: Dt 29, 3; Is 6, 10; 32, 3s; Jer 11, 8; Ez 3, 10; 40, 5; 44, 5; Prov 2, 2; 22, 17; 23, 12”, Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 73.

*Dābār* דָּבָר aparece, en el Antiguo Testamento, más relacionado con la fe en Yahvé que bajo otros modos de llamar a Dios<sup>289</sup>. Esto hablaría de una constante en el uso de dicho término: Se trataría de una confesión de fe en Yahvéh. Si bien es cierto que en el ámbito veterotestamentario, la Palabra de Dios puede tener tres formas en su uso: La relativa a la Torá, la de tipo sapiencial y la profética, sobresale el hecho de que, “pertenece en un 93% al orden de la comunicación oral de los mensajes de Yahvéh por medio del profeta”<sup>290</sup>. Y esto hace relevante el estudio a partir de la locución profética.

El *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה), como ya se dijo, está vinculado a la tradición del hablar de Yahvéh en los profetas, y “el profetismo es una de las bases fundamentales del AT”<sup>291</sup>. La palabra le es dirigida al profeta y éste la experimenta en un doble sentido: Por un lado, la palabra lo lleva a autocomprenderse en su propia carne, como elegido desde la eternidad; por otra parte, la palabra le llega ejerciendo cierta violencia en su existencia personal<sup>292</sup>. De esta manera, la Palabra de Dios siempre está referida a una experiencia que involucra la carne, pero que, en el profeta, esta palabra le es dirigida. Él viene siendo el portador de ella, con la misión de comunicarla. Junto a esto, la Palabra se encuentra con una estructura existencial que responde a la experiencia vivida del profeta: Él puede acogerla porque la voz es irresistible (Am 3, 3-8), sentirse incapaz de ella, aunque la acoge con cierta facilidad (Jr 1, 7), o también, resistirse a ella para, al final, acogerla (Jon 1, 3). Se trata de la interacción entre una palabra dinámica y la narrativa del profeta. En este caso, la palabra sigue ciertos caminos para seducir al profeta. Estos senderos dependen de la propia circunstancia y narratividad de la persona en cuestión.

---

<sup>289</sup> *Dābār Elohim* דְּבַר־יְהוָה aparece 4 veces; *ōmar Elohim* אָמַר יְהוָה aparece 6 veces; en cambio, *dābār Yahweh* הוֹדִיעַ יְהוָה es registrada 270 veces, y con más frecuencia en Jeremías y Ezequiel. Ver: Casas, “La contingencia de la Palabra de Dios”, 143.

<sup>290</sup> “Según Jeremías son tres las formas principales de palabra de Dios en el AT: la ley, la sentencia sapiencial y el oráculo profético (Jr 18, 18) [...] La forma de actuación divina por medio de la palabra es el oráculo profético. De las 241 veces que aparece en el AT la expresión palabra de Yahvé, 221 pertenecen a la literatura profética. De ahí el gran interés del tema para conocer el funcionamiento de la locución divina”, Artola y Sánchez, *Introducción al estudio de la Biblia. Biblia y Palabra de Dios*, 31. Citan a: “O Kaiser, *Wort des Propheten und Wort Gottes*, en E Wurthwern y O Kaiser (eds), *Tradition und Situation* (Gotingen 1971) 75-92, J. L. Blaquart, *Parole de Dieu et prophètes d’Amos à Ezechiel*, en *L’Ancien Testament Approches et lectures Des procédures de travail a la theologie* (Paris 1977) 15-30”.

<sup>291</sup> Leon-Dufour, “Palabra de Dios”, 559.

<sup>292</sup> El profeta se presenta como elegido y consagrado ya desde la eternidad para la misión profética (Jr 1,15)”, Artola y Sánchez, *Introducción a estudio de la Biblia*, 32. En otro autor: “Todos estos profetas tienen clara conciencia de que les habla Dios, que su palabra los invade en cierto modo hasta hacerles violencia (Am 7,15, cf. 3,8; Jer 20, 7ss). Para ellos, la palabra de Dios es, pues, el hecho primero que determina el sentido de su vida, y la forma extraordinaria en que la palabra surge en ellos hace que atribuyan su origen a la acción de Espíritu de Dios”: Leon-Dufour, “Palabra de Dios”, 559.

De esta manera, *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה), como mensaje, atraviesa a alguien y lo dispone para una misión. Esto puede considerarse la dinámica locutiva de la palabra; este mensaje, al decir algo concreto, confronta al oyente; y lo lleva a dejar que la estructura de esta palabra dirigida transforme la estructura existencial del oyente y lo desborde en una comunicación<sup>293</sup>. Aun así, a manera de crítica de los logros del Antiguo Testamento, el profeta, aunque tiene las mociones-inspiraciones, no tiene la disposición para considerarse él mismo como fuente del *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*), ni como realizador del cumplimiento de dicha palabra. En el profeta, su carne propia no se experimenta como fuente ni como realizador de la promesa. Todo esto, a pesar de que la palabra, en todo momento lo está exigiendo: Brota de la experiencia y narrativa propia del profeta; lo atraviesa y se dirige en él a una transformación o realización (acontecimiento) del entorno.

He aquí una doble dirección de la relación entre *dābār* y *bāsār* בָּשָׂר, en Israel veterotestamentario: La palabra desvela la carne como su ámbito propio; pero la experiencia del profeta no llega a una convergencia entre palabra y carne, sino que para él sigue siendo la expresión del correlato. En este correlato, Dios sigue siendo soberano. En el Antiguo Testamento, se suele poner el énfasis en el acto del hablar de Dios, allí reside la fuerza de la palabra<sup>294</sup>; pero, esta sería una comprensión limitada de esa misma fuerza si no incluyera la disposición de la carne humana, “esta compenetración hace posible la recepción de la palabra en el interior del profeta”<sup>295</sup>. Sin embargo, el déficit, no de la palabra, sino de la experiencia del profeta en el Antiguo Testamento, es que él se encuentra a sí mismo, no como fuente (dada la soberanía de Dios), sino como mediador, donde la compenetración es llevada a cabo solo por obra del Espíritu de Dios: “La posesión de Espíritu unifica de tal modo el actuar humano y la intervención divina, que solo queda como sujeto de atribución propiamente dicho Yahvé, que actúa a través del mediador humano”<sup>296</sup>. La razón de esto es que, para el israelita, el hecho de que Dios hable es suficiente para que la palabra sea divina ya que esta nace de Él.

---

<sup>293</sup> Artola y Sánchez, *Introducción a estudio de la Biblia*, 31, pie de pág. 9.

<sup>294</sup> “Es en el orden formalmente locutivo, en el acto de hablar, donde se da propiamente la palabra de Dios como tal. El oráculo profético y la promulgación legal son Palabra de Dios propiamente en el momento de la locución profética y de la promulgación legislativa”, *Ibíd.*, 40.

<sup>295</sup> *Ibíd.*

<sup>296</sup> *Ibíd.*

Aunque en la experiencia del Antiguo Testamento, haya compenetración entre palabra y carne, y que esta unión sea llevada a cabo por el Espíritu, dicha experiencia tiene el límite de la extrapolación de la soberanía de Dios. Por este motivo, cualquier palabra que le sea dirigida al profeta, es palabra remitida (palabra de...) a Yahvéh. Se presenta aquí el problema de si la palabra redactada por el hagiógrafo y la palabra sapiencial, son consideradas palabra de Dios o palabra humana. Al respecto, se dirá brevemente que, dada la compenetración, la palabra sapiencial y escrita pueden llevar el calificativo de Palabra de Dios: “es verdad que el AT no atribuye la condición de Palabra de Dios ni a la sentencia sapiencial ni a la redacción escriturística. Sin embargo, la doctrina de la unidad operativa entre Yahvé y su mensajero humano admite una fácil transposición a otros casos en que puede darse la misma actuación unificada”<sup>297</sup>.

Hay unificación entre la palabra y la narrativa del profeta, pero no se trata de la superación de la distancia infinita entre Dios y la criatura, aunque la dinámica propia de dicho *dābār* siga insistiendo en esta superación. *Dābār* insiste en esto ya que, es sentido, y, por tanto, prefigurada, como dadora de sentido a la vida humana (función de la Torá al ser regla y sentido del actuar); como Dios que actúa en su obra (experiencia de liberación del pueblo); y, como superadora de los límites del tiempo (relación promesa-cumplimiento)<sup>298</sup>. Así pues, *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*), afecta la vida humana, la transforma mediante su acción, y se revela también dejándose anticipar en la historia, a modo de presentimiento. Nótese aquí que el nivel de la afeción, de la transformación y del presentimiento, es el nivel de la carne. Así pues, si bien el hablar de Dios es en la historia, lo es porque, anticipadamente, este hablar es tiene su propia carnalidad (sensibilidad y experiencia, inteligibilidad y textualidad). Pero esta última conclusión, hay que enfatizarlo, es la insistencia del *dābār* revelada en el Antiguo Testamento; más no quiere decir que el profeta fuera consciente de ello. Su autocomprensión se ubicó siempre en la esfera del mediador que recibe una palabra para transmitir.

---

<sup>297</sup> Ibíd. Por ejemplo, el carácter de inspiración de la biblia, por acción del Espíritu Santo. Cosa que sucede con mucho énfasis en la dinámica del Nuevo Testamento.

<sup>298</sup> Leon-Dufour, “Palabra de Dios”, 560-561.

Todavía persiste la pregunta por la capacidad de una carne humana de presentir y prefigurar un *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*). Valga decir de manera breve, algo al respecto. ¿Cómo este *dābār*, en la experiencia profética, es presentado o sale al camino en la narrativa de vida del profeta, como una anticipación que se le dirige? Esta pregunta es la que presupone el hecho de afirmar que la Palabra de Dios es la que da sentido a la vida humana, actúa en la historia, y, emite una promesa en el tiempo. Pero, no daría sentido, ni se diría de ella que es acción, si previamente, no se presiente o se alcanza por anticipación<sup>299</sup>. Esto sucede en la carne y debido a la dinámica que revela la palabra acerca de ella misma.

Así, la pregunta es, ¿cómo la carne presiente a modo de anticipación y en el marco del constructo llamado historia? La palabra es dinámica y es presentida en aquella dinámica. Es importante recordar que ella no es una palabra abstracta, sino que, siempre descubre la carne como su ámbito propio. Y lo hace en su dinamismo. Las funciones que X. León-Dufour menciona sobre la Palabra de Dios, quedan condicionadas aquí, al asunto del presentir como anticipación en una existencia. Así pues, aquellas funciones se reducen a esta: “en fin, la Palabra de Dios sabe franquear los límites del tiempo para *des-velar anticipadamente el porvenir*”<sup>300</sup>.

En un primer momento, parece ser que la palabra hace un giro de su propio ser al ser de la historia. Esto se sugiere cuando se propone que la palabra sólo se percibe en la historia. El problema metódico de esta afirmación sería el relacionar la noción de creación con la noción de historia. Es decir, como si, en el devenir de Israel, hubiera acontecido por un lado la experiencia de la soberanía de Yahvéh y, por otro, la experiencia de liberación del pueblo esclavo en Egipto. Pero, una de las líneas básicas de la Alianza es que Dios es soberano de la creación y también que su palabra realiza lo que dice. Por esto, metódicamente, no es distante la concepción de Dios como Creador

---

<sup>299</sup> El presentir y anticipar significa en este contexto, que el vivir se desenvuelve también desde una estructura del testimonio y como lenguaje. El ser humano en su situación vital de intérprete puede preguntarse por el sentido de su propia existencia, y buscarlo en su propia sensibilidad y experiencia. Allí (lo que ha venido a ser carnalidad), Dios es posibilidad de revelación.

<sup>300</sup> Leon-Dufour, “Palabra de Dios”, 560. Estas funciones son: 1) la revelación de Dios al hablar (palabra como ley, palabra como acción en la tierra, y, palabra como anticipación); 2) lo que obra Dios al hablar (Dios realiza lo que promete, es la Palabra la que remite al Creador, y, la eficacia se comprueba en la historia), (Ibíd., 560-561).

de la de Dios en tanto liberador del pueblo<sup>301</sup>. Lo que une la experiencia de Dios creador y de Dios liberador, es el que hay una experiencia de una Palabra, *dābār*, que ha tomado la iniciativa y que se comprende y enmarca en la soberanía de Dios<sup>302</sup>.

Por este motivo, más que un percibir el *dābār* en la historia, se trata de percibirlo en la carne. El problema diacrónico relativo a la redacción de los textos no puede anteceder a la experiencia personal del encuentro con Dios; tampoco lo puede hacer el asunto diacrónico de una historia de Israel. Tanto la historia como el texto escrito se ofrecen a partir de un encuentro. Esta es la premisa básica de la noción de Alianza. Quizá la experiencia profética contenga vivo, aún, este asunto:

el profeta es un hombre *inspirado*, en el sentido más estricto de la palabra. Nadie en Israel tuvo una conciencia tan clara de que era Dios quien le hablaba y de ser portavoz del Señor como profeta. Y esta inspiración le viene de un contacto personal con él, que comienza en el momento de la vocación [...] su único punto de apoyo, su fuerza y su debilidad, es la palabra que el Señor le comunica personalmente, cuando quiere, sin que él pueda negarse a proclamarla<sup>303</sup>.

Lo “abreviado” y “condensado” de la experiencia en el Antiguo Testamento es la interacción entre *dābār* y carne propia. Así, antes del texto y lo que él narra, aparece como condición el ser humano concreto (*bāsār* רֶשֶׁת) referido a un encuentro, de donde emerge *dābār* en su sentido pleno. Sin necesidad de entrar aquí en conflictos diacrónicos, el profeta puede ser entendido como arquetipo de este tipo de dinamismo. No se afirma con ello que el profeta sea la primera forma (ni siquiera institución), en Israel. Sino que él funge como arquetipo de una interrelación fontal: Por eso, se dice que él se descubre inspirado. En la carne del profeta ocurre (dinamismo) que *rūah* y *dābār* tocan el corazón y la vida (*nepēš* נֶפֶשׁ). Por esto la carne (*bāsār* רֶשֶׁת), se hace el

---

<sup>301</sup> “Es verdad que Yahvé es el Dios de Israel a un título especial, pero en una forma o en otra se afirma que es también el creador del universo y del hombre, más aún el Soberano absoluto de toda la humanidad, pues dirige los destinos de los pueblos según su beneplácito”: Loza, “Universalismo y particularismo en las leyes del Antiguo Testamento”, 65-66. El tema de la contraposición entre concebirlo como creador o como liberador, aparece, desde un punto de vista diacrónico, al momento de reflexionar acerca del origen de la fe de Israel: ¿La fe de dicho pueblo se origina a partir de una experiencia de liberación o a partir de un intercambio cultural de divinidades y cosmovisiones de los pueblos antiguos? ¿Es primero la experiencia del Éxodo o la del Génesis? A decir verdad, tanto en uno como en otro libro, hay un denominador: el *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה), que revela su dinamismo propio. Lo que significaría lo que primordial, en términos metódicos, es la experiencia de una palabra que se dirige a alguien y con una finalidad. La experiencia personal del hablar de Dios antecede al problema diacrónico sobre la composición de los textos; incluso al problema de los acontecimientos que narran estos.

<sup>302</sup> En palabra de G. Von Rad, el documento J logró unificar la experiencia de Dios como creador y como liberador, bajo la perspectiva de la promesa en Abraham. Él sería el eje articulador, Gn 12, 1-3 es la clave de dicha articulación, Von Rad, *El libro del Génesis*, 27.

<sup>303</sup> Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, 20-21.

lugar del desvelamiento de Dios. De esta manera queda expresado el dinamismo propio de *dābār* en la experiencia de Israel en el Antiguo Testamento.

Con esto se quiere proponer que el enfoque antropológico judío establece el correlato entre *dābār* de Dios (דָּבָר יְהוָה *dābār Yahweh*), y *bāsār* בָּשָׂר, y que este sólo es comprendido como arco de una Alianza. Esto asegura la posibilidad de una inspiración. Por ello mismo, es posible que, en la narrativa de una experiencia vivida, se muestre Dios como moción mediante una anticipación o presentimiento. No habría muchas otras opciones para vincular el tema de la Promesa y del cumplimento, sino es en este dinamismo. Pero, a manera de crítica, si bien el encuentro está posibilitado, en el Antiguo Testamento, la palabra sigue remitiendo a Yahvéh como fuente (a su soberanía). Desde el punto de vista del profeta, él sigue siendo instrumento mediador para Dios y el pueblo; desde el punto de vista de *dābār* y todas sus implicaciones en tanto tiene su asidero en *bāsār* בָּשָׂר, los límites pueden ser expandidos.

Pero esta capacidad de anticipación o de presentimiento de la carne, no podría ser posible si aquel dinamismo de *dābār* no tuviera la capacidad de abreviar y condensar cuanto revela<sup>304</sup>. En *dābār* está abreviada la carne, razón por la cual puede descubrirla. Por eso, la carne se expresa en *dābār*. En la raíz de este término se palpa un fondo, un «detrás», que también puede ser aquel dinamismo propio de la palabra que descubre la carne y, por lo cual, es posible el encuentro<sup>305</sup>. Así se establece la concomitancia entre carne y palabra. Por esta misma interacción, la experiencia humana puede desvelar una existencia narrada como lugar donde Dios es presentido. Por este motivo, la existencia

---

<sup>304</sup> El tema de la abreviación es recurrente en la patrística, sobre todo en Orígenes y Gregorio Nacianceno, siguiendo a Is 10, 23 y a Pablo en Rm 9, 28. Interpretado en la exhortación *Verbum Domini* de Benedicto XVI. Esta noción es usada también en la cristología de Hans Urs von Balthasar y en la de Karl Rahner. Para un estudio del uso en la exhortación, García Guillén, Domingo. “Verbum Abreviatum.” *Facies Domini*, 4 (2012): 31-72; para la consulta de la exhortación: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html) (Consultada el 21 de noviembre de 2015). K. Rahner, por su parte, en el horizonte de la unidad entre la encarnación y la muerte en cruz, y hablando acerca del sentido de la evolución, retoma la idea de orígenes del verbo abreviado, Rahner, *Curso fundamental*, 267. En Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 74.

<sup>305</sup> Alonso-Schökel, דָּבָר *dbr*, “Hablar”, 170. Esta idea de «trasfondo», «detrás» y «energía», aparece también en Latourelle, *Teología de la revelación*, 29, pie de pág., 26: “O. Procksch y E. Jacob le dan el sentido radical de «estar detrás y empujar». Jacob dice: «El *dabar* podría definirse como la proyección hacia delante de lo que está detrás en el corazón» (*Théologie de l’Ancien Testament*, 104). Y O. Procksch: «el *dabar* es el trasfondo de una cosa, el sentido que le conviene propiamente, y este sentido se expresa en la palabra... Toda palabra contiene, no solamente, un sentido, sino también una energía» (*Theologie des Alten Testament*, 469). A su juicio, esta explicación justifica el aspecto noético y dinámico de la palabra”.

humana puede ser comparada a un sendero en donde se manifiestan señales y símbolos (para la composición narrativa), que tienen la fuerza Dios como anticipación.

En dicho dinamismo puede ser comprendida la inspiración como asunto humano; inspiración dada en la cotidianidad; pero más aún, en la cotidianidad por la carne concreta de una persona. En el siguiente capítulo se llevará a cabo la indagación acerca de la realización del arco de la Alianza en el arco de la carne; de la manera en que el cuarto evangelio logra interpretar esta realidad en Jn 1, 14; del modo en que esta carne revela a Dios bajo un nuevo *logos*, el de la cruz, en 1 Cor 1, 17-18; y, del cómo queda planteada la relacionalidad de Dios en Fil 2, 5-8.

Algunas conclusiones: a) El estudio antropológico se enmarca en la Alianza y esta entendida como interacción o relacionalidad. Solo de esta manera, las dimensiones antropológicas (בָּשָׂר *bāsār*, נֶפֶשׁ *nepeš*, רוּחַ *rūah*, לֵב *lēb*), pueden ser consideradas lugar de encuentro con Dios; b) נֶפֶשׁ *nepeš*, רוּחַ *rūah* y לֵב *lēb* son comprendidas como la manifestación de *bāsār*, es decir, como aquella relacionalidad en que consiste la carne al permanecer dentro del marco de la Alianza como interacción; c) por su parte, también es propio del ser humano y del encuentro, el hablar: *Dābār* humano es generado desde la garganta y todo el sistema de respiración y de la vida (נֶפֶשׁ *nepeš*) es discernido o condensado en el corazón o lugar del *éthos* (*lēb*), y se entrecruza con *rūah* divino (רוּחַ אֱלֹהִים *rūah Ēlōhīm*), haciendo de la experiencia de la carne una experiencia tal que reúne la fuerza de tender (o buscar la posibilidad de abrirse), hacia una carne como experiencia (aquello en lo que insiste el *dābār* de Dios, דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*); d) palabra de Dios y carne son correlatos que en la predicación profética son testimoniados bajo el imperio de la soberanía de Dios; pero, si bien es cierto que esa es la experiencia profética y que el profeta no se habría atrevido a sobrepasar los límites (por ejemplo, decir que él era la fuente del *dābār* de Dios), el *dābār* sí tiende hacia una superación de la absoluta distancia entre la soberanía de Dios y su criatura; e) el profeta es arquetipo del encuentro entre *dābār* humano y *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*). Se trata de una persona que logra abrirse mediante la inspiración; f) por esto, se hace crucial redondear el tema hablando de la posibilidad de hablar *dābār* de Dios (דְּבַר יְהוָה *dābār Yahweh*), en el ser humano, y hacerlo, en continuidad con el Antiguo Testamento (hacia una visión cristiana).



### 3 CAPÍTULO II: LA CARNE COMO FUENTE PRIMERA Y CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA, *LOGOS SARX-LOGOS TOU STAUROU*

La carne en el mundo del A.T., ofrece, grosso modo, dos grandes tendencias en su intelección:

a) Es el ámbito por excelencia del encuentro con Dios. El estudio de *rūah* sirvió para explicitar el aspecto creativo que vive la carne; pero también es dicha carne la que realiza la integración del mundo en su experimentar y lenguajear la realidad; el trato de *lēb*, *nepēš* y *rūah*, refiere la carne como dinamismo de integración, donde emociones, sentimientos y mente son constitutivo de dicho proceso; y, la indagación acerca de *dābār* propone que la carne es el ámbito de la realización y plenitud de la palabra de Dios. En ella se lleva a cabo el diálogo (Alianza), y la consumación de la Promesa por la palabra que en dicho diálogo comienza a emerger en tanto palabra testimoniada.

b) Una visión muy tardía y manipulada sobre la carne la sitúa bajo el dominio de la ley y del pecado como violación a la norma (se confunde la ruptura de la amistad con Dios con la ruptura de la ley). La carne queda determinada por los códigos de pureza y de santidad de marcada influencia sacerdotal. Más no así en una visión originante de tradición Yahvista, para la cual la carne es relación cotidiana con Dios.

Ahora bien, en este capítulo se ahondará en la situación de la carne a la luz del acontecimiento central del Nuevo Testamento: La persona de Jesús, el Cristo. Aquí se notará cómo esta persona es la convergencia del arco de la alianza con todas sus tonalidades ya estudiadas en lo testimoniado en el Antiguo Testamento, y cómo en su carne se inaugura un nuevo modo de ser relativo a Dios. La carne es testimoniada como la fuente de la experiencia de Dios y de la posibilidad del lenguajear humano acerca de dicha experiencia. La manera de asumir esto será en cuatro momentos: Primero, algunos lineamientos para la interpretación del Nuevo Testamento en la línea que se está investigando. Aquí es importante la concepción de la Constitución *Dei Verbum*, 2,4 y 9, del Concilio Vaticano II, y uno de los primeros planteamientos del sistema teológico en San Ireneo de Lyon; segundo, el planteamiento del Prólogo de Juan (Jn 1, 14), como explicitación del *qué* y del *cómo* de la teología. El punto de partida es una prefiguración, el *logos sarx*; tercero, la transformación como articulador de la situación de la carne

respecto a Dios, el *logos tou staurou* de 1 Cor 1, 17-18; y cuarto, el permanecer de Dios en la carne como nueva forma. Esto es lo que queda testimoniado por la kénosis de la que habla Fil 2, 5-8.

### **3.1 Carne como *sarx*. Algunos presupuestos hermenéuticos para el acceso al Nuevo Testamento**

#### *3.1.1 Una persona como la realización del arco de la alianza*

El arco de la alianza adquiere su plenitud cuando cada uno de sus constitutivos se realiza; pero su modo de realización es en una carnalidad. Los dos pilares del arco, «el *dabar* de Dios», y «la forma que responde de la alianza» (maneras históricas de asumir la alianza), exigen ser asumidos en un acto lenguajeante capaz de situarse como el «yo soy»: en el Antiguo Testamento es testimoniado en la revelación de Dios a Moisés, y en el Evangelio de Juan, será testimoniado por la carne de Jesús.

Esta manera de lenguaje comienza en el acto mismo de la carne como hermenéutica y se dirige a su centro. El mediador y el sacerdote del Antiguo Testamento, al permanecer en el marco del temor frente a la posibilidad del «yo soy», interpretan su relacionalidad con Dios como una instrumentalidad. La visión antigua de un Dios (*Yahvéh*) que se pasea junto al ser humano es suplantada (en algunas interpretaciones marcadamente sacerdotales y legalistas), por la de un Dios que comunica mensajes y que presencia el sacrificio (como en el documento P del Diluvio). Por este motivo, en ese contexto ritualista, la carne como hermenéutica no podrá ser capaz de emitir un «yo soy», pues el «yo soy» de *Yahvéh* es visto (en entornos sacrificiales, ritualistas y legalistas), como una realidad separada del mundo y a la cual hay que apaciguar. En cambio, en el Nuevo Testamento, con la interpretación que hace la comunidad joánica, la realidad de Dios es profesada como cercanía y de amistad, en la persona de Jesús<sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> Para el Nombre de *Yahvéh*, Ex 3, 14-15. El paralelismo que hace el Evangelio de Juan con el «Yo soy» en boca de Jesús: Jn 4, 26; 6, 20; 8, 12. 18. 21. 23-25. 28. 58; 9, 5. 9; 10, 7. 9. 11. 14. 36; 12. 46; 13, 19; 14, 6; 15, 1. 5. La experiencia que la comunidad de Juan ha hecho de la persona de Jesús permite comprenderlo como el «Yo soy» de la revelación de Dios a Moisés. Von Balthasar realiza una síntesis de esta manifestación a propósito del *kabod* del Antiguo Testamento y de la *doxa* del Nuevo Testamento, la gloria de Dios que es su Hijo Jesucristo: Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 26-27.

El arco de la alianza debe comprenderse más en relación con el caminar junto a Yahvéh que con el ser un instrumento de su palabra u ofrecer un sacrificio para la expiación<sup>307</sup>. El tránsito que se realiza en la persona de Jesús consiste en retornar a la experiencia original de Israel, una que supera el ritualismo sacerdotal. Solo de esta manera, yendo a la experiencia del Dios vivo, podrá ser interpretado como la palabra hecha carne y como el sentir de la carne que da forma definitiva a la revelación de Dios, en la cruz. No en vano, esta palabra que viene de Dios es más cercana a la experiencia que lenguajea sobre Yahvéh que a la de Elohim<sup>308</sup>. La experiencia profética consistió en un retorno a Yahvéh. Pero la diferencia con Jesús consiste en que el profeta no logra situarse como fuente de la palabra ni como su realización plena, sino como instrumento de Dios. En cambio, Jesús es interpretado por sus seguidores como la palabra hecha carne y la realización de la Alianza. Para que esto se dé, ha tenido que ocurrir algo en relación con la soberanía de Dios.

Quizás este asunto de la soberanía queda registrado en las posibles *ipsissima verba Iesu*, cuando se dirige a Dios como a su padre<sup>309</sup>. Si bien, el título «Padre» es abundante en el Evangelio de Juan, este siempre aparece vinculado al título «yo soy». Es reconocido que esta teología del cuarto evangelio es un constructo postpascual tardío. Sin embargo, conserva el recuerdo de uno de los arameísmos más clásicos que se le atribuyen a Jesús, el que se dirige a Dios como *Abbá*. Junto a esto, el tema del nombre propio de Dios. Esto indicaría un cambio en la concepción de la soberanía; cambio, a propósito de lo acontecido con Jesús. No se trata del temor reverencial de los profetas a Yahvéh, ni del abismo entre Dios y la creatura, sino de una nueva comprensión que se revela en la

---

<sup>307</sup> Aunque H. U. von Balthasar arranque su estudio hablando del «siervo sufriente» del tercer Isaías, y la función expiadora de Jesús, más adelante habla de un retorno auténtico a la experiencia de Dios: No una experiencia mediada por «la referencia a la ley», o la seguridad de tener por padre a Abraham, la Promesa, sino por la búsqueda del Dios que se reveló como fidelidad, *Ibíd.*, 39. Esta búsqueda está cercana a la experiencia de la fe en Yahvéh. Tema cercano a la expresión de *Hesed* y *'Emet*, que se dejará ver ya en Jn 1, 14. 16. Para un recorrido por la obra de von Balthasar: Abdelmalak, *Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. R. Guardini y H.U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo*, 79-104. Sobre el método en von Balthasar (p. 79-92); sobre la cristología (p. 92-96); acerca de la muerte en cruz como kénosis (p. 101-104).

<sup>308</sup> Casas, “La *contingencia* de la Palabra de Dios”, 143.

<sup>309</sup> Registrado en: *Abbá* Mt 23, 9; Mc 14, 36. Interpretación del arameísmo *Abbá*, Padre: Mt 25, 34; 26, 39; Jn 1, 14. 18; 5, 19. 21-23. 36-37, 43. 45; 6, 27. 37. 40. 45-46, 57. 65; 8, 38. 42. 48. 54; 10, 30. 37-38; 11, 41; 12, 28. 50; 13, 32; 14, 5-6, 10-21, 23-28, 31; 16, 10. 15. 17. 26; 17, 1. 5. 21. Llama la atención cómo el Evangelio de Juan vincula el título «Padre» con el «yo soy» de Jesús. Esto sería testimonio de la búsqueda de una experiencia original de la fe en Yahvéh en la persona de Jesús.

carne de Jesús, y con determinación en el *logos* de la cruz<sup>310</sup>. Así lo interpreta la comunidad del evangelio de Juan: La soberanía de Dios se sitúa en perspectiva de la carne de una persona. En esta carne se realiza la insistencia del *dābār* de Dios; y, este punto es crucial para afirmar la razón por la cual la carne que se hace fuente del hablar de Dios y de la Palabra de Dios puede seguir conservando el «de Dios». Este se origina en el impulso del A.T., y se consume y abrevia en la persona de Jesús. A su vez, la carne de Jesús reúne en sí la experiencia de ser humano y la experiencia de la divinidad kenótica, dada por la fuerza figurante del testimonio y el darse de una manera específica de la revelación en el caso de la vida de Jesús. Por ello, sigue conservando la carne el «de Dios», de la palabra.

La palabra, al querer ser plena haciéndose fuente en la carne, restablece el ámbito original y originante de la Alianza, y de la fe en Yahvéh<sup>311</sup>. Es la plenitud del ser humano como existencia dialógica; como lugar fundante de la interacción entre Dios y el ser humano. Esta nueva experiencia solo podría ser inaugurada por quien se situará como el «yo soy», haciendo de la carne no un objeto de discurso, sino una experiencia por excelencia: La experiencia de ser la fuente de una Palabra de Dios. Para ello, la carne como hermenéutica debía tener la aptitud de situarse en estrecha intimidad con aquella realidad a la que se dirigía la fe. Por esta intimidad se explicaría que la palabra sea ahora una carne. No se trata de la intimidad donde alguien descubre un mensaje a otro para que este otro sea portavoz; sino de una intimidad donde el fluir del mensaje es la propia vida que es comprendida en un acto radical de ser. Allí, la carne es realizada como relación en una epigénesis de un organismo concreto y situado en un contexto determinado. Que este modo de ser se posicione como la plenitud por excelencia, es lo que hace posible la realización del arco de la alianza; es lo que, por otra parte, desconcierta<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> Para comprender la realización de la función del mediador en el Antiguo Testamento, la mirada se debe posicionar en la centralidad del Nuevo, con preponderancia en la muerte de Jesús. Sólo así, se notará cómo el *dābār* de Dios se concretiza en la praxis de vivir de un ser como Jesús. De esta manera es que Jesús hace que el Antiguo Testamento converja en su plenitud: Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 32-34.

<sup>311</sup> “Pero este «restablecimiento» del contexto original de la alianza es, para el que se arriesga y obedece, un paso adelante en la historia”, *Ibíd.*, 42.

<sup>312</sup> “El paso del Antiguo Testamento, más allá de sí mismo, hacia lo que había de venir, tenía que desembocar en la perplejidad: ¿Eres tú?”, *Ibíd.*, 42-43.

Es notorio cómo el Nuevo Testamento reconoce que las líneas del Antiguo, en lo que concierne a *dābār* y a *bāsār*, se torna en la pregunta por un *quién*. Triunfa la perspectiva escatológica: El retorno de las realidades de Dios; pero esta perspectiva sólo se llevará a cabo por una presencia personal; por un *quién*, y no tanto por un contenido. Así, desde que los evangelios inician su esquema teológico, introducen la cuestión: Buscan identificar a este *quién* de la plenitud<sup>313</sup>. En el caso de Marcos, de manera abreviada, con el anuncio del Evangelio, la aparición del Bautista y las tentaciones (Mc 1, 1-13); por su parte, Mateo, con el relato de la *genealogía de Jesús*, de su nacimiento, y de la predicación del Bautista (Mt 1-3); Lucas, reconociendo el esfuerzo que otros han hecho por narrar (διήγησιν), el anuncio y niñez del Bautista y de Jesús, y la predicación del Bautista y bautismo de Jesús (Lc 1-3); y, Juan, con su *Prólogo* sobre el *logos sarx* (Λόγος σὰρξ), y el testimonio que dio Juan (Jn 1). Esta persona queda testimoniada en los evangelios. Así lo desarrolla la exégesis de San Ireneo de Lyon<sup>314</sup>.

### 3.1.2 *La carne como fuente de la Escritura y de la Tradición, Dei Verbum 2, 4 y 9, del Concilio Vaticano II*

La tradición viva consiste en el *traditum* de ese *quién*. Por eso no hay razón para hacer un dualismo entre aquella carne y la trasmisión de su ser. Tradición es entregar la carne de ese *quién*. Así lo reconoció San Ireneo de Lyon<sup>315</sup>, también el Concilio de Éfeso<sup>316</sup> y, en la época moderna, el Concilio Vaticano II. Por la época del Concilio Vaticano II, en que se debatía acerca de la relación entre Escritura y Tradición, pasos previos a la Constitución dogmática *Dei Verbum*, Karl Rahner pedía que en lugar de hablar de «Tradición», se hablara del *doble modo de la trasmisión*, («*De duplici modo*

---

<sup>313</sup> “La pregunta por la persona, no por el «qué», sino por el «quién», lo ocupa todo, al principio de una manera realista y al final en toda su solemne formalidad: «¿Eres tú el que ha de venir?», pregunta el Bautista a Jesús (Mt 11,3)”, *Ibid.*, 47.

<sup>314</sup> Sancti Irenaei, *Libros quinque Adversus Haereses*, Liber III, XVII, 1: “Et quoniam Johannes unum et eundem novit Verbum Dei, et hunc esse Unigenitum, et hunc incarnatum esse pro salute nostra [...] Sed et Matthaeus unum et eundem Jesum Christum cognoscens, eam, qua est secundum hominem”.

<sup>315</sup> Los apóstoles predicán y transmiten a Jesús, quien es Verbo-Carne o también «Verbum Homo» recapitulador, Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et martyris, *Contra Haereses Libri Quinque, Patrologiae graece*, 919-929; *Idem, Libros quinque Adversus Hereses*. Liber III, XVI, 6.

<sup>316</sup> Para el Concilio de Éfeso, La fuerza del «Verbum caro factum est» es tanta que afirman que no se trata de una translación o conmutación en la carne (“non secundum translationem vel conversionem vel commutationem transformatione facta in carnis”), sino de un «factum autem est caro», es decir, del Verbo que es Carne. Esta Acontecimiento es el que se trasmite en el símbolo de la fe, ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM, “Cyrilli expositio symboli nicaeni”, 343-353.

*traditionis*»), para Escritura y Tradición. De esta manera se evitaba dar a entender que la Escritura era una colección de doctrinas divinas («*tamquam divinitus data 'objectivatio' traditionis apostolicae*»), y se la comprendía más bien como un modo para entregar a la persona de Cristo<sup>317</sup>. En lugar de tener dos fuentes de la revelación (Escritura y Tradición), se instauraba la única fuente, Cristo, y dos vías de comunicación. Así se expresaría Karl Rahner: “Fuente significa el origen primigenio de una cosa [...] la única fuente verdadera y propia es la «predicación oral de Cristo y de sus apóstoles»”<sup>318</sup>.

Que Cristo es la persona que se trasmite por la Escritura y la Tradición, es cosa seguida por los Concilios de la Iglesia, desde los primeros Padres. Pero, bajo el influjo del escolasticismo, se dejó de lado esto y se le concedió demasiada importancia a la Tradición. Esto hacía que se confundiera la íntima relación entre Escritura y Tradición. El mismo Karl Rahner, siguiendo en ello a los Padres de la Iglesia, especialmente a San Ireneo de Lyon, dirá que toda posible comunicación-proposición teológica parte del «contacto» con el Verbo encarnado, y exigen una evolución comprensiva. “Las proposiciones que, apoyados [nosotros] en el Verbo de Dios —hecho él mismo «carne» en palabras humanas—, enunciamos sobre estas realidades no pueden expresarlas nunca de manera total y adecuada de una sola vez”<sup>319</sup>. Estas proposiciones no son absolutas, “—aún aquellas en que la fe es expresión de la verdad divina salvadora — son limitadas: nunca son expresión *total* de la realidad”<sup>320</sup>. De esta manera, lo que se busca transmitir es la experiencia del encuentro con el Verbo encarnado. Así, Escritura y Tradición asumen un perfil específico.

---

<sup>317</sup> La *Disquisitio brevis de schemate «de fontibus revelationis»* (noviembre de 1962), es recogida en: Schickendantz, “Escritura y tradición. Karl Rahner en el ‘primer conflicto doctrinal’ del Vaticano II”, 355. Allí se documenta cómo Karl Rahner escribió contra el esquema preparatorio de los teólogos romanos, *De fontibus revelationis* que servía de ante sala a la *Dei Verbum*. Este esquema preparatorio buscaba mantener la teología escolástica. Fue rechazado. Por su parte, el esquema *Rahner-Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*, es recogido por: García, *La inspiración bíblica a la luz del principio católico de la tradición. Convergencias entre la Dei Verbum y la teología del p. Benoit*, 42. También en: Aleu, “Constitución dogmática Dei Verbum. Comentario”, 195-195: registra que el cardenal Ottaviani presentó una “Constitución dogmática acerca de las fuentes de la revelación”, y su esquema fue rechazado por “exceso de carácter escolástico del esquema, su forma poco pastoral, la rigidez excesiva de ciertas afirmaciones, la inmadurez teológica sobre ciertas tesis” (Ibíd., 195). Por su parte, monseñor Felici le transmitió al Papa Juan XXIII que, un gran número de padres conciliares rechazaba tal esquema del cardenal Ottaviani. El papa aceptó y creó una nueva comisión para que tratara sobre la *Divina revelación*. Sería el papa Pablo VI quien aprobaría este documento final (Ibíd., 198).

<sup>318</sup> Schickendantz, “Escritura y tradición. Karl Rahner”, 355, cita: “informe Rahner-Ratzinger, II.2”.

<sup>319</sup> Rahner, *Escritos de Teología I. Dios-Cristo-María-Gracia*, 56.

<sup>320</sup> Ibíd., 55.

El Concilio Vaticano II resolverá este asunto del problema entre la doble fuente de la teología y la única fuente, optando por la única fuente: “Así pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin”<sup>321</sup>. Cabe resaltar que esta «misma divina fuente» tiene su concreción. Si bien es divina, y con ello diera a entender que se refiere al misterio de Dios, es referida al Verbo encarnado. “Jesucristo, pues, al Verbo hecho carne, «hombre enviado a los hombres»”<sup>322</sup>. Por quien es llevada a cabo la revelación y consumada la obra de la fe. “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina”<sup>323</sup>.

Es así como la Escritura y la Tradición son consideradas dos medios de transmisión; no dos fuentes. La fuente radical es el Verbo en carne (*Logos sarx*); y con su carne, porque lo asume así, toda carne. Como lo propone San Ireneo de Lyon, dicho Verbo en su carne recapitula toda la creación y toda historia humana. Siguiendo la carta a los Efesios, donde se dice que toda la creación queda bajo la cabeza de Cristo (Ef 1, 10); y el evangelio de Juan, donde habla del Verbo que crea (Jn 1, 2-3), explicita que esta recapitulación lo es también de todos los seres humanos: “Cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga serie de los hombres, dándonos la salvación como en resumen (en su carne)”<sup>324</sup>. Se establece aquí un ritmo entre recapitulación y ascensión. Pero sólo es posible que en una vida breve se dé la capitulación de todo y la ascensión de todos los seres humanos, cuando dicha carne se postula como cumplimiento de todo lo que promete y presupone la Promesa y Alianza del Antiguo Testamento, y, por lo mismo cuando realiza lo que en la antigüedad era pre-visto, pero no realizado aún: Que la carne se convierte en la fuente misma de la palabra de Dios. Así, “¿Qué trajo pues el Señor cuando vino? Sabed que trajo toda novedad cuando se trajo a sí mismo, que había sido anunciado”<sup>325</sup>.

---

<sup>321</sup> CONCILIO VATICANO II, “Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina Revelación”, n. 9

<sup>322</sup> *Ibid.*, n. 4.

<sup>323</sup> *Ibid.*, n. 2.

<sup>324</sup> Quasten, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea* (1984), 297; También en Sancti Irenaei, *Libros quinque Adversus Hereses*, Liber III, XVIII, 1.

<sup>325</sup> Quasten, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea* (1984), 297; También en Sancti Irenaei, *Libros quinque Adversus Hereses*, Liber IV, XXXIV, 1.

### 3.1.3 La recapitulación y ascensión de la carne: Ireneo de Lyon

“Le pertenece en propiedad a lo divino, en el ámbito cristiano, expresarse por lo carnal, y revelar también por su carne lo que significa lo humano”<sup>326</sup>. Por esta razón, se ha notado más antes que la perspectiva del sistema viviente humano, ubica de manera más pertinente este «expresarse por lo carnal» de Dios. Desde el inicio del presente escrito se viene notando que no pueden quedar por fuera ni «contenidos supratemporales, como tampoco contenidos temporales extraños». Si, por ejemplo, en el sistema gnóstico contra el que luchó San Ireneo de Lyon, Dios seguía siendo una realidad extraña a lo humano, en el cristianismo defendido por dicho obispo, siempre es inminente la posibilidad de Dios Hombre y se realización en la historia. Pero no es fuera de la carne donde sucede esta posibilidad y esta realidad. Así, “si la Encarnación remite ante todo al *espesor* del «Verbo hecho carne» (perspectiva de Tertuliano), ella no hunde menos sus raíces en la *visibilidad* de aquel que, *como el primero*, «fue carne» —Adán o el terroso (*adamah* [suelo]) — (perspectiva de Ireneo)”<sup>327</sup>.

Para San Ireneo de Lyon es importante la figura de Adán. A partir de ella irá desvelando las posibilidades de la carne. Por esta continuidad entre la carne de Adán y la de Jesús, es que la carne adquiere plenitud y cumplimiento en la historia. Con esta figura no solo se ofrece una antropología integrada a la cristología, sino también, que la misma totalidad de la Escritura se desarrolla desde el principio Dios Hombre. “En efecto, el ser humano no solamente *ve a Dios* («la vida del hombre es la visión de Dios»), sino que Dios mismo *ve al ser humano* en la carne de Adán, y en la carne que él mismo llegará a ser por su Verbo a manera de prefiguración”<sup>328</sup>. La imagen y semejanza de Adán (Gn 1, 26-27; 2, 7) consiste en que la carne de Adán tiene anticipación de la economía del Verbo de Dios<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> Falque, *Dios, la carne y el otro*, 243.

<sup>327</sup> *Ibíd.*, 251.

<sup>328</sup> *Ibíd.*

<sup>329</sup> La acción del Verbo consistió en pre-formar en Adán la futura economía, Sancti Irenaei, *Libros cinco Adversus Hereses*, Liber III, XXII, 3. También, en la intención de la acción de Dios queda configurada la naturaleza del ser creado: “Cette intention première détermine la nature même de l’être créé”, Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, 85.



Si la presente investigación ha partido desde la perspectiva del organismo vivo llamado humano, se ha debido a este esquema otorgado por el pensamiento del obispo de Lyon: La carne de Adán es la que contiene en sí misma la economía salvífica. Economía que es plena en la carne de Jesús. Por ello, se debe asumir la perspectiva de dicha carne y partir de ella para poder comprender al Verbo encarnado. De esta manera es que sobresale la carne del Verbo. “No se comprenderá nada de la salvación aportada por el *segundo Adán* en la encarnación (nuevo Adán/Cristo) mientras no se haya interrogado antes al *primer Adán* [...] «Así pues, si el ser humano ha sido salvado, hace falta que haya sido salvado aquel que fue modelado en primer lugar»<sup>330</sup>.

Pero, ¿qué sucede en el tránsito entre el Adán viejo y en nuevo Adán? Que la forma de la alianza se realiza; pero se cumple porque hay un paso de las exigencias contenidas en la Palabra de Dios a la plenitud en la carne; del «arca de la palabra» al «arca de la carne»<sup>331</sup>. Por la palabra, Adán recogió a todos los vivientes (*kāl bāšar*), especialmente, a los animales, en el acto de nombrar. La palabra se hace la condensación de la creación<sup>332</sup>. Sin embargo, la plenitud sólo se establecería cuando la carne misma fuera la que condensará (recapitular y asumir) en sí misma toda la creación y toda la historia humana, porque es la carne, en Adán prefigurado, emite esta palabra. Así, “nos parece que, antes que el *arca de la palabra*, se da también el *arca de la carne*, con una primariedad tal vez más originaria”<sup>333</sup>.

Esta carne del hombre viejo que se capitula en el hombre nuevo es la estructura propia de la carne; la transformación. Esta se puede llevar a cabo porque en el viejo Adán ya está prefigurada la economía del Verbo. Así pues, lo que deviene en el Antiguo Testamento con relación a la carne es el itinerario hacia la plenitud: Cuando la carne

---

<sup>330</sup> Falque, *Dios, la carne y el otro*, 252; Sancti Irenaei, *Libros quinque Adversus Hereses*, Liber III, XXXII, 2.

<sup>331</sup> Falque, *Dios, la carne y el otro*, 254. Aquí cabe indicar que el femenino «arca» significa la capacidad de portar o condensar, como el arca de Noé. La noción *arca de la palabra* es deudora de J-L Chretien. E. Falque, por su parte, propone *arca de la carne*. Sin embargo, la palabra «arco» indica un dinamismo o una tensión entre dos polos. El arco es una temática prevista en von Balthasar cuando habla de los pilares de la Alianza: La Palabra de Dios y la forma de la alianza. Así se distingue arco de arca. Podría decirse que «arco de la alianza» es el dinamismo general y «arca de la palabra» y «arca de la carne» son metáforas que pueden ser interpretadas dentro de aquel dinamismo general de la Alianza.

<sup>332</sup> “Los animales han sido reunidos por la palabra humana y recogidos en esta palabra que los nombra, mucho antes de que, según esa misma narración, se los recogiera en el arca de Noé para salvarlos del diluvio y de la destrucción”, Chretien, *L’arche de la parole*, 3; trabajado también en: Falque, *Dios, la carne y el otro*, 254-255.

<sup>333</sup> Falque, *Dios, la carne y el otro*, 255.

misma se hace fuente de la Palabra de Dios. La encarnación se realiza en vista de la vida del ser humano. Cuando el Verbo se hace carne pone de manifiesto aquello latente que ya estaba en la carne de Adán<sup>334</sup>. Así, para San Ireneo, cada miembro de aquel *organismo* que era Adán, recibe la capacidad de *contener* el *poderío* de Dios:

La carne se halla capacitada de recibir y de contener el poderío de Dios, puesto que al comienzo, ella recibe el arte de Dios [...] El ojo que ve, la oreja que entiende, la mano que palpa y que trabaja, los nervios que se extienden y que ensamblan los miembros, las arterias y las venas que pasan la sangre y la respiración [...] Es imposible enumerar todos los elementos constitutivos del organismo humano [*universo fabricationis, quae est secundum membra hominis*] que no provienen de otra fuente sino de la sabiduría de Dios<sup>335</sup>.

San Ireneo se encuentra hablando del poder de Dios en la carne. Todo el organismo queda constituido por aquella capacidad de su poder. La carne deviene entonces como el lugar de su realización. Desde que existe el ser humano, todo su organismo vivo, pide llegar a la plenificación que es antecedita en esta carne desde el momento en que ella es creada como lugar de la economía del Verbo. Que la carne se manifieste en su plenitud, es la novedad del cristianismo. Novedad bien retratada por el evangelio de Juan, especialmente en su Prólogo, y por San Pablo. San Ireneo, quien se desenvuelve en la transmisión apostólica, es de esta forma sintetizador (para su tiempo), de lo que confesaron el prólogo de San Juan y las cartas de San Pablo.

¿Por qué de San Ireneo al Prólogo del evangelio de San Juan (EvJn)? La razón principal de proceder así es por la cercanía entre la elaboración teológica de San Ireneo acerca del *Logos* hecho carne y el testimonio que él mismo da acerca de su trato con San Policarpo de Esmirna, maestro suyo, quien le refería su relación y trato personal con el autor del EvJn. “Ireneo (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,20,5) refiere que Policarpo se sentaba a los pies de San Juan y que, además, fue nombrado obispo de Esmirna por los Apóstoles (*Adv.*

---

<sup>334</sup> “L’incarnation du Verbe de Dieu s’est réalisée à cause et en vue de l’homme. Le Verbe n’a pas pu assumer une humanité sans révéler à l’homme la profondeur de ce qu’il est lui-même au regard de Dieu”, Sesboüé, *Tout récapituler dans le christ*, 66.

<sup>335</sup> Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinqué adversus haereses. Textu graeco*, Liber V, 3, 2. Donde esta traducción personal, y también Sesboüé, utilizan *organismo humano*, el texto latino usa “*universo fabricationis, quae est secundum membra hominis*”. Traducción al francés en Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, 87: “La chair se trouvera capable de recevoir et de contenir la *puissance* de Dieu, puisqu’au commencement elle a reçu l’art de Dieu et qu’ainsi une partie d’elle-même est devenue l’oeil qui voit, une autre l’oreille qui entend, une autre la main qui palpe et qui travaille, une autre les nerfs qui sont tendus de toute part et qui maintiennent ensemble les membres, une autre les artères et les veines par où passent le sang et le soufflé respiratoire, une autre les différents viscères, une autre le sang qui est le lien de l’âme et du corps –et que sais-je encore? – car il es imposible d’enumérer tous les éléments constitutifs de l’organisme humain qui n’a pasé té fait sans la profonde sagesse de Dieu. Or ce qui participe à l’art et à la sagesse de Dieu participe aussi à sa puissance”.

*Haer.* 3,3,4)<sup>336</sup>. El testimonio consiste en que San Ireneo le recuerda a su antiguo compañero de aprendizaje, Florino, cómo San Policarpo les enseñaba, y le reprocha el que se haya desviado hacia el gnosticismo. Refería lo siguiente:

En efecto te conocí (a Florino), siendo yo niño todavía, en el Asia Menor, en casa de Policarpo [...] de manera que hasta puedo decir el lugar donde el bienaventurado Policarpo solía estar sentado y disputaba, cómo entraba y salía, el carácter de su vida, el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo contaba sus relaciones con Juan y con todos los otros que habían visto al Señor, cómo recordaba sus palabras y cuáles eran las cuestiones relativas al Señor que había oído de ellos, y sobre sus milagros y sobre sus enseñanzas, y cómo Policarpo relataba todas las cosas de acuerdo con las Escrituras, como que las había aprendido de testigos oculares del Verbo de Vida (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,20,5-7)<sup>337</sup>.

Esto hace que San Ireneo sea un testigo óptimo acerca de la época apostólica. No solo por esta reconocida relación con el espíritu de Juan y de sus enseñanzas, sino también, por el conocimiento de las cartas de San Pablo: Es dado a citar con frecuencia, la *Carta a los Filipenses*, a los *Romanos*, *1 Corintios*; y las de espiritualidad paulina, como, por ejemplo, *Carta a los hebreos* (Esta no sería para él carta canónica), y *Efesios*. Siempre se refiere al «testimonio de los Apóstoles». Pero también es lector del Antiguo Testamento, principalmente, de textos como *Génesis* y *Éxodo*; de los profetas, ante todo, *Isaías* y *Daniel*, y, de la sabiduría hebrea<sup>338</sup>. Eusebio de Cesaréa refiere que él mismo conoció un libro escrito por San Ireneo llamado *Sobre el conocimiento*, donde citaba «la *Sabiduría de Salomón*»<sup>339</sup>.

Esto se convierte en clave de interpretación para el acceso a su comprensión sobre el «testimonio de los Apóstoles». Si bien, se sigue la enseñanza acerca de la unidad de toda la Escritura<sup>340</sup>, también se señala que esta unidad busca expresar de manera óptima

---

<sup>336</sup> Quasten, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea* (1962), 74.

<sup>337</sup> *Ibíd.*, 284. Además de la cita de Eusebio, *Historia ecclesiastica*, el mismo San Ireneo lo menciona en su *Adversus Haereses*: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinque adversus haereses. Textu graeco*, Liber III, 3, 4.

<sup>338</sup> Para reconocer esta intertextualidad es importante recurrir a una edición con un desarrollado aparato crítico, por ejemplo, la versión Harvey del *Adversus Haereses* de San Ireneo de Lyon, de 1857. Aunque San Ireneo es conocedor de la Escritura y la cita siempre, se han resaltado aquí estos libros a fin de obtener una clave de interpretación entre los textos seleccionados sobre Jn 1, 14, 1 Cor 1, 17-18 y Fil 2, 5-8.

<sup>339</sup> Quasten, Johannes. *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea* (1962), 290. Cita: “Eusebio, *Hist. Eccl.* 5, 26”.

<sup>340</sup> “Llama a los libros del Nuevo Testamento *Escritura* (graphé), porque tienen el mismo carácter de inspiración que los libros del Antiguo Testamento”, Quasten, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea* (1962), 307.

la encarnación del *Logos* de Dios como obra del Espíritu<sup>341</sup>, cosa que significa que se hallan relaciones con la teología del Antiguo Testamento, y, en el caso del dicho *Logos*, con la personificación de la Sabiduría en los libros sapienciales. Como se verá adelante, este recurso de San Ireneo se halla en la composición misma de *El Prólogo de San Juan* y algunos himnos de los libros sapienciales; lo mismo ocurre en el caso estricto del tema de la Sabiduría, en el texto donde los impíos declaran la fuerza como norma de justicia y lo inútil del ser débil, en Sab 2, 11, con la Sabiduría de la cruz (*Logos tou staurou*) en San Pablo<sup>342</sup>. Si bien se tiene aquí una clave para la comprensión, también se debe insistir en que el punto convergente de toda interpretación es el *Logos sarx-Logos tou Staurou*; es decir, la concreción, o el ser carne, del acontecimiento del *Logos* de Dios.

### **3.2 La plenitud de la carne en san Juan: Jn 1, 14 como foco del quehacer teológico (*Logos sarx, Λόγος σὰρξ*)**

El EvJn es de difícil acceso. Se requieren diversas herramientas de interpretación, pero aun así no se agota su sentido. Para acceder al término escogido de Jn 1, 14, *Logos sarx*, se irán sistematizando algunas notas acerca del evangelio en general, y luego se demarcará el Prólogo, hasta por fin, ubicar la cita elegida. La finalidad de este procedimiento es proponer la plenitud de la carne según dicha cita, y dilucidar el *cómo* y *qué* del quehacer teológico.

Este evangelio de Juan es, según A. Harnack enigmático con relación al origen del cristianismo; y, según, C. H. Dodd, una clave fundamental para entender el primer cristianismo<sup>343</sup>. Si bien esto anterior es cierto, también lo es que este EvJn ha influido notoriamente en la tradición teológica. Más difícil que tratar de proponer un sentido literal al cuarto evangelio, es lograr un consenso entre los investigadores acerca de los

---

<sup>341</sup> El Verbo se establece donde el Espíritu dispone (establece el orden para recibir al Verbo). Así, el “Verbo es denominado Hijo y el Espíritu, sabiduría de Dios”, Orbe, *Teología de san Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV del Adversus Haereses*, 274-276. También en San Ireneo de Lión, en la traducción de Orbe, *Demostración de la predicación apostólica*, Demostración, 5. La cita también es usada por Zañartu, “La salvación de la carne según Ireneo en ADV. Haer. V”, 47.

<sup>342</sup> De ante mano se propone que hay una relación en la teología del *Logos sarx* en el prólogo de EvJn con algunos himnos de Si 1, 1-10; 42, 15-25; Sab 7, 22-30, y el *Logos tou Staurou* de 1 Corintios con Sab 1, 16-2,24.

<sup>343</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 11.

pasajes que más han influido en la elaboración teológica posterior<sup>344</sup>. Sin embargo, esta dificultad podría tener una salida apelando a una de las primeras interpretaciones de dicho texto, es decir, la importancia del *Logos sarx* identificado como la persona de Jesús (Así, por ejemplo, en San Ireneo de Lyon). Lo que haría centrar la atención en el ser del Prólogo en relación al EvJn.

### 3.2.1 Generalidades sobre el EvJn

La idea de asumir el texto del EvJn en su unidad, y por tanto en su estructura final, no presentaría una contradicción honda con la pretensión de seguir el lineamiento interpretativo de San Ireneo. La razón de ello es que, a pesar de la abundancia de teorías modernas y críticas acerca del proceso de composición del EvJn, se concede que por lo menos para finales del siglo I d.C., ya habría finalizado tal trabajo. Así, un autor como San Ireneo pudo citar el contenido de dicho evangelio (aunque no fue citado por San Ignacio De Antioquía, y en San Justino tan solo una cita)<sup>345</sup>. Esto es conveniente dejarlo asentado ya que una de las dificultades que presenta la cuestión de la composición, es la de proponer la fijación definitiva del EvJn.

Al respecto cabe decir que para la *Introducción al Evangelio de San Juan*, de la *Biblia de Jerusalén*, la publicación de dicho texto habría sido “en Éfeso o en Antioquía, lo más tarde en los últimos años del siglo primero”<sup>346</sup>. Raymond Brown propone que hubo una “reelaboración o redacción final a cargo de una persona distinta del evangelista”<sup>347</sup>, pero dicho redactor vendría a ser “un amigo íntimo o discípulo del evangelista”<sup>348</sup>. Lo que significa que esta última redacción no está lejos de la época de vida del evangelista. Por su parte, el Prólogo habría sido incluido en esta última etapa por el redactor<sup>349</sup>. De esta forma, el testimonio más antiguo de la estructuración actual del texto, fragmento

---

<sup>344</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>345</sup> Elowsky, “Introducción”, 37. Si bien, San Ignacio de Antioquía no da información acerca del evangelio y San Justino mártir a duras penas cita Jn 3, 5 (aunque sí habla mucho del *Logos*), es San Ireneo quien lo asume directamente; quizás esto se deba al proceso de aceptación como canónico: Al inicio del siglo II no fue aceptado con rapidez, pero se fue imponiendo poco a poco.

<sup>346</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 1545.

<sup>347</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 44.

<sup>348</sup> *Ibíd.*

<sup>349</sup> Cabe recordar que, para Raymond Brown, hay distinción entre autor, evangelista y redactor. Para ello crea la teoría de las cinco etapas de composición del EvJn, estas van desde el reunir materiales de la predicación (el predicador como autor), hasta la puesta por escrito (evangelista), las continuas revisiones y anexos dados en la escuela joánica, y un último retoque (redactor). Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 40-47.

Rylands 457 (aprox. 125 d.C.), encajaría con dicha explicación. Allí, Jn 18, 31-34 y 37-38, se ofrece tal como se tiene hoy. Otro tanto ocurre con el papiro Egerton 2<sup>350</sup>. Y, para lo que aquí compete, escritores posteriores como, por ejemplo, San Ireneo, leerían el Prólogo en unidad con el resto del Evangelio. Así, el concepto de la unidad entre el *Logos sarx* y la persona de Jesús estaría en la conciencia primitiva de los intérpretes del EvJn, por lo menos de manera segura, a partir de la redacción final<sup>351</sup>.

Aunque algunos autores han propuesto la fecha tardía para el EvJn a partir de mediados del siglo II, “la mayor parte de los investigadores considera hoy insostenibles las fechas altas sugeridas en otro tiempo por H. Delafosse (170 d.C.) y A. Loisy (150-160, según opinión de 1936) [...], la opinión general señala 100-110 como fecha más tardía plausible”<sup>352</sup>. Así, tendría alguna relación el testimonio dado por San Ireneo sobre la autoría del evangelio y una teoría crítica y mediadora sobre la composición del mismo. La redacción final, “se sitúa, como límite extremo, entre los años 75 a 110 d. C., pero la convergencia de probabilidades viene a apoyar decididamente una fecha entre los años 90 y 100”<sup>353</sup>.

Dicho lo anterior, se tiene que el problema acerca de la procedencia y forma literaria del Prólogo no vendría a ser un inconveniente para lectores del siglo II d.C., puesto que ellos accederían al texto en su forma final. A pesar de que los términos usados en el Prólogo de Juan sobre el *Logos* y *Sarx*, no se repiten con abundancia en el resto del evangelio<sup>354</sup>, la lectura hecha por ellos se enmarcaría en la correspondencia entre el *Logos* y Jesús. En la interpretación posterior, se notaría que aquella centralidad del evangelio (Jesús en tanto se despoja de sí para lavar los pies, se identifica con el *logos* que se hace carne).

---

<sup>350</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 1545.

<sup>351</sup> R. Brown elabora una breve historia de la recepción y canonicidad del EvJn en el siglo II. El texto final habría sido utilizado primero en medios heterodoxos (gnósticos), y al finalizar el siglo II, algunas corrientes ortodoxas (testimoniado en San Ireneo y en el fragmento Muratorio), habrían aportado una lectura del EvJn en consonancia con las tradiciones apostólicas sacándolo así de entornos gnósticos, Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, 140-144.

<sup>352</sup> Idem, *El evangelio según Juan I-XII*, 100. En el siglo II, algunos grupos gnósticos ya aceptaban el EvJn. Lo aceptaron primero que la oficialidad eclesial, Idem, *La comunidad del discípulo amado*, 15.

<sup>353</sup> Idem, *El evangelio según Juan I-XII*, 108. Los testimonios más antiguos en su uso heterodoxo están registrados en los escritos de un gnóstico llamado Heracleón (entre 160-180 d.C), y en entornos más ortodoxos, en Teófilo de Antioquía (180 d.C), y en el fragmento Muratorio: Idem, *La comunidad del discípulo amado*, 141-142.

<sup>354</sup> “El prólogo utiliza importantes términos teológicos que no se encuentran en el cuerpo del evangelio, por ejemplo, logos”, Idem, *El evangelio según Juan I-XII*, 27.

Para la crítica moderna, el Prólogo vendría a ser: a) Desde el punto de vista secuencial en relación a todo el evangelio: «El umbral (*threshold*)»<sup>355</sup>, o también un «prediscurso»<sup>356</sup> (lo que haría que de alguna manera se sobrentendiera como una introducción al evangelio, pero también con diferencias notables); y, b) desde la perspectiva del género literario: Un «*testimonia adversus Judaeos*» que consistiría en la organización de unos “materiales pre-paulinos para demostrar que Jesús era la Sabiduría de Dios”<sup>357</sup>; un himno con reflexiones filosóficas<sup>358</sup>; un himno pre-cristiano relacionado con corrientes gnósticas y con la figura del Bautista<sup>359</sup>; o un himno cristiano primitivo, o tardío, o independiente y reinterpretado<sup>360</sup>; o, un himno de reflexión cristológica al modo de los hallados en Filipenses, Colosenses, Efesios y Hebreos<sup>361</sup>, (lo que acentuaría todavía más su diferencia con el resto de texto).

En este punto, sin pretender mezclar los enfoques y los métodos de concepciones anteriores, con la de un lector del siglo II d.C., como San Ireneo, sí es preciso acotar que la crítica moderna a la procedencia del Prólogo y su relación con el resto de EvJn no le resta fuerza al hecho de que los lectores del siglo II d.C., siguieran leyendo el EvJn de la misma manera que el redactor final lo dejó estructurado (en unidad entre el *Logos sarx* y la persona de Jesús). El problema de la crítica acerca de la procedencia del Prólogo y de otros pasajes, es más de las conciencias modernas. Esto último sin desconocer que

---

<sup>355</sup> Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 44. Cita a: “Phillips, P. M. *The prologue of the Fourth Gospel: A sequential Reading*. Library of New Testament Studies, LNTS 294. London-New York: T & T Clark, 2006, 221”.

<sup>356</sup> *Ibíd.*, 63. Propone que ese es el concepto de “Zumstein, J. “Le Prologue, seuil du quatrième Évangile.” *Recherches en Sciences Religieuses*, 83 (1995): 217-239”.

<sup>357</sup> *Ibíd.*, 61. Cita a: “Harris, R. *The origin of the Prologue St John’s Gospel*. Cambridge: Cambridge University, 1917”.

<sup>358</sup> Según Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 61-62, dos autores convergen en esta idea: “Bernard, J. H. *A critical and exegetical commentary in the Gospel according to St. John*. International Critical Commentary, ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1928”; y, “Cryer, C. “The Prologue of the Fourth Gospel.” *Expository Times*, 32 (1920-1921): 440-443”.

<sup>359</sup> Según Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 62-63, en esta tesis estaría ubicado, “Bultmann, R. “Der Religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes Evangelium”. En *Eucharisterion* Vol. II (Fs. Für H. Günkel). Editado por Hans Schmidt, 1-26. Göttingen: Van-denhoek & Ruprecht, 1923”.

<sup>360</sup> Según Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 62-63, sería un himno primitivo para, “De Aulsebrook, S. “¿Es un himno a Cristo el Prólogo de san Juan?” *Estudios bíblicos*, 15 (1956): 223-277”; sería un himno ortodoxo para, “Schnackenburg, R. “Logos-Hymnus und johanneischer Prolog.” *Biblische Zeitschrift*, 1 (1957): 74”; y un himno de creación independiente por el mismo autor del Evangelio y luego reinterpretado para anexarlo, para, “Feuillet, A. *Le prologue du Quatrième Évangile*. Paris: Desclée de Brouwer, 1968”.

<sup>361</sup> Para, Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 62-63, es la tesis de “Sanders, J. T. *The New Testament Christological Hymns*. Society of New Testament Studies, Monograph Series 15. Cambridge: Cambridge University Press, 1971”.

por el tiempo de Taciano, ya se buscaba ofrecer otro tipo de ordenamiento a los materiales del EvJn<sup>362</sup>.

Acerca de la autoría del EvJn, cabe retomar algunas posturas. Se hace necesario hablar de este asunto puesto que, en el testimonio de San Policarpo de Esmirna, recogido por la memoria de San Ireneo de Lyon, y posteriormente por Eusebio de Cesaréa, atribuyó la autoría al discípulo San Juan<sup>363</sup>. Los documentos que respaldan esta autoría son, la ya citada obra de Eusebio de Cesaréa, el *Adversus Haereses* de Ireneo, “el Fragmento Muratoriano (ca. 170-200); el Prólogo antimarcionita latino (ca. 200) y Clemente de Alejandría citado en Eusebio, *Hist.*, VI, 14, 7”<sup>364</sup>. Pero, San Ireneo no afirma que se trate del hijo de Zebedeo, aunque pudiera sobreentenderse dada la línea de la tradición que él mismo evoca. Quienes realmente afirman que se trata del apóstol, son los otros documentos mencionados. Pero cabe la posibilidad de que se tratara de otro Juan, por ejemplo, Juan Marcos de 2 Tm 4, 11<sup>365</sup>; o Juan el presbítero que refiere el testimonio escrito de Papías<sup>366</sup>. El asunto se hace difícil ya que el mismo Raymond Brown también afirma que es más probable que haya sido un discípulo (amado) que pertenecía a los círculos del Bautista y luego a los de Jesús. De esta manera se le concedería la razón a la tradición al atribuirlo a Juan el apóstol. Así la balanza, dada la antigüedad de los escritos, se inclina hacia el hijo de Zebedeo<sup>367</sup>. No obstante, se sostiene que dicho evangelio está relacionado en su autoría (no tanto en cuanto al evangelista ni al redactor final), con Santa María Magdalena<sup>368</sup>. Todas estas posibilidades hacen que sea oportuna una explicación más compleja a la génesis del texto del EvJn. Este sería compuesto a lo largo de cincuenta años. Durante este tiempo se incorporarían diversos materiales pasados por varias manos, como se dirá en el párrafo siguiente.

---

<sup>362</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 29.

<sup>363</sup> “El testimonio de Ireneo, ca. 200 (Eusebio, *Hist.*, III, 23. 1-4; CGS 9<sup>1</sup>, 236-38), nuestro más importante testigo antiguo del cuarto evangelio afirma que Juan, el discípulo relacionado en este Evangelio, vivió en Éfeso hasta el reinado de Trajano (98-117)”, *Ibid.*, 108.

<sup>364</sup> *Ibid.*, 111. En Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quienes adversus haereses. Textu graeco*, Liber III, I, 1, el autor hablaría del discípulo que se recostó en el pecho de Jesús y lo identifica con Juan.

<sup>365</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 111-112. 114. Otro autor cree que cuando Ireneo se refiere a Juan el discípulo en el regazo de Jesús, está pensando en el hijo de Zebedeo: Carrillo, *El evangelio según Juan*, 51.

<sup>366</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 115.

<sup>367</sup> *Idem*, *La comunidad del discípulo amado*, 32-35.

<sup>368</sup> Brown y Collins, “Canonicity”, 1051-1052; Setzer, “Excellent Women. Female Witnesses to the resurrection”, 259.



Desde el punto de vista de una teoría de la composición del EvJn, como la de Raymond Brown, no habría contradicción con los testimonios dados por San Ireneo, ni con la posibilidad de S. María Magdalena. Para ello hay mencionar las cinco etapas propuestas como teoría por R. Brown, y su distinción entre autores-autoridades, evangelista y redactor: Primera, materiales acerca de la predicación y actuación de Jesús, pero distinto a los sinópticos. Aquí estarían ubicadas las posibles autorías en tanto que distintas fuentes de predicación y memoria; la segunda, dicho material es usado en la predicación apostólica y va tomando cierto orden según la teología del grupo joánico; tercera, una primera redacción de aquellas predicaciones donde un maestro o teólogo, llamado evangelista, quien le daría una forma primitiva; cuarto, una última revisión a cargo del evangelista quien buscaría conciliar en sus temáticas con los seguidores del Bautista; y, quinta, un redactor final amigo del evangelista y de la misma escuela añadiría algunas predicaciones que en la segunda etapa habrían quedado por fuera y habría avalado la forma definitiva del texto. Aquí se había anexado el Prólogo<sup>369</sup>.

En el anterior esquema, se obtiene que la primera etapa requirió reunir materiales de diversas procedencias. Se puede poner como autores-autoridad de dichos materiales, probablemente a Juan el hijo de Zebedeo, siguiendo en esto a la tradición, pero también otros testigos como María Magdalena (Postura de Brown para 1979). Así se hablaría de tantos autores-autoridad cuantas fuentes fueron incorporadas en la predicación en el contexto de la comunidad. En la comunidad se recrean estas memorias y el evangelista les daría forma a estas predicaciones al ponerlas por escrito en un primer esbozo (segunda y tercera etapa); habría una revisión al material e incorporación de nuevos asuntos, pero esto siempre en el contexto de la vida de la comunidad joánea; por último, el redactor final terminaría este proceso. Este redactor final no podría ser Juan, aunque sí miembros de la comunidad joánea<sup>370</sup>.

La redacción final, por tanto, habría dejado establecida la trama o disposición del texto. Así, tanto para los lectores del siglo II d.C., y en adelante, hasta la época actual, el texto tendría una definida organización y finalidad teológica. En relación con el testimonio de

---

<sup>369</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 40-47.

<sup>370</sup> *Ibíd.*, 127-127. Acerca de la Magdalena como autora, Brown, *The community of the Beloved Disciple*, 33. Ahora bien, cabe señalar que este Evangelio tendría como recursos primeros, el contacto directo de discípulos-as con Juan el Bautista y con Jesús. Esto así, por lo menos en el testimonio dado en las primeras etapas del texto, *Idem, La comunidad del discípulo amado*, 28-32.

San Ireneo, se ha dicho que esta trama no puede desligarse del acontecimiento central del evangelio, es decir, el *Logos sarx* quien es la persona de Jesús. En este sentido, no se tendría en cuenta *solo* el Prólogo como estructura independiente, puesto que en ese caso, la centralidad podría llegar a ser el devenir hijos de Dios o la «filiación de los creyentes», de Jn 1, 12<sup>371</sup>, sino, la unidad discursiva entre el Prólogo y la totalidad del EvJn. Así se procede desde la estructuración general del EvJn hasta la demarcación del Prólogo, pero sin perder de vista la unidad de la que se viene hablando.

### 3.2.2 Disposición (trama) del EvJn

Acerca de la disposición (trama) del texto, la *Biblia de Jerusalén*, propone una. La clave para hacerlo es “dejarse guiar por las indicaciones más claras dadas por el mismo evangelista”<sup>372</sup>. Propone cuatro partes así:

Cuadro 2: distribución del EvJv según la Biblia de Jerusalén

|   |  |
|---|--|
| “Prólogo” <sup>373</sup>                          | “ En el principio”, 1, 1-18  |
| “Ministerio de Jesús”                             | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. “El anuncio de la nueva economía, 1 19-4 54: la semana inicial; los acontecimientos que gravitan en torno a la primera Pascua”</li> <li>2. “Segunda fiesta en sábado, en Jerusalén. Primera oposición a la revelación, 5 1-47”</li> <li>3. “En Galilea, la pascua del pan de vida: nueva oposición a la revelación, 6 1-71”</li> <li>4. “La fiesta de las tiendas: la gran revelación mesiánica, la gran repulsa, 7 1-10 21”</li> <li>5. “La fiesta de la dedicación: decisión de dar muerte a Jesús, 10 22-11 54”</li> <li>6. “Fin del ministerio público de Jesús y preliminares de la última Pascua, 11 55-12 2 50”.</li> </ol> |
| “La Hora de Jesús. La pascua del Cordero de Dios” | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. “La última cena de Jesús con sus discípulos, 13 1-17 26”</li> <li>2. “La pasión, 18-19”</li> <li>3. “El Día de la Resurrección, 20 1-29”</li> <li>4. “Primera conclusión del evangelio, 20 30s”</li> </ol>   |

<sup>371</sup> Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 43. 51-52.

<sup>372</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, 1539.

<sup>373</sup> *Ibíd.*

|           |   |
|-----------|---|
| “Epílogo” | “21 1-25: aparición a orillas del Lago de Tiberíades” |
|-----------|---|

Esta división se ofrece más en relación a la importancia que el comentario al EvJn, concede a «las fiestas litúrgicas». Como se ve, es insistente el tema de la Pascua, las Tiendas y la Dedicación. Sin embargo, otra división posible es la que hace R. Brown en relación al estilo literario del texto y unas unidades temáticas-teológicas en cada parte, así:

Cuadro 3: división del EvJn, según R. Brown

|  |  |
|--|--|
| “1, 1-18: Prólogo” <sup>374</sup>      | “Un primitivo himno cristiano, compuesto probablemente en círculos joánicos, adaptado como pórtico a la narración evangélica de la vida de la palabra encarnada” |
| “1, 19-12, 50: El libro de los signos” | “El ministerio de Jesús, que se manifiesta en signo y palabra a su pueblo como revelación de su Padre, y es rechazado”   |
| “13, 1-20, 31: El libro de la gloria”  | “A los que creen en él, Jesús muestra su gloria retornando al Padre en la «hora» de su crucifixión, resurrección y ascensión”                                    |
| “21, 1-25: Epílogo”                    | “Relato adicional de las apariciones en Galilea después de la Resurrección”  |

De esta manera se obtienen dos distribuciones que tienen ejes centrales distintos, pero que distribuyen el texto en cuatro partes. En ambos casos, se ha puesto la atención en lo que el texto mismo va dejando ver (los cambios temáticos relativos a las fiestas; los cambios en la narrativa y en las unidades teológicas), y se logran efectos distintos.

En el primer caso, se busca ofrecer una estructura concéntrica: Prólogo-Ministerio-La Hora-Epílogo, donde el punto de convergencia podría ser el tránsito de los capítulos 12-13-14; en el segundo caso, se realiza una crítica a la falta de secuencia entre los capítulos 12-13-14, con relación a su narrativa. De esta manera, R. Brown propone que hay dos libros, que corresponderían a los Signos y a la Gloria. Esta sería la estructura

<sup>374</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 179. En su proceder centrará su atención en el libro de los signos: *Ibíd.*, 182-188. Esta distribución es seguida por Carrillo, *El evangelio según san Juan*, 29-30.

original trabajada en las cinco etapas relativas al proceso de composición. Esto haría que tanto el Prólogo y el Epílogo (junto algunos contrastes con los libros sinópticos), fueran añadidos en la quinta etapa. Esto no implicaría una separación radical del Prólogo respecto a la teología joánica, ya que este habría sido elaborado en la comunidad, pero independiente al díptico (signos-gloria) del EvJn.

Ahora bien, el punto de partida que asumió la presente investigación fue el tomar la redacción final pensando en que esta pudo haber sido la lectura en el siglo II d.C., en adelante, principalmente de San Ireneo. De esta forma, de la primera estructura, se toma la idea de la formación concéntrica; y, de la segunda estructura, se toma el hecho del trabajo final del redactor y la presentación de la obra tal como fue conocida posteriormente.

Dicho esto, se propone aquí que el punto central del EvJn es el ministerio de Jesús (12), y que este ministerio es fundamentalmente el lavar los pies (13), desde donde es posible comprender el discurso del «yo soy». Este esquema estaría ensamblado dentro de dos pilares: El Prólogo (sobre el *Logos*), y el Epílogo (sobre las apariciones). El libro del Ministerio público terminaría en 12, 50. En su centro estaría la manifestación de Jesús, la expresión del amor “habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo” (Jn 13, 1b), que es el ministerio real: “Si yo, el Señor y el Maestro os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros” (Jn 13, 14), y que es en la forma en que los “yo soy” quedan revelados directamente en un discurso. Entonces se abriría poco a poco el tema de la exaltación y gloria en la cruz (terminaría en Jn 20, 30-31).

Cuadro 4: estructura concéntrica del EvJn

---

|   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| A. Prólogo (1, 1-18)                      | a. Epílogo (21, 1-25)                |
| B. Conclusión del ministerio (12, 50)     | b. Exaltación en la cruz (20, 30-31) |
| C. El amor a los suyos (13, 1b)           | c. Discursos “Yo soy”                |
| <b>D. Envío a lavar los pies (13, 14)</b> |                                      |

---

Esta manera de presentar el esquema del EvJn está relacionada con la idea matriz de que El *Logos* de Dios es la persona de Jesús, y ella quedaría manifestada a lo largo del evangelio. Se trataría de una dinámica que se desprende desde la revelación del *Logos*; pasaría por el ministerio público (la importancia de los signos); luego en los discursos, crucifixión y resurrección (la importancia de la glorificación), y se cerraría con los relatos de apariciones del resucitado. En cada uno de estos pasos, la centralidad es la revelación de la persona de Jesús. Esta revelación quedaría expresada por la palabra servicio (lavar los pies). Allí se articulan los signos y la gloria.

### 3.2.3 *La estructura del Prólogo del EvJn*

Esto que se ha venido diciendo sobre el EvJn deja ver que la persona de Jesús es el centro del evangelio; pero una persona que se despoja y se dispone a lavar los pies. Si hay himnos, signos, discursos, diálogos y cierre, no es con el fin de jugar con las formas (aunque ello se pudiera apreciar así también); la finalidad central es que estos recursos revelen a Jesús. En esta perspectiva, se comprende aquí el Prólogo. Si bien, en la historia de su redacción, pudo ser una unidad independiente (de cualquier origen), en el momento en que pasa a ser parte de la trama (*Mythos*) del EvJn, se dispone como unidad con el resto. En este sentido, el Prólogo está en función de la revelación de Jesús, *Logos sarx*. No obstante, en cuanto a su estilo literario tiene una estructura que merece ser reconocida. No basta con tener un planteamiento general sobre el EvJn, sino que hace falta llegar desde allí a la unidad mínima buscada aquí.

El problema del Prólogo comienza siendo diacrónico, es decir, que se trata de una unidad que ha padecido transformaciones y elaboraciones hasta su fijación canónica por el redactor definitivo. La cuestión del punto de vista diacrónico consiste en investigar acerca de la autoría, fuentes y etapas de construcción del Prólogo. Sobre esto hay muchas posibilidades. Para algunos estudiosos, se trata de una creación gnóstica que fue asumida por la corriente joánica y transformada; para otros, proviene de medios filosóficos; otros prefieren ver allí un antiguo himno de procedencia cristiana que será adaptado para el EvJn<sup>375</sup>.

---

<sup>375</sup> Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 61-69.

La crítica textual, por su parte revela las transformaciones que se han llevado a cabo en los vv. 3 y 4 (problema de puntuación y de lectura para el sentido); v. 13a (si se debe hablar en singular, *el que*; o, en plural, *los que*); v. 13a (sobre el uso en singular de *sangre*, o en plural de *sangres*); v. 13b (si se debe traducir *nacieron*; o, *fueron engendrados*); y, el v. 18 (si se debe traducir *unigénito de Dios*; o, *el Dios único engendrado*). Como se perfila aquí, estos versículos son controversiales, no solo porque generan preguntas acerca de la teología dogmática; sino también, porque llevan al investigador a cuestionar el proceso de composición y de transmisión del Prólogo<sup>376</sup>.

Junto a esto, los resultados del análisis sincrónico ahondan la dificultad ya que ofrecen una gran gama de posibles órdenes e interpretaciones. No solo las conclusiones que se sacan a partir del intento de catalogación del género literario, sino, sobre todo, la búsqueda de una estructura para ordenar el Prólogo: ¿Se debe recurrir a la diacronía o a la sincronía, o a ambas? “¿Es la estructura del Prólogo lineal, secuencial, espiral, paralela, bipolar, *par enveloppement*, parabólica o concéntrica? Y, si no es un himno, ¿cómo hay que analizarlo estructuralmente?”<sup>377</sup>.

A manera de síntesis, valga traer a colación una estructura elaborada por Luis Guillermo Sarasa, a partir de los estudios antecedentes de dicho conflicto:

La estructura del Prólogo, como yo la veo (obviamente con el apoyo de numerosísimos estudios del texto joánico), sería de la siguiente manera:

|   |    |
|---|----|
| El Logos con Dios-El Hijo al lado del Padre |    |
| 1-2   | 18 |
| Rol en la Creación-Rol en la Re-Creación    |    |
| 3   | 17 |
| Don a la humanidad-Don a la humanidad       |    |
| 4-5   | 16 |
| Testimonio de Juan-Testimonio de Juan       |    |
| 6-8   | 15 |
| El logos entra al mundo-La Encarnación      |    |
| 9-11  | 14 |
| Por el Logos somos hijos de Dios            |    |
| 12-13 <sup>378</sup>                        |    |

<sup>376</sup> *Ibíd.*, 52-61.

<sup>377</sup> *Ibíd.*, 69.

<sup>378</sup> Sarasa, “El prólogo de Juan, un principio y fundamento”, 107.

La intencionalidad de dicha distribución quiásmica-concéntrica fue posicionar el sintagma «hijos de Dios», como el centro del Prólogo, y con ello afirmar que la intención del mismo es mostrar que por el *Logos* sucede la filiación de los creyentes<sup>379</sup>. Esto significa que, dependiendo del enfoque, se obtienen diferentes modelos de comprensión sobre el Prólogo, y se les concede más importancia a unos versículos que a otros. Así, por ejemplo, los esquemas lineales, “independientemente de si la lectura es diacrónica o sincrónica, ha querido mostrar en la estructura del Prólogo una sucesión de ideas”<sup>380</sup>, que, por ejemplo, en el caso de Bultmann, luego de separar las adiciones al Prólogo, dividía así dichas sucesiones temáticas: vv.1-4 “la existencia pre-temporal del *Logos*”; vv. 5-18 “el *Logos* como revelador en la historia”<sup>381</sup>. También estaría ubicado en ese estilo la propuesta de R. Brown. Por su parte, un esquema espiral-concéntrico, de forma “a b c, a’ b’ c’, a” b” c”. Entre los partidarios de este esquema está M. Fr. Lacán<sup>382</sup>, para quien el Prólogo tendría por vórtice “el v. 14, que sirve para proponer la encarnación como eje de esta introducción”<sup>383</sup>. Sobre el concéntrico-quiástico como tal, se propone el ya mencionado de Sarasa, pero también allí estaría el trabajo sobre el Prólogo del p. Boismard, bajo el modelo «descenso-ascenso»<sup>384</sup>.

Estos casos sirven para dejar notar que el problema de fondo a la hora de estructurar el Prólogo es denso y de no acabar dada la cantidad de perspectivas. Pero, tal como se ha venido trabajando en esta investigación, se ha visto que una manera adecuada de proceder es, reconociendo los avances de la interpretación bíblica; pero también, dejando que el influjo de la lectura llevada a cabo por creyentes del siglo II d.C., (como en el caso de San Ireneo), ayude en la toma de posición sobre el asunto. Así pues, se asume la propuesta acerca de la filiación divina como centro del Prólogo, y ésta dentro de una explicación concéntrica-quiástica. La razón de ello es doble: a) Según esa propuesta, la bisagra que logra la secuencia es, los vv. 9-11 “el *Logos* entra al mundo”; transita al foco del Prólogo, vv. 12-13 “por el *Logos* somos hijos de Dios”; y vuelve a ensamblar con el v. 14 “la Encarnación”. Es decir, ya sea que se parta desde el foco, la

---

<sup>379</sup> *Ibíd.*, 108; Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 79. Allí expresa que sigue en esta estructura a Culpepper, “The Pivot of John’s Prologue”, 1-31.

<sup>380</sup> Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 70.

<sup>381</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>382</sup> *Ibíd.*, 73.

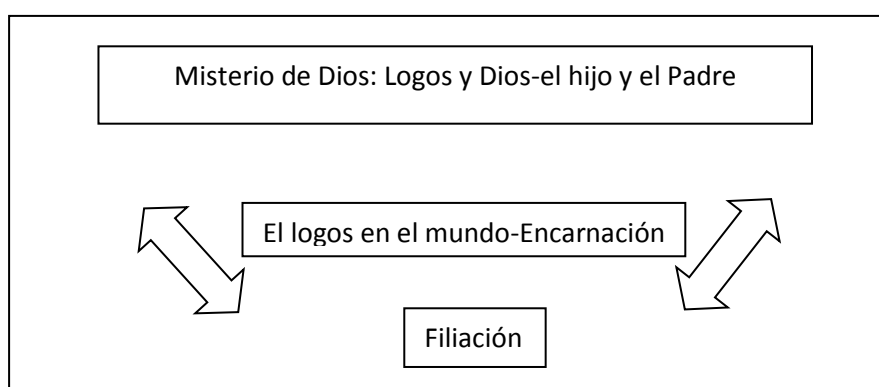
<sup>383</sup> *Ibíd.*, 74.

<sup>384</sup> *Ibíd.*, 76.

filiación (v. 12-13), abriéndose hacia arriba hasta llegar al misterio de Dios (“Logos con Dios-El hijo al lado del Padre”); o, que se descienda desde el misterio de Dios convergiendo hacia la filiación, el lugar de articulación son los vv. 9-11 y 14: “el Logos entra al mundo-la Encarnación”. Allí se lleva a cabo la apertura del quiasmo desde el foco, o la convergencia del mismo hacia el foco. En esta perspectiva, se halla correspondencia con lo que se venía diciendo acerca de la manifestación de la persona de Jesús según el ritmo visto en todo el EvJn.

La persona se revela en su encarnación; pero la forma fundamental es la vinculación del creyente. En el creyente, en su carnalidad, se da la revelación de Dios en Jesús. Así queda condensada la estructura quiástica del EvJn y del Prólogo. Por tanto, la carne de Jesús remite a la de quien asume la revelación realizando en la mundanidad aquello que el *Logos sarx* comprende. Aquí se da una pista para el quehacer teológico: Lavar los pies y la condescendencia de una carne, para transmitir vida, son el modo de la teología en el EvJn y en el Prólogo. De esta manera, la carne de Jesús revela la divinidad asumiendo el modo de ser condescendiente de Dios testimoniado en la Escritura; así también, mediante una opción por la condescendencia, se afilia la persona creyente.

Cuadro 5: estructura concéntrica del Prólogo



El esfuerzo por buscar una centralidad no quiere decir que en adelante las demás partes carezcan de importancia. Al contrario, este modo de proceder deja ver una dinámica que requiere los diversos elementos. No solo la filiación, sino también la encarnación y ésta en el misterio de Dios (Esta unidad de filiación-encarnación la exploraron autores como



San Juan Crisóstomo e Hilario)<sup>385</sup>. El tema de la filiación, vv. 12-13, es una nueva generación “que no es como la primera”<sup>386</sup>; el del *Logos sarx*, v. 14, es la realización o plenitud de la Promesa; y, el *Logos* y Dios-Hijo y Padre, es el dinamismo relacional del misterio de Dios. Como se ve, la estructura no se queda en una sola parte, sino que es siempre concomitante (es decir, una estructura cuyos elementos accionan conjuntamente). Es siempre realización y plenitud del *Logos* según el esquema promesa-cumplimiento, es decir, el *Logos sarx*, y por ello logra la filiación. Es más, porque el *Logos sarx* condensa y plenifica, es que puede decirse que es el fundamento de la transformación y salvación de la carne. A este tema de la fundamentalidad del Verbo en la economía de la carne, dedica San Ireneo de Lyon su V libro del *Adversus Haereses* a propósito de la resurrección<sup>387</sup>.

El interés por insistir en la manifestación de la persona de Jesús, desde el Prólogo hasta el Epílogo del EvJn, se debe a que se busca una mirada unitaria sobre el texto. Si bien, los estudios pormenorizados son fundamentales para crecer en el conocimiento de la fe, muchas veces dan la impresión de quedar como elementos dispersos. Entonces se propone verlos buscando más amplitud. Ambas situaciones tienen sus riesgos. Si se centra el análisis en una parte, se cae en el peligro de aislar y no lograr una integración ni sistematización; pero, por otra parte, si se busca sistematizar con una mirada más general, se pierde el detalle de la controversia. Considerando este asunto, la presente investigación notó la pertinencia de mantener la clave de la persona de Jesús como aquella realidad que busca revelar el EvJn. Así, el estudio tiene por interés nuclear una persona concreta y la entronización de su experiencia como novedad.

### 3.2.4 Interpretación de Jn 1, 14: *Logos sarx*

#### 3.2.4.1 Algunas cuestiones críticas sobre el v. 14

A continuación, se presenta el v. 14, para luego hablar estrictamente de la oración *Logos sarx egéneto*, y, continuar la interpretación a partir de la expresión *Logos sarx*.

---

<sup>385</sup> Elowsky, Oden y Merino, *La biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, 95.

<sup>386</sup> Sarasa, *La filiación de los creyentes*, 57.

<sup>387</sup> Zañartu, “La salvación de la carne según Ireneo en ADV. Haer. V, 1-14. Breve presentación de conjunto”, 46, allí trabaja una cita del *adversus Haereses*: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinquenque adversus haereses. Textu graeco*, Liber. V, 36, 3.

Cuadro 6: Jn 1, 14

|  |  |
|--|--|
| <p>Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας<sup>388</sup></p> | <p>“Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad”</p> |
|--|--|

Acerca de este versículo, no hay diferencias en los textos griegos. Para ello se revisaron los *Textus Receptus* (Scrivener’s, 1894; Stephanus, 1550), el texto *Byzantine Majority*, 2005, y el *Greek Orthodox Church*, 1904<sup>389</sup>. El aparato crítico de Nestle, *The Greek New Testament*, confirma esta homogeneidad en la escritura de dicho versículo. Lo que quiere decir que no presenta mayor inconveniente en sus paralelos literales. Sin embargo, desde el punto de vista de una evolución de la redacción sí tendría varias críticas.

R. Brown inicia el comentario al v. 14, preguntando acerca de la relación poética del versículo con el Prólogo, luego hace una síntesis de posturas acerca de quienes piensan que algunas partes, o todo el versículo (dado el caso), son adiciones a un original; y, por último, ofrece su punto de vista:

¿Pertenece el v. 14 a las secciones poéticas del Prólogo? Ausejo piensa que los versos 14a-b forman de por sí una estrofa, mientras que 14c-e, junto con los vv. 16 y 18, formarían otra. Schnackenburg elimina 14c-d, como una adición y conserva únicamente 14a-b, como sección poética original. Green considera 14e como una adición. Para Käsemann todo el versículo es adición. Teniendo en cuenta la formulación poética, hemos de advertir que el *kai* aparece en los tres primeros renglones. El último no puede ser fácilmente separado del pasaje poético, ya que tan íntimamente enlaza con el v. 16. Parece que lo mejor es admitir el carácter poético de todo el v. 14, y así opina la mayor parte de los críticos<sup>390</sup>.

Para comprender esta división en cinco esticos (a, b, c, d, e), R. Brown organiza así el versículo:

Y la palabra se hizo carne  
e hizo su morada entre nosotros.  
Y nosotros hemos visto su gloria,

<sup>388</sup> Para el griego, se usó la versión Nestle. BIBLE HUB, *The Greek New Testament*; para la traducción se siguió la *Biblia de Jerusalén*, 2000.

<sup>389</sup> Stephanus, *Novum Testamentum Graece*, 1550; Accented Scrivener’s, *Textus Receptus*; BIBLE HUB, *The New Testament as is taught by the Greek Fathers*; Robinson; Pierpont, *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*.

<sup>390</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 206.

la gloria de un Hijo único que procede del Padre,  
lleno de amor constante<sup>391</sup>.

Las dificultades para una traducción del griego serían de forma y de contenido: a) De forma: ¿Fue siempre ese su lugar en el Prólogo?; ¿Cómo organizar los esticos en relación al Prólogo?; ¿Cuáles son las adiciones más recientes?; b) de contenido: *Logos*, si se debe traducir por Palabra, Acontecimiento o Acción; «se hizo carne», porque es difícil precisar si el *egéneto*, ἐγένετο, se refiere al hacerse, devenir o convertirse en<sup>392</sup>. Sin embargo, la recepción conciliar de este pasaje, por ejemplo en Éfeso, ha insistido en que no se trata de una conmutación del Logos con la carne, ni de un intercambio, ni de un translación, sino en realidad de un Logos-carne («*factum autem est caro*»)<sup>393</sup>; en cuanto a «carne», los comentaristas están de acuerdo en decir que es el hombre total (sentido de *bāsār*); sobre *monogenous*, μονογενοῦς, es difícil precisar si se trata *unigénito* o de *Hijo único*; el caso de *pléres*, πλήρης, porque el «lleno de» puede referirse tanto a la Palabra, como a la gloria, o al Hijo; y, *cháritos kai aletheías*, χάριτος καὶ ἀληθείας, si evoca los conceptos teológicos del A.T., de *hesed* y *emet*<sup>394</sup>.

#### 3.2.4.2 Una perspectiva del v. 14 en continuidad con el dinamismo de *dābār* y *bāsār*, del A.T.

Acerca de estos asuntos, se opta por: a) La forma: Se mantiene el punto de vista de que es importante trabajar sobre la redacción final tal como la pudo leer San Ireneo. Esto hace que se concuerde con R. Brown en aceptar los cinco esticos y el lugar en que aparece, entre los vv- 13 y 16, formando una secuencialidad teológica; b) el contenido: Se opta por mantener la idea de unidad de la Escritura. En este sentido los distintos términos del v. 14 guardan relación con la teología del A.T. Pero se pone como centro de este v. 14 la oración *Logos sarx egéneto*, y como sintagma nominal central el *Logos sarx*. A partir de ello, se propone una lectura de las demás partes del versículo en

---

<sup>391</sup> *Ibíd.*, 194.

<sup>392</sup> *Ibíd.*, 206-209.

<sup>393</sup> “Ita et sapiens Iohannes uerbum inquit carnem factum; factum autem est caro non secundum translationem uel conuersionem uel commutationem transformatione facta in carnis naturam neque habet temperationem uel commixtionem uel ut a quibusdam praedicatur, consubstantiationem”, ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM, “Cyrilli expositio symboli nicaeni”, 347.

<sup>394</sup> Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 206-209.

continuidad con el A.T., pero en perspectiva de la plenitud de la dinámica promesa-cumplimiento que atañe al *dābār* y al *bāśar*.

Entonces, *Logos* se comprende con relación al *dābār* que, desde la teología del A.T., exige una realización y plenitud; pero también asociado con la personificación de la Sabiduría, *Hokmá*, del A.T. Eso significa que es Palabra en tanto acontecer en la historia, y un acontecer que es posible desde las realidades de la carne; *egéneto*, ἐγένετο, se interpretaría como aquel dinamismo del *dābār* que desde el A.T., busca la plenitud en la carne; «carne», *bāśar-sarx*, como el ser humano completo siempre comprendido como realidad histórica pero desde Dios; se trata de una relacionalidad que posibilita el acontecimiento fundante de Dios en el mundo; *monogenous*, μονογενοῦς, por el uso en la teología primitiva para el dogma trinitario para declarar que fue engendrado, no hecho, puede ser *unigénito*; pero no excluye que *Hijo único*, o Hijo apreciado del Padre, sea también una lectura posible. Desde la perspectiva que aquí se ha venido postulando, el Hijo sería la plenitud de la posibilidad de Dios y esto se entendería en concomitancia (no como correlato), con la respuesta histórica y desde la propia carne como experiencia de Jesús de Nazaret. Así, *unigénito* e *Hijo único* podrían coexistir en cuanto engendrado y amado en un mismo dinamismo; por su parte, *pléres*, πλήρης, y, *cháritos kai aletheías*, χάριτος καὶ ἀληθείας, sería el fundamento del ser divino de Jesús: Está lleno, pleno, porque en su ser realiza el ser de Dios que consiste en el amor misericordioso y gratuito (*Hesed-Charis*), y la fidelidad a su Palabra de Alianza y la verdad en la realización de la Promesa (*emet-aletheia*)<sup>395</sup>.

El movimiento hermenéutico que se ha llevado a cabo en el tránsito anterior ha sido: Ante unos problemas que se refieren a la interpretación-traducción de ciertos términos del v. 14 (que se postulan desde un enfoque evolutivo de la trama del Prólogo), se ha optado por una perspectiva que evite la excesiva fragmentación del texto elegido, y que pueda ser comprendida en un entorno más amplio como lo es la unidad y finalidad de la

---

<sup>395</sup> Estas opciones interpretativas estarían en consonancia con el trato dado por Raymond Brown en su comentario al Prólogo, en el v. 14: Brown, *El evangelio según Juan I-XII*, 206-209. En Mateos y Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 38, se propone que los conceptos centrales del Prólogo están en consonancia con la teología del A.T. Es llamativo que especialmente el estilo rítmico del Prólogo guarde relación con algunas formas literarias del Pentateuco y de los libros Sapienciales. También cabe resaltar que, desde el ámbito fenomenológico-filosófico, autores como Henri, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, 17-19, sostiene que: a) La carne hace parte de la sensibilidad del Verbo en Dios; b) que por ello tiene sentido la encarnación; y, c) que este hacerse carne no es tanto convertirse en carne, sino el ser sensibilidad del Verbo desde Dios mismo.

Escritura: Jesús. Es decir, la clave hermenéutica ha sido más cercana a una interpretación que no olvide el dato, pero tampoco la lectura de la Escritura a la luz de Jesús, quien da sentido a la historia del ser humano<sup>396</sup>. Se ha pretendido con ello que el dato quede amarrado a la manifestación de Jesús en la Escritura. Lo mismo ocurre en el caso de la intertextualidad aludida entre el acontecimiento del *Logos de Dios*, testimoniado en el N.T., y la dinámica *dābār-bāšar*, testimoniada en el A.T. Es dicho acontecimiento, es decir la plenitud revelada en la carne de Jesús, el que da cohesión a la intertextualidad, pues es él el centro y finalidad de la Escritura<sup>397</sup>.

Desde el punto de vista de un análisis lingüístico, Mateos y Barreto, afirman que “In sustituye el concepto de sabiduría por el de Palabra y polemiza con la reflexión sapiencial indicando que la última y más cabal manifestación de la Palabra/sabiduría no es la Ley sino Jesús Mesías”<sup>398</sup>. Dicha novedad estaría avalada y testimoniada por la comunidad joánica<sup>399</sup>. Con ello se presenta una relación entre las formas literarias sapienciales de Sb 9, 1-18 (donde Dios crea por la palabra y la sabiduría); Sb 10-19 (donde la sabiduría actúa en la historia); Si 1,-10 (para quien la sabiduría está desde siempre en Dios); Si 24, 1-22 (allí la sabiduría se personifica para decir que vino de la boca de Dios); y, Si 42, 15-51,30 (donde la sabiduría misma cuenta cómo presenció la creación y el devenir de la historia). Esto relacionaría el *Logos* con el movimiento de la sabiduría en el A.T. Sin embargo, *Logos* también es acontecimiento y como tal, proyecto. Con ello, también está en relación con el *dābār* profético y con la economía *dābār-bāšar* de la antropología hebrea.

---

<sup>396</sup> “Los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo dan sentido a toda la historia humana. Las interpretaciones históricas nuevas no podrán sino descubrir y desarrollar estas riquezas de sentido. El relato bíblico de estos acontecimientos no puede ser plenamente comprendido solamente por la razón. Ciertos presupuestos particulares, como la fe vivida en la comunidad eclesial y la luz del Espíritu, dirigen su interpretación. Con el crecimiento de la vida en el Espíritu aumenta, en el lector, la comprensión de las realidades de las cuales habla el texto bíblico”, PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA INTERNACIONAL. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, 20A, 2.

<sup>397</sup> “Los autores del Nuevo Testamento reconocen al Antiguo Testamento valor de revelación divina. Proclaman que la revelación ha encontrado su cumplimiento en la vida, la enseñanza y sobre todo la muerte y resurrección de Jesús, fuente de perdón y vida eterna”, *Ibíd.*, 26, 2, *Relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo*. Este óptima de interpretación bíblica se nutre en el Concilio Vaticano II, “Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”, CONCILIO VATICANO II, “Constitución *Dogmática Dei Verbum*”, 2.

<sup>398</sup> Mateos; Barreto, *El evangelio de Juan*, 38.

<sup>399</sup> *Ibíd.*

“El término *Logos* significa al mismo tiempo palabra y proyecto (cf. Lect.): es una palabra que tiene un contenido, el proyecto divino, y que lo ejecuta [...] es, por tanto, el proyecto creador en cuanto formulado y, consiguientemente, ejecutado”<sup>400</sup>. No en vano, la misma historia es presenciada por este proyecto de Dios (acontecer), y por este motivo, desde los procesos propios de la historia, se va transparentando la manifestación de la plenitud de Dios. No es una contradicción pretender ver en los sucesos de la historia, la acción reveladora de Dios que busca la plenitud en la carne. Si en el A.T., el *dābār* consiste en el encuentro intramundano con Dios (ya que el ser humano es relacional), este encuentro queda desvelado cuando la carne misma supera la separación entre el absoluto del Creador y la contingencia de la criatura; la carne tiende, dada su condición de relación, a la plenitud. Por ello, en Jesús se realiza la plena fontalidad de la experiencia de Dios. En Él; en su carne-palabra. La manera de esta superación queda propuesta por el c. 13 del EvJn (lavar los pies), y, por los vv. 12 y 14 del Prólogo (encarnación y filiación). La acción de lavar es a la encarnación lo que la encarnación es al ser de Dios. Este es el *qué* y el *cómo* de la teología según el testimonio de este *Logos sarx*.

El dinamismo promesa-cumplimiento transita toda la Sagrada Escritura. La carne del *Logos* es plenitud. Entonces, por ella, toda la Escritura toma su consistencia. Lo que hace la Escritura es testimoniar la carne como fuente de la experiencia de Dios. Esto es aún más desconcertante si se tiene en cuenta que *bāsār-sarx* es relacionalidad, pero, además, vulnerabilidad. “Es el hombre en cuanto débil, caduco, sujeto a la muerte y, por ende, contrapuesto a la realidad divina como fuerte”<sup>401</sup>. El desconcierto es que esta debilidad se haga el lugar y el modo de la experiencia de Dios; y, en Jesús, el Dios en el mundo. No es extraño que el EvJn, por ejemplo, muestre la gloria de la persona de Jesús en la oscilación entre el Prólogo-Epílogo, y que, en medio de esto, toda la acción de Jesús converja en la cruz. Por *sarx* se hace se hace tangible que el modo de ser de Dios se realiza plenamente ante la caducidad humana. No en vano, el foco concéntrico de todo el EvJn es el lavar los pies o el servicio: El maestro se pone como el que sirve.

---

<sup>400</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>401</sup> *Ibíd.*, 45.

Este dinamismo antropológico relacional (con Dios), no solo es un modelo de comprensión de lo humano (como si la teología se redujera a la antropología), sino que es la posibilidad de la teología (la antropología como punto de partida para la experiencia de Dios). Es decir, la carne tiene la posibilidad de condensar en sí y de prefigurar y realizar el *Logos* de Dios porque esta carne se manifiesta como el lugar del tránsito, de la transformación; la posibilidad de ser. Es una posibilidad de ser finita, que tiene un lapsus de tiempo. Es en ese corto tiempo de la carne donde es posible toda condensación, abreviación y recapitulación. Es esto lo que significa la persona de Jesús, el *Logos sarx*. La prefiguración y realización consisten en hallar la manera de Dios en el condescender y en el lavar los pies<sup>402</sup>. Se trata del imperativo del presente que se compone en la carne porque ella encuentra el *cómo* y el *qué* de la realización de la obra de Dios: La intramundanía.

Además, la continuidad entre el propósito del A.T., y el del EvJn, se expresa en que la carne queda transparentada; la vivencia de la creatividad queda replanteada en Jesús como disposición de lavar los pies (*diakonía*) hacia los demás. En ello, Jesús está viviendo las mociones del *rūah* de su carnalidad, pues así lo exige el dinamismo humano y así lo ha testificado la profecía en el Antiguo Testamento cuando habla del *rūah* que habla al corazón humano y que instruye su carne (Ez 11, 19; 36, 22-32). Su autoridad divina le viene de su condescendencia porque condescender le ha salido al paso en su existencia como la manera de ser de Dios y de su revelación. Por ese motivo puede condensar en sí mismo, el mundo y la historia humana, y abreviar el proceso (ante la muerte); esa carne de Jesús logra, al ser lugar de integración de los atributos divinos del A.T., la celebración de una realidad prefigurada y plenificada en ella: la carne como transformación, bajo el ser de *dābār* de Dios, deviene en resurrección (según la palabra o textualidad de las Escrituras). De esta manera, lo que el Prólogo reconoce es que, aunque se trata de un ser humano inscrito en la cultura judía, su carne ha repositionado la experiencia del A.T., y la ha plenificado: La carne de Jesús se hace experiencia fundante y de plenitud en la historia puesto que aquello que ha salido a su

---

<sup>402</sup> Kasper, *Jesús, el Cristo*, 199. 230 y 281: La Escritura (N.T.), identifica a Jesús con Dios. Esto, más que ser una elaboración teológica bajo categorías teístas, expresaría el lugar de Jesús en relación con Dios. Y ello, en el mismo Jesús terreno: “es característico de Jesús terreno que habla y obra como uno que está en lugar de Dios” (p. 281). La manera de este posicionarse en su lugar es mediante el abajamiento (p. 199), y la plenitud de la historia (p. 230).

vida es el testimonio de Dios como posibilidad de ser en la carne. De esta manera Él se centra como cumplimiento de la Alianza y de la Promesa.

Ahora, se dará paso al texto bíblico de San Pablo. En Juan, el ser del *Logos sarx* se manifiesta como la fuente por excelencia de la experiencia de Dios, en el dinamismo de una antropología relacional pero también enfrentada al límite. Este asunto es la novedad en el N.T., y por ello aceptarlo implica entrar en una transformación de la carne. Pablo mostrará cómo esta actitud implica una experiencia y conocimiento de Dios que raya en la paradoja, en la locura.

### **3.3 La transformación de la sarx en Pablo. La palabra de la cruz (*Logos tou staurou*, Λόγος τοῦ σταυροῦ), 1 Cor 1, 17-18**

¿Por qué si la relación entre el acontecimiento de la cruz y la predicación de San Pablo son, históricamente, más cercanas el uno de la otra, que el Prólogo del EvJn respecto de dicho acontecimiento, se ha propuesto aquí el tema del *Logos tou Staurou* después del *Logos sarx*? Como se ve aquí, la razón no ha sido cronológica en relación a la evolución de los textos, sino confesional en relación a la sucesión de una vida. El mismo Jn 1, 14 contiene en sí un esquema que permite hacer este engranaje: El *Logos sarx* es una confesión de fe que se emite pensando en la consumación en la cruz. El indicador de ello es el verbo *egéneto*. El esquema consiste en que el lugar del *Logos* es el tiempo limitado de una vida humana que se enfrenta a la muerte; en el caso de Jesús, la cruz<sup>403</sup>. Así pues, se sigue dicho esquema. Pero también hay otra razón: Este esquema de permanencia-ser-morir (*estar en Dios-ser humano-muerte en cruz*), está presente en los primeros himnos confesionales de fe cristiana, por ejemplo en Flp 2, 5-11, escrito entre los años 53-54 d.C<sup>404</sup>.

Estas primeras confesiones de fe son un dato rico para la historia del cristianismo naciente. Indican que el Nuevo Testamento nace como elaboración teológica, en un

---

<sup>403</sup> Elowsky, Oden y Merino, *La biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, 99-100. Los Padres (San Atanasio, San Cirilo de Alejandría, San Basilio de Cesarea, y San Agustín), relaciona este hacerse carne con la realidad de la muerte, ya sea para afirmar que la carne conoce la victoria ante la muerte, o para decir que la carne se enfrenta a la muerte. Esto es pensado en el orden de la salvación realizada por Cristo.

<sup>404</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 168.



entorno pascual, lo que hace que el creyente se pregunte por el acontecimiento más escandaloso relacionado con Jesús (en Pablo, Jesús el Cristo o también Jesucristo), su muerte, y que acto seguido la manera de interpretar aquel suceso le hace volver sobre la vida, ministerio y mensaje<sup>405</sup>. La muerte de Jesús hace que miradas como la de Pablo se desplacen hacia la persona de Jesús y cuanto en ella sucedía. La evolución de esta mirada podría ir desde la concepción de Jesús como mártir escatológico<sup>406</sup>, pasando por la identidad con el Cristo cuyo mensaje es la luz para el mundo<sup>407</sup>, hasta, en la madurez y autonomía de la misión de San Pablo, llegar a escribir que Él es la *dynamis Theou*, δύναμις Θεοῦ porque en su debilidad se revela plenamente el ser de Dios como una sabiduría paradójica (1 Co 1, 18. 24)<sup>408</sup>; y, en una carta posterior a Primera Corintios, afirmar con total convencimiento que este Cristo es de «condición divina», se «vació de sí mismo» (kénosis), y siendo ser humano llegó por la obediencia a la «muerte en cruz», y es exaltado por Dios (Flp 2, 6. 7. 8. 9).

Estas confesiones serían el testimonio pascual del asombro ante la muerte, la vida y la predicación de Jesús, y la pregunta por su identidad. En todo caso, la centralidad vendría a ser la manifestación de su persona. Pero esta manifestación es mucho más concreta. La confesión pascual de cara a la muerte en cruz es el testimonio de la transformación de la carne. Este dinamismo estaría presente no solo en San Pablo, sino que lo sistematizaría, a finales del siglo II, San Ireneo de Lyon en su libro V del *Adversus Haereses*, al hablar de la resurrección de la carne. Así, si el dinamismo fuente es la transformación de la carne, la confesión de fe y el N.T., vendría a ser el testimonio de aquella realidad. La Tradición entera (Escritura como testimonio de la carne, y elaboraciones posteriores sobre dicho testimonio), tendría como fundamento primero y constitutivo la carne en su manifestación.

### 3.3.1 *El testimonio de la transformación de la carne: Entre Jesús y Pablo.*

---

<sup>405</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 16; También, Botella, *Dios escribe y se escribe con trazo humano. Cristología fundamental*, 105: “La Resurrección de Jesús no está desconectada del resto de su vida, ni de su mensaje. Se trata de una experiencia integradora y fundante donde se contiene y recibe, en su verdad, el pasado de la vida de Jesús y lo que será el futuro de la Iglesia”.

<sup>406</sup> Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 253.

<sup>407</sup> *Ibíd.*, 256.

<sup>408</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 119.

Autores modernos como Nietzsche, han puesto en duda la continuidad programática entre Jesús y San Pablo. Para dicho filósofo, el Apóstol habría desfigurado el proyecto de Jesús. Con la muerte habría acabado el evangelio. Desde ese momento todo era antítesis de esa vivencia de Jesús, o una *mala noticia* («*schlimme Botschaft*»). Pablo sería el mayor representante de este «*dysangelium*»<sup>409</sup>. Y al proponer esta discontinuidad entre Jesús y San Pablo, recuerda que “el cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, fracasado, ha hecho un ideal a partir de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte”<sup>410</sup>; *lo débil* («*Schwachen*»), *bajo* («*Niedrigen*»), *fracasado* («*Missrathnen*»), se hace el opuesto de la vida<sup>411</sup>. También R. Bultmann y Wrede distinguirían entre los dos personajes. Para R. Bultmann, la predicación de Jesús fue mitologizada por la predicación, *kerygma*, en las comunidades cristianas<sup>412</sup>. En el caso de Wrede, habría diferencia en la predicación aunque no contradicción<sup>413</sup>. Así, Pablo estaría inmerso en el constructo de la fórmula de fe cristiana. Autores como G. Bornkamm y Käsemann tratarían de evitar el exceso de subjetivismo de la fe haciendo notar que la salvación aconteció por Jesús no solo para el sujeto histórico, sino también para toda la creación: Un evento universal salvífico que afecta el cuerpo y al cosmos. Käsemann hallaría en los genitivos subjetivos (como *dikaiosyne Theou* y *dynamis Theou*), la integración entre el evento personal de salvación y el cósmico<sup>414</sup>. A pesar de sus intentos, no lograrían desmontar el postulado Bultmaniano. Sin embargo, la intuición de abrir la reflexión más allá del ámbito subjetivista hacia el cuerpo y al cosmos, es un indicativo valioso.

Los testimonios de la predicación de los discípulos de Jesús tienen un componente existencial y comunitario (le hablan al sentido de la vida humana en comunidad). En este sentido arrancan desde una existencia que se desenvuelve en la historia. Pero no solamente tratan de una experiencia que tiende a la intimidad. También tiene un componente revelador. En los testimonios, la carne queda manifestada. Ellos ponen de manifiesto la carne como experiencia que es capaz de llevar a plenitud, en el corto tiempo de una vida, la Promesa. Se trata de una carne que se ve inmersa en los procesos

---

<sup>409</sup> “Was von diesem Augenblick an “Evangelium” heisst, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine “schlimme Botschaft”, ein *Dysangelium*”: Nietzsche, *Der Antichrist*, V.

<sup>410</sup> Nietzsche, *El anticristo, Una maldición contra el cristianismo*, 46.

<sup>411</sup> Nietzsche, F. *Der Antichrist*, V.

<sup>412</sup> Bultmann, *Foi et compréhension*, 211-213.

<sup>413</sup> Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Confrontación histórica*, 20.

<sup>414</sup> Käsemann y Geoffrey, *Commentary on Romans*, 27.

propios de una transformación, y que halla su mayor expresión en la cotidianidad. La carne vive la búsqueda de sentido; pero también es memoria, porque vincula la experiencia del tiempo en su ser-tránsito. No se puede perder de vista la perspectiva del ser humano concreto (organismo). Por ello, un testimonio de fe contiene un alto grado de subjetualidad (más que subjetividad), y, por tanto, la carne hace memoria de los acontecimientos. Este dinamismo de la carne es testimoniado en la confesión de la fe. Por este motivo, la confesión de fe mantiene una tensión entre el valor existencial de la acción salvífica y la transformación por la experiencia (carnalidad). Estas dos dimensiones hacen parte de la manifestación de la carne en el testimonio escriturístico. La carne se testimonia como existencia concreta y como experiencia de transformación. Esta carne está presente en la relación Jesús-Pablo.

Siguiendo algunos otros autores que hallan cierta continuidad entre el Jesús prepascual y las confesiones de fe cristianas<sup>415</sup>, es posible decir que hubo un modo de ser (carne), que impresionó la carne (memoria) de los seguidores, aunque probablemente tematizar esto hubiera tardado un tiempo y con varias vicisitudes. Ser constituido testigo es vivir en carnalidad, es decir, en la relacionalidad. Este ser relación tiene dos dimensiones: Es hallarse de tal manera ante el ser que se manifiesta como verdad que la experiencia tiende a ser transfigurada por aquello; pero también es vivir el encuentro entre seres humanos.

Curiosamente, en el caso de Jesús, tal como lo atestiguan los seguidores, aquella densidad que se les manifestaba convergía con la personalidad de este Jesús. Por ende, no habría inconveniente en que la elaboración cristiana fuera abriéndose paso a una identificación de Jesús con el ser de Dios. Este movimiento estaría sugerido desde la vida prepascual de Jesús y su relación con sus seguidores<sup>416</sup>. Así, la experiencia

---

<sup>415</sup> Desde el punto de vista de una cristología trascendental, hay unidad entre el Jesús prepascual y el postpascual: Así, en general en el libro de Rahner, *Cristología, estudio teológico exegético*. También hay continuidad en: Schillebeeckx. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 13-18: “En Realidad, el problema de la relación esencial entre fe y experiencia o mundo vital propio (*Lebenswelt*) no es nuevo: toda la historia de la teología, a partir del Nuevo Testamento, puede comprenderse en esta clave” (p. 18); la muerte de Jesús vincula su vida, y se hace centro de meditación postpascual para sus seguidores, “La muerte de Jesús puede considerarse a partir de su vida anterior o a partir de la relación que Dios tuvo con esa muerte. Esto último es lo que los primeros cristianos, teniendo presente la vida de Jesús, hicieron de múltiples formas, recogidas en los escritos canónicos del Nuevo Testamento” (p.) 13.

<sup>416</sup> Botella, *Dios escribe y se escribe con trazo humano*, 105: habla de la continuidad entre el crucificado-resucitado, citando a E. Schillebeeckx, “Es preciso mantener que Jesús mismo, muerto, pero ahora vivo para siempre, es el que está en el origen de las experiencias de repercusión histórica de su resurrección

postpascual no marcaría una ruptura insalvable, sino que partiría de una prenoción (moción) dada por el encuentro con un modo de ser que, a lo largo del tiempo, fue tornándose más transparente a la comprensión de la fe cristiana. Desconocer la impresión en la memoria (*kinoumenoi*), es pasar desapercibida la capacidad antropológica de ser una existencia relacional puesto que memoria también expresa relación y vinculación.

La confesión de fe de Pablo se entendería en ese marco. Sus cartas estarían enraizadas en el acontecimiento fundante. Senén Vidal hallaría, en un hondo y detenido estudio de las cartas auténticas, que “su origen y sentido se descubrían en la misma misión de Jesús de Nazaret”<sup>417</sup>. Él habla de varios proyectos en la vida de Jesús, y de un último proyecto que se desarrollaría frente a la cruz. Así, “fue precisamente el último proyecto efectivo de Jesús, asumido por el antiguo guion del cristianismo naciente, el que vertebró el proyecto de Pablo en su globalidad, tanto en su actividad misional como en su reflexión teológica”<sup>418</sup>. Pablo, como judío helenista (no de Jerusalén, como lo presentaría Hechos), estaba a la expectativa del Reino de Dios. El encuentro con seguidores de Jesús, en Damasco, le propiciaría una oportunidad para reflexionar acerca del sentido de este Reino y la relación con un mesianismo que consistía en un nuevo modo de vida social y comunitaria, contrario al imperio Romano<sup>419</sup>.

Pablo no sería un personaje con comprensiones absolutamente novedosas sobre la nueva vida en Dios; tampoco sería el fundador auténtico del cristianismo, como se quería mostrar. Esta idea correspondería más con el Pablo presentado por los Hechos de los Apóstoles, y retocado con fines eclesiales y políticos frente al Imperio de Roma; pero no con el Pablo de las cartas auténticas. “Frente a esta tendencia hay que afirmar con rotundidad que el origen y el lugar del proyecto paulino están en el cristianismo naciente, que a su vez se deriva de la misión de Jesús”<sup>420</sup>.

---

(«Después de la muerte de Jesús tienen que haber existido nuevas experiencias, incluso un ofrecimiento de salvación»). El que murió es el mismo que vive. De alguna manera, pues, Jesús se revela vivo a sus discípulos y, de este modo, el seguimiento truncado, al abandonar al Maestro a su suerte en el instante de la Cruz, se reemprende”.

<sup>417</sup> Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo*, 9.

<sup>418</sup> *Ibíd.*

<sup>419</sup> *Ibíd.*, 9-10.

<sup>420</sup> *Ibíd.*, 12.

Habría un «guion tradicional» recreado por la comunidad cristiana naciente, y que era un modo de concebir el problema de la muerte en cruz. En 1 Co 15, 23-28 estaría mencionado en sus grandes rasgos. Dicho guion consistiría en: a) Que Cristo (no ya Jesús como lo nombran los evangelios), en tanto primicia será el primero en inaugurar la nueva vida (v. 23a, lo dice en relación a Adán); b) pero este Cristo viene pronto y en esa venida vivificará a sus seguidores (v. 23b); c) entregará el Reino a Dios Padre (v. 24, porque se le ha dado poder para someterlo todo, incluyendo a la muerte); d) después de ese proceso escatológico, Él mismo se somete a Dios, y así Dios es «todo en todos» (v. 28). Esta sería la trama presente en toda su obra<sup>421</sup>.

Este guion escatológico, surgió con el cristianismo, pero en continuidad con la misión de Jesús: “En ese guion del cristianismo naciente radica el entronque fundamental de Pablo con Jesús”<sup>422</sup>. Después de la muerte en la cruz, el proyecto misional de Jesús adquiría una fuerza efectiva. Al inicio, el primer proyecto consistió en la expectación del Reino; esto fue modificado con la muerte del Bautista. Jesús comienza su segundo proyecto, su predicación, diciendo que el Reino ya estaba presente mediante la praxis de la misericordia y de la compasión. Al fracasar su actividad en Galilea, se dirigió a Jerusalén. Comenzó su tercera visión. Tendría como centro aquella ciudad. Allí, ante el rechazo pudo prever que sus acciones acabarían en la muerte. Pero notaría que la entrega por el Reino era la única capaz de realizarlo plenamente. Jesús lo simbolizaría en la última cena, en los símbolos de despojo (ponerse como servidor), y al final, el rumbo que todo tomaría sería en la cruz<sup>423</sup>.

La posibilidad de que el juicio y condena de Jesús consistiera en su silencio ante el Sumo Sacerdote, y no dar a entender que era el Hijo de Dios, estaría de acuerdo con lo anterior. Su condena se llevaría a cabo sobre Dt 17, 12<sup>424</sup>: “Y si un hombre procede insolentemente, no escuchando al sacerdote que se encuentra allí al servicio de Yahvé tu Dios, o al juez, ese hombre morirá y tú harás desaparecer el mal de Israel”.

---

<sup>421</sup> *Ibíd.*, 17. En Kasper, *Jesús, el Cristo*, 65-66 y 73-74: la confesión de fe primitiva acerca de Jesús, el Cristo, incorpora la anticipación existencial (p. 65-66), y expresa una nueva forma de experiencia trascendental ya que dicho Cristo padece el límite (p. 73), esta experiencia es histórica y mediante los signos de la historia (p. 73-74).

<sup>422</sup> Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo*, 18.

<sup>423</sup> *Ibíd.*, 19-22.

<sup>424</sup> Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 288.

Ante el constante fracaso en la lucha por implantar el Reino de Dios, paradójicamente, la esperanza habría abierto una nueva ruta de realización<sup>425</sup>. Sin afirmar rotundamente que Jesús buscaba la muerte, sí pudo haberla intuido como desenlace de su predicación en Jerusalén. Así, lo que primero fue un escándalo, la muerte en cruz, para Pablo habría sido la constatación de que el Reino de Dios había inaugurado un nuevo horizonte que no era comprensible por muchos. Entonces, Pablo se ubicaría en esa perspectiva en relación con la obra de Jesús. En este sentido se interpretaría la sabiduría de la cruz en 1 Co 1, 17-18. 21. 25, y el himno de Flp 2, 5-11.

### 3.3.2 *El acontecimiento de la cruz en la carta B de 1 Corintios.*

Sobre el esquema del cristianismo primitivo, se autocomprendió Pablo con relación a la acción de Dios. La centralidad de su misión comenzará a ser el acontecimiento de la muerte-resurrección de Jesús. Ese será el centro del mensaje de sus cartas<sup>426</sup>. El signo que expresaba esta realidad relativa al Reino definitivo de Dios, era la memoria de la última cena. En ella se anticipó cuanto sucedería. Ella sería el signo que expresaría el proyecto último de Jesús<sup>427</sup>.

Una vez reinterpretado San Pablo a partir de la memoria de la experiencia de Jesús (al descubrir que ese era el camino de la implantación del Reino), comienza a desarrollar su vida con relación a la realidad que iba descubriendo en la persona de Jesucristo (esto representa el hecho de que una el nombre Jesús con el título mesiánico)<sup>428</sup>. Lo extraordinario de este proceso de comprensión fue que poco a poco descubrió que esa persona era ella misma la realidad que predicó, y por esa razón pudo abrir un nuevo horizonte. Fascinado con esto, San Pablo ya se identifica plenamente con la misión y persona de Jesucristo. Esta audaz transformación estaría representada por los tres procesos que vivió: Su formación como judío helenista; la misión en el entorno de

---

<sup>425</sup> Vidal, *El proyecto mesiánico de Jesús*, 26. “La muerte salvadora del mesías equivalía al último acto de servicio de este para la implantación del reino mesiánico y del Reino de Dios [...] la resurrección del mesías significaba la inauguración de la nueva época mesiánica” (Ibíd., 32).

<sup>426</sup> Ibíd., 36.

<sup>427</sup> Ibíd., 40.

<sup>428</sup> La confesión de fe en Jesús, el mesías, no expresaría, en primer momento de su elaboración, un título de Jesús, sino una realidad para expresar su vínculo con Dios: Se trata de un vínculo en la historia. Jesús asume el lugar de Dios, y por sus acciones, Dios actúa. Así lo percibiría la comunidad creyente. Pero el mismo Jesús prepascual estaría en esta dinámica, Kasper, *Jesús, el Cristo*, 281.

Damasco-Jerusalén y Antioquía; y, por último, su misión independiente que convergió en su muerte<sup>429</sup>.

Estas tres etapas del proceso de San Pablo son importantes para entender más su personalidad. Sin embargo, en cuanto a esta investigación se refiere, cabe acotar que es crucial la tercera etapa: Independencia y madurez. La razón es que en esta es cuando escribe sus cartas, y en lo que aquí toca, escribe las cartas a la comunidad de Corinto. Este predicador había estado compartiendo con los cristianos venidos a Damasco desde Jerusalén (segunda etapa), habría ido a Jerusalén y de allí a Antioquía. En esta ciudad habría tenido un conflicto con un equipo de misioneros venidos de Jerusalén, con Cefas-Pedro a la cabeza, y habría discutido con el líder de Jerusalén y también con Bernabé. El motivo de ello, fue que no soportó que Cefas se mostrará de una manera con los judíos circuncisos y de otra manera con los creyentes no circuncisos. Aquí se deja notar el talante de la experiencia de San Pablo. A partir de allí buscó nuevas ciudades para llevar su mensaje de modo más libre<sup>430</sup>.

“La misión autónoma de Pablo abarcó unos nueve (49-58), de los cuales sólo seis fueron de actividad directa misional (49-55), ya que los tres últimos años Pablo estuvo preso (55-58)”<sup>431</sup>. Así, durante la década de los 50’s dedicó su vida a misionar con la intención de pasar a los confines de Europa. De esta década son sus cartas. En la discusión con Cefas y Bernabé en Antioquía, aunque no se indica cómo termina ese conflicto, y los datos de Hechos siguen un orden teológico-ecclesial, es posible que San Pablo hubiera resultado el perdedor, y por ello salió a otros lados y dejó a Bernabé (Ga 2, 11-14). Se alejó de allí y se dirigió a la provincia de Acaya. Tuvo por centro misional (y en afecto especial a Corinto), y de allí frecuentaba Galacia y los poblados de Macedonia. Esto duró entre los años 49-51<sup>432</sup>.

---

<sup>429</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 38-96 y 97-210: Pablo judío helenista (p. 38s); Pablo en el aprendizaje dependiente de las primeras comunidades cristianas (p. 53-96); y, Pablo como predicador independiente y autor de las cartas 1 Ts, Ga, 1 y 2 Co, Flp, Flm, Ef y Rm (p. 97-210).

<sup>430</sup> Para el conflicto con los judíos de Damasco (Ibíd., 61); para el conflicto con los cristianos en Antioquía y el emprendimiento de una nueva misión (Ibíd., 97-103).

<sup>431</sup> Ibíd., 97.

<sup>432</sup> Ibíd., 97-101.

En Corinto, cuenta con un equipo misional. Ese es uno de los grandes puertos de la época. La población varía. Hay romanos, judíos que han venido de Roma expulsados por el emperador Claudio, judíos que viven allí y admiradores del Dios judío, comerciantes, artesanos, filósofos, maestros, prostitutas, gente de paso y esclavos. En esa ciudad hay libertad para el culto religioso. Hay templos de dioses romanos, griegos y egipcios. También los judíos gozaban de libertad<sup>433</sup>. En aquel lugar, San Pablo se dedicó a la predicación (1 Co 1, 17), y a crear comunidades en barriadas pobres. Poco a poco el cristianismo se va extendiendo. La comunidad se va integrando de gente de todos los estratos sociales y educativos. La comunidad comienza a correr el riesgo de la división ya que hay exclusiones y problemas económicos y morales entre los miembros<sup>434</sup>. Además, la diferencia cultural hace que los más instruidos prefieran la retórica. El gran problema de San Pablo es que no es un gran orador, ni su porte físico le ayuda (a diferencia de Apolo), como lo afirma 2 Co 10, 10, de contextura débil y de «palabra despreciable»<sup>435</sup>. Su cuerpo no se presta para ser un gran orador. Por ello, algunas facciones de la comunidad de Corinto terminarán despreciándolo.

De Corinto, sigue hacia el oriente. Se dirige a Éfeso. Es desde aquel lugar donde en el año 52, recibe noticias de boca de Estéfanos, Fortunato y Acaico, contando los conflictos morales y divisiones de la comunidad<sup>436</sup>. El equipo de San Pablo escribe la primera carta a los Corintios (carta A: 6, 1-11; 10, 1-22; 11, 2-34; 15, 1-58; 16, 13-18), de la que habla 1 Co 5, 9 (algunos creen que este pasaje trata es de una carta perdida)<sup>437</sup>. Por el año 53 d.C., recibe una nueva carta de parte de la familia de Cloe (1 Co 7, 1), contando sobre la prolongación de las divisiones. San Pablo vuelve a escribir (carta B: 1, 1-5,13; 6, 12-9,27; 10, 23-11, 1; 12, 1-14, 40; 16, 1-12.19-24)<sup>438</sup>. Ambas cartas, A y B forman el compendio de 1 Co. La carta A fue superpuesta a la carta B, a

---

<sup>433</sup> Kistemaker, *Comentario al Nuevo Testamento. Exposición de la primera epístola a los Corintios*, 12-13. 20.

<sup>434</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>435</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 29-30.

<sup>436</sup> *Ibíd.*, 123. Kugelman, “Primera carta a los Corintios”, 11.

<sup>437</sup> Kistemaker, *Comentario al Nuevo Testamento*, 30, cree que 1 Co es una sola carta y que este pasaje de 5, 9 se refiere a una carta precanónica. Pablo habría escrito con largos descansos por eso la carta presentaría discontinuidades. La *Biblia de Jerusalén*, en el comentario a 5, 9 también cree que se refiere a una carta precanónica.

<sup>438</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 124. Para la división de las cartas A y B (p. 140-141): *Idem, Las cartas originales de Pablo*, 158-257.



finales del siglo I por un recopilador. Se conserva íntegra la carta B. La otra está fragmentada<sup>439</sup>.

¿Leer la carta A y B por separado, o, partir de la forma final de finales del siglo I? Teniendo en cuenta que la problemática de fondo es la división en la comunidad de Corinto, una división creciente, ambas cartas tratan sobre asuntos pastorales<sup>440</sup>. Se busca dar soluciones prácticas. Esta practicidad les otorga unidad a ambos escritos. Una lectura canónica de la misma debe conservar esta intención pastoral; lo mismo si se toma por aparte cada carta, cada una debe leerse en orden al proceso conflictivo de la comunidad, a las demandas de apoyo al Apóstol, y sus exhortaciones. Partiendo de este supuesto, la presente investigación se centra en la carta B que es donde se ubica la cita de 1 Co 1, 17-18.

Cuadro 7: división de la carta B, según Senén Vidal

|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 1, 1-5,13 <sup>441</sup>            | Se hace un «prescripto» (1, 1-3), luego un «Proemio» (1, 4-9), después se da paso a la solución de problemas según las noticias de la familia de Cloe (1, 10-4, 21), por último, se habla del incesto (5, 1-13)   |
| 6, 12-9,27                          | Se trata acerca de la prostitución (6, 12-20), asuntos sobre el matrimonio (7, 1-40), la comida de carne sacrificada (8, 1-9, 27)   |
| 10, 23-11, 1                        | Se continua hablando acerca de los sacrificios paganos  |
| 12, 1-14, 40                        | La «cena del Señor» y los «dones del Espíritu»  |
| 16, 1-12.19-24                      | La «colecta» y una próxima visita (16, 1-12), conclusión (16, 19-24)  |
| 1, 2b; 1, 16; 7, 2b                 | Glosas: Los santificados (1, 2b), aclaración de un bautismo (1, 16); consejo para la incontinencia (7, 2b)  |
| 2, 6-16; 12, 31b-14, 1b; 14, 33b-36 | Pasajes añadidos tardíamente, pero que en la recepción posterior han tenido mucha relevancia: habla de sabiduría superior (2, 6-16), del «camino excelente» del amor (12, 31b-14, 1b), el silencio de las mujeres en la «asamblea de los santos» (33b-36) |

<sup>439</sup> Idem, *Pablo. De Tarso a Roma*, 140. Los papiros que se conservan son “P46, 8, A, B, D, 06<sup>abc</sup>, L, Ψ, 056, 0142, 0150, y 0150”: Kistemaker, *Comentario al Nuevo Testamento*, 32.

<sup>440</sup> “Hay que concluir con Leon Morris que «no es un tratado de teología sistemática, sino un genuino esfuerzo por resolver problemas concretos de la vida diaria»”: *Ibid.*, 31.

<sup>441</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 141-142. También escribió San Pablo otras dos cartas C, D, en 2 Co: *Ibid.*, 142-144.

Cabe decir algo referente al añadido tardío de 1 Co 2, 6-16, ya que conserva el tema de la sabiduría solo que le da unos matices que indican que no pertenece al discurso original acerca del *Logos tou Theou* y la *Dynamis Theou*. En 2, 5 termina con la idea de que la fe se fundamenta en la *Dynamis Theou*. Enseguida introduce una escala de perfección para la sabiduría que tienen los creyentes “hablamos de sabiduría entre los perfectos” (2, 6), una sabiduría escondida en la eternidad (2, 7), que se revela por el Espíritu (2, 10-16); no exactamente por la cruz, sino por este Espíritu, se recibe la mente de Cristo (2, 16). Hay indicios de referirse a una sabiduría de unos pocos, pero que no tiene mucha relación con aquello de lo loco y despreciable del mundo; tampoco tiene por centro la predicación del crucificado, sino este carácter pneumático del saber<sup>442</sup>.

Es notoria la diferencia con 1, 17-2, 5, puesto que en esta cita lo más importante no es una sabiduría misteriosa, sino la predicación (1, 17a), con palabras que no «desvirtúen la cruz de Cristo» (1, 17b), lo que hace que la cruz de Cristo sea central; la fuerza de Dios se manifiesta en la «locura» de la predicación del «Cristo crucificado» (1, 21-23), quien es la «fuerza de Dios» (1, 24), revelada en lo débil y en lo loco, lo popular, lo excluido del mundo (1, 25. 27-31); San Pablo no fue a los Corintios presumiendo retórica sino «tímido y tembloroso» (2, 1-3), y no confirmaba su palabra con persuasión de orador sino por la fuerza del Espíritu en su palabra (2, 4-5).

Con esta diferenciación queda enmarcado el pasaje que trata acerca del *Logos tou Staurou* (1, 17-18). Estos dos pasajes se ubican en la carta B, en torno a soluciones prácticas acerca de divisiones por retóricas y palabras que desvirtúan la cruz, que existen en la comunidad. Ya se aludió antes al carácter plural de la comunidad, a las clases económicas y culturales. Muchos prefieren un orador a un predicador que parta desde su propia debilidad, como la del físico del Apóstol<sup>443</sup>.

### 3.3.3 Interpretación de 1 Co 1, 17-18, *Logos tou Staurou*.

Se eligen los vv. 17-18 porque ellos están sirviendo de conexión de dos centros temáticos de esta primera parte dedicada a las soluciones prácticas. Se trata de 1 Co 1,

---

<sup>442</sup> *Ibíd.*

<sup>443</sup> *Ibíd.*, 29-30.

10-4,21 (con excepción del añadido en 2, 6-16), donde busca dar respuesta a algunas noticias preocupantes que les ha llevado los de Cloe (1, 11)<sup>444</sup>. La primera parte trata sobre las divisiones a causa de los que se consideran de Cefas, o los de Apolo, los suyos o los de Cristo (vv.12). Esta parte termina donde comenta que solo ha sido enviado a predicar y no a bautizar (v. 17). En esto de la predicación seguiría la forma de Jesús quien ponía a sus discípulos a bautizar, pero el predicaba el Reino (Jn 3, 22). No hay razón para la división pues todos son de Cristo (1 Co 1, 13). Sin embargo, los Corintos se peleaban también porque preferían las palabras elocuentes al escándalo de la cruz: Pero San Pablo no era orador, por ello no predicaba “con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo”.

Después del v. 17 se da comienzo a otro asunto, no ya el del bautismo y las afiliaciones personales<sup>445</sup>. Se trata acerca de estos filósofos y retóricos que estaban liderando y perturbando la comunidad haciéndoles creer que no era necesaria la cruz sino que era suficiente con un saber espiritual (v. 18s)<sup>446</sup>. Desde allí hasta 2, 5, San Pablo aclara de dónde procede la auténtica sabiduría y el poder para el creyente. Esto es, por la locura de Dios (1, 23-25). Así queda explicito aquel *Logos tou Staurou* (v. 18).

En este pasaje de los vv. 17-18, está presente la carne de Pablo. Se presenta de textura frágil y débil, y reconoce su falta de elocuencia. En 2 Co 10, 10, ha recibido la noticia de que lo criticaban por su porte corporal y por su palabra. Esta crítica por parte de algunas facciones de la comunidad estaba presente al inicio de los conflictos. Aquí hay una fusión entre la carnalidad de Pablo y la de Cristo. A esa carne no se accede mediante artilugios de la retórica sino por la fuerza de lo débil y excluido. Es notoria la similitud entre el escándalo de la cruz en las comunidades primitivas, y el escándalo de la corporeidad y de la palabra de San Pablo<sup>447</sup>.

#### Cuadro 8: 1 Co 1, 17-18

|  |  |
|--|--|
| οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι; οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ | 17 “Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz |
|--|--|

<sup>444</sup> Ibíd., 147.

<sup>445</sup> Kistemaker, *Comentario al Nuevo Testamento*, 54. San pablo prefiere la predicación pues exige una acción continua, ello sin demeritar el bautismo.

<sup>446</sup> Ibíd., 51. Apolo es orador; San Pablo no lo es.

<sup>447</sup> Vidal, *Pablo. De Tarso a Roma*, 30.

|  |  |
|--|--|
| Χριστοῦ  | de Cristo”   |
| Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ, τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν; τοῖς δὲ σφζομένοις, ἡμῖν, δύναμις Θεοῦ ἐστίν | 18 “Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; más para los que se salvan –para nosotros- es fuerza de Dios” <sup>448</sup> |

Estos dos pasajes sirven de engranaje entre el tema de la cualidad de la palabra en la predicación y la manera en que se realiza la manifestación del poder de Dios. Estos dos elementos componen la sabiduría de la cruz, la palabra referida a ella. En primer lugar, la elocuencia viene del escándalo de la cruz; en segundo lugar, este escándalo consiste en la debilidad de la carne. La palabra de la cruz es, entonces necedad para el griego (porque se propone como revelación de Dios en la debilidad, y no como elocuencia de oradores), locura para el judío (ya la muerte en cruz es la de un maldito de Dios); pero además es la revelación de la fuerza de Dios en lo débil y despreciado del mundo. En ambos casos hay relación con la carne: La carne del crucificado, que a los ojos de los griegos es tontería y a los ojos de los judíos es maldición; pero para San Pablo es la manifestación de un nuevo modo de ser: Crucifixión-resurrección, van de la mano<sup>449</sup>. Expresan la capacidad que recibe la carne de ser transformada. Además, la carne del predicador San Pablo: No tiene porte de elocuente, antes bien es de condición débil. Esta experiencia ante el crucificado y del mismo Pablo, propone abiertamente que la carne es la fuente de la confesión de fe en la revelación de Dios. Allí sucede la *dynamis Theou*.

Si para algunos comentaristas, hay dificultad en determinar el sentido del uso de sabiduría y de palabras sabias, en estos pasajes<sup>450</sup>, el sentido queda más visible cuando se hace la separación entre el discurso de la sabiduría superior en 1 Co 2, 6-16 y se confronta con 1, 10-2, 5. Se nota que en el primer caso la sabiduría es un don que se entrega desde lo misterioso de Dios y por iluminación; en cambio, en el segundo caso, lo que correspondería a la carta B original, la sabiduría surge de la contemplación ante el escándalo de la cruz. Pero también podría hallarse aquí cierta intertextualidad. El

<sup>448</sup> Para la versión griega se toma Nestle, 1904. BIBLEHUB, [http://biblehub.com/interlinear/1\\_corinthians/1-17.htm](http://biblehub.com/interlinear/1_corinthians/1-17.htm); y para la versión en español, la *Biblia de Jerusalén*.

<sup>449</sup> Kugelman, “Primera carta a los Corintios”, 17.

<sup>450</sup> Carro, y otros, *Comentario bíblico mundo hispano. Tomo 20. 1 y 2 Corintios*, 45.

texto mismo indica que San Pablo está leyendo Is 19, 12; 29, 14 y 33, 18 (según el paralelo de la *Biblia de Jerusalén*), sin embargo, ya que era conocedor de la Biblia de los LXX, también pudo haber el discurso del impío de Sb 1, 16-2, 24.

En dicho texto de Sabiduría se cita el discurso del impío. Hay algunos pasajes claves. En 2, 11 “que nuestra fuerza sea norma de la justicia, porque la debilidad se demuestra inútil”; denuncia al justo que presume de conocer a Dios (v. 13), de que Dios es su Padre (v. 16). Luego, desafía el poder de Dios pues si se trata de una persona justa que confía en Dios, Él lo rescatará de las manos enemigas (v. 18). No es suficiente con el escarnio del justo, sino que los impíos traman su muerte humillante (v. 20). Termina el discurso con un comentario: “Así piensan, pero se equivocan” (v. 21), lo que sucede es que “no conocen los secretos de Dios” (v. 22). Para el impío lo débil es inútil y valora la fuerza y el poder. Obra injustamente llevando al otro a la muerte, porque no conoce los secretos de Dios. Por su parte, la idea de San Pablo es que la auténtica sabiduría es el reconocimiento de la debilidad como fuerza de Dios. El poder de la persuasión retórica vacía de contenido la cruz. El ser de Dios, su secreto, queda a la luz por el acontecimiento del crucificado.

Aquello que se testimonia en estos pasajes es la situación de la carne. Jesús que ha realizado en sí una recapitulación en el tiempo y en su ser concreto, y lo hace enfrentado a la posibilidad de una muerte; y San Pablo, que ha leído su propio devenir en función de la carne de Jesús presentada en la cruz. Este movimiento le lleva a ser continuador de este proyecto carnal y abrirse a una moción o presentimiento que se instaura en su realidad como la anticipación de la obra que Dios ha realizado en Jesús. En esto, el testimonio consiste en la transformación de la carne como actualización de la obra representada en una vida, mediante la anticipación, en el caso de San Pablo, en torno al Reino.

Desde el A.T., la carne se sitió como ámbito de la relacionalidad con Dios; capaz de integrar en sí la relación con Dios y con el mundo. Pero, en la experiencia-recapitulación en la carne de Jesús, San Pablo ha observado que el medio por el cual la carne se hace la realidad fontal de la Palabra de Dios, se debe a que ha condescendido incluso hasta la muerte. Este es el giro que permite el cumplimiento de la palabra de

Alianza y de la Promesa. Ya no se concibe la carne como una destinataria de un mensaje sino como la fuente del mensaje y de la realidad que anuncia. Esto se debe a la reinterpretación de la vida a la luz de la posibilidad de la muerte; y, en el caso de Jesús, en la cruz como desvelamiento de las dinámicas evocadas desde antiguo en la carne. El modo de la realización es el despojo (en Filipenses), y el *Logos* definitivo que se instaure con la cruz (en 1 Corintios)<sup>451</sup>.

Este tema arroja el interés acerca de la manera carnal-orgánica en que es posible que la obra se realice en el tiempo mediante una anticipación (visión del Reino), y en pos de una transformación que se lleva a cabo desde la comunicación de una carne que ha sido elevada y es percibida como la fuerza de Dios, con una especial sabiduría. Quizás desde una visión moderna y científica sobre el dinamismo de la vida, sea posible tomar en serio este testimonio que gira en torno al acontecimiento del *Logos* en carne<sup>452</sup>, y sin perder de vista que la plenificación de las realidades divinas acontece por el develamiento de un *Logos* que causa desconcierto. Pero primero habrá que explicitar el asunto neurocientífico (parte segunda), a fin de trazar un encuentro con el testimonio teológico de la carne, y su incidencia en la especificidad de la teología (parte tercera)

---

<sup>451</sup> Mediante el análisis de las confesiones de fe, Kasper, *Jesús, el Cristo*, 199-206, llega a conclusiones semejantes: El Jesús prepascual actuaría con la conciencia de haber tomado el lugar de Dios, mediante unas acciones concretas, abajamiento y plenitud del tiempo (199); en la cruz se daría la revelación plena de Dios y del mundo (205), la muerte en cruz recapitula el modo de hablar de Dios en el A.T. (p. 205). La diferencia de la presente investigación, con la postura de W. Kasper residiría en que para él la cruz estaría prevista en el plan de Dios, aunque no impuesta de manera natural (p. 205), puesto que sería la forma de su kénosis libre (p. 206); en cambio, se ve aquí que lo previsto es la muerte, pero no el medio (cruz, piedra...), pero que, dada la cruz, esta se hace central en la comprensión de la divinidad. El modo de la kénosis es el vaciamiento libre de Dios hasta el límite de la muerte, pero sin predeterminedar el modo. De esta manera, en toda manera de sufrimiento y debilidad estaría Dios dejando ver su rostro denunciando la injusticia. Pero dado que la cruz fue la forma concreta, entonces, ella se hace símbolo de dicha revelación. Por su parte, Abdelmalak, *Haciéndose obediente hasta la muerte*, 102, insiste en que para von Balthasar, la cruz es también una forma de kénosis. Es la manifestación de la Trinidad y de la Creación. Es la tercera kénosis.

<sup>452</sup> La frase “tomar realmente en serio la afirmación de que el *Logos* se ha hecho *carne*”, es usada por K. Rahner en la apertura de la discusión sobre *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*. Allí postula el peligro de instrumentalizar la concepción evolutiva del mundo y la encarnación de Jesucristo, a fin de reducirlos a una filosofía o a una metafísica con visos apologéticos abstractos. En esta prevención avanzará el camino de esta investigación con el capítulo que vendrá sobre la evolución y la emergencia de las imágenes mentales: Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 217-218.

## **SEGUNDA PARTE: LA NEUROCIENCIA (DE HORIZONTE EVOLUTIVO) COMO APORTE A LA COMPRENSIÓN DE LA CARNE (DE CARA A UN DESARROLLO POSTERIOR EN UN ENCUENTRO CON LA TEOLOGÍA)**

Sumario: La búsqueda por responder ¿cómo es posible que la carne sea la fuente primera y constitutiva de la teología?, y, abriendo el diálogo hacia la neurociencia como posible enriquecimiento de la noción teológica de carne, ha ido haciendo pertinente la parte anterior antes de abordar esta segunda. A fin de abordar la cuestión de la carne, se vio pertinente asumir una perspectiva metódica que permitiera superar la mirada dualista. Ella consistió en el punto de vista del organismo vivo llamado humano. Así, las distintas realidades del ser humano quedaron referidas al acto de ser en el mundo de este organismo. Desde el punto de partida del organismo, las acciones humanas (en mundo de las emociones y sentimientos, la cultura y los acontecimientos significativos), son actualizaciones de su ser, pero no a modo de correlación, sino a modo de concomitancia. Suceden en el vivir.

A partir del diseño del proyecto de investigación se había querido ahondar en la manera en que la Escritura y la Tradición testimoniaban la carne como su fuente. Se habían propuesto unos pasajes bíblicos del Nuevo Testamento a fin de llevar a cabo esto. Sin embargo, dado que el N.T., no es una realidad independiente, sino que se enmarca en las dinámicas de la carne comprendidas por la fe de Israel, testimoniadas en el A.T., fue necesario recurrir a un marco más general que posibilitara la entrada de los temas neotestamentarios. Si la comprensión de la carne en Israel era testimoniada, entonces, se hacía pertinente centrar la atención en la manera en que aquella carne se abría al testimonio de su fe. Así, se hizo relevante la indagación acerca de *bāšar*. Poco a poco esta comprensión de la carne fue manifestando que había una visión unitaria antropológica que no se oponía a la perspectiva inicial del organismo vivo llamado humano.

La carne se mostraba como la hermenéutica original y el acto de comprensión fundamental del ser humano en el mundo. La noción bíblica mostró que esta comprensión es en su raíz una relacionalidad donde sucede la posibilidad del encuentro con Dios. Pero, de manera seguida, vino la pregunta por la posibilidad de este

encuentro. Así que, siguiendo la perspectiva de una carne concreta, se pasó a la indagación por las dimensiones de esa carne que se dejaban asir como posibilidad de la relación. Fue como se dio paso a las categorías de *neṗeš*, *rūah*, *lēb* y *dāḇār*. Cada una de ellas es posibilidad del encuentro con Dios en el dinamismo propio de la carne. Junto a ese postulado, se vio que en el caso de *dāḇār*, se abría un nuevo asunto: Si para el A.T., la carne realiza en sí misma la palabra o se concibe la carne como destinataria de la palabra. Entonces, se notó que, en los profetas, la palabra es dirigida a ellos, más no se tienen ellos por fuente de la palabra. A pesar de ello, las categorías veterotestamentarias de Alianza y de Promesa hacían que esta palabra celebrara en sí las ansias de una plenificación en la carne. Se notó que el ámbito de gestación de *dāḇār* es la carne. Pero que ello era anhelo o anticipación, que vendría a tomar consistencia en una vida que fuera capaz de condensar, recapitular y abreviar todo ese dinamismo.

Como se ve en este punto, se hizo imposible renunciar al tratamiento del A.T., pues era él el que introducía con mejor recepción la temática del N.T., acerca de la fontalidad de la carne. Así pues, el estudio acerca del EvJn, Jn 1, 14, y de San Pablo, 1 Co, 1, 17-18 (evocando también Flp 2, 5-11), partía del supuesto de una vida, una persona, que en su carne se hace plenitud de cuanto pedía la economía de la carne y de la palabra en el A.T. Por testimonio de San Ireneo, y de otros Padres y del Concilio Vaticano II, que seguían en ello el testimonio de fe de las primeras comunidades cristianas, aquella vida es Jesús. Entonces se notó que cuanto se había dicho acerca de la perspectiva del organismo vivo y de la carne en el A.T., concernía a la realidad de esa carne y de la experiencia plena que comunicaba Jesús. Fue así como la carne asumió su lugar como fuente primera y constitutiva de la teología. Ahora quedaba por indagar el segundo momento que consistía en el aporte que una visión científica del mundo de corte evolutivista (neurociencia, especialmente), podría ofrecer a este testimonio teológico de la carne; y cómo se articulaba esto a fin de posicionar el discurso teológico en el derrotero de la carne como fuente.

Objetivo: Lo que viene en adelante es la explicitación del aporte de la neurociencia evolutiva. Por su parte, la integración y articulación con el testimonio teológico de la carne, para una mayor comprensión, se realizará posteriormente, en el capítulo cuarto.



#### **4 CAPÍTULO III: HACIA UN APORTE PARA COMPRENSIÓN DE LA CARNE, DADO DESDE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO POR LA NEUROCIENCIA DE HORIZONTE DARWINIANO (MATERIA EN EVOLUCIÓN)**

En el presente capítulo, en pos de responder a la pregunta, ¿qué podría aportar la neurociencia (dentro de la visión evolutiva), a la comprensión de la carne? Se plantea como itinerario, lo siguiente: Primero, buscando ubicar la visión de la neurociencia que se empleará en esta parte, se vio oportuno hacer un breve recorrido evocando algunos aportes principales que, históricamente, han ido configurando la investigación del cerebro; segundo, se ofrecen unas claves desde la teoría evolutiva; tercero, en el anterior marco, se ofrece la propuesta que asume la presente investigación. Ella va desde volver al punto de partida (organismo vivo), entenderlo como un proceso evolutivo que consistió en la integración del movimiento (formación del sistema nervioso central), comprender el cerebro en la actuación de emociones-sentimientos e imágenes mentales, y, concluir con la anticipación (previsión) como estructuradora de las funciones cerebrales. Al final, se da un resumen sobre dicho aporte a la carne. Este enriquecimiento tiene que ver con la evolución y la experiencia: La experiencia emerge como integración del movimiento, y este proceso se da gracias a la evolución; además, ella y la evolución, en el caso humano, guardan una relación concomitante. Esto se expresa en la forma en que la base biológica del ser humano y el *éthos* o *modo de ser*, conforman el tejido del organismo vivo llamado humano. La dinamicidad del organismo consistirá en la operación de los patrones de actividad: Emociones, imágenes mentales y decisiones.

El trato de los pasos propuestos para esta parte consiste en ir desde lo general de los avances en la comprensión del cerebro hasta el posicionamiento de la perspectiva organista evolutiva y converger en la manifestación de dicho organismo vivo mediante la construcción de las emociones, los sentimientos y las imágenes mentales. Todo este proceso deriva en la formulación del organismo como anticipación.

##### **4.1 Breve recorrido histórico: Hacia la neurociencia**

###### *4.1.1 Algunos avances en la comprensión del cerebro*

Es oportuno comenzar por un breve recorrido histórico que permita reconocer la importancia de introducir la visión neurocientífica<sup>453</sup>. Lo primero a decir, de cara a esta construcción histórica, es que las manifestaciones del ser humano han sido siempre centro de inquietud. Desde la antigüedad hasta la época contemporánea, se ha querido explicar la causa de las actitudes, las acciones, emociones, sentimientos y, sobre todo, el origen del pensamiento. Dada la variedad de problemas entorno a ello y de enfoques, según las culturas y las instrumentalizaciones del saber, se ha llegado a diversas respuestas: Escuelas médicas que desde épocas remotas en Egipto, ya asociaban al cerebro con actividades corporales<sup>454</sup>; pero también, escuelas de orientación introspectiva que veían al corazón como asidero de dichas manifestaciones, como el caso de tradiciones religiosas del Oriente medio (los mismos egipcios en la momificación)<sup>455</sup>; y, de filosofías basadas en los estudios físicos, como la de Aristóteles y sus seguidores acerca de la relación entre cerebro, corazón y temperatura<sup>456</sup>.

En lo que compete a la búsqueda experimental de aquellos saberes, también hay un proceso en la comprensión que ha arrojado muchos elementos. En la era cristiana, algunas sociedades religiosas árabes no permitían la disección de cadáveres. Sin embargo, en el siglo IX-X d.C, médicos como Al-Razi<sup>457</sup>, lograron obtener permiso para estas prácticas y mejorar la medicina de su tiempo. Pero algo similar ocurrió en la Edad Media cristiana. Se veía como una profanación el abrir cadáveres. Si bien, en la

---

<sup>453</sup> ¿Por qué la neurociencia y no otro discurso o saber? Y ¿Por qué más adelante derivará en el tema de las emociones, imágenes y decisiones? ¿Qué hace de esto un discurso pertinente a la teología? Porque las neurociencias están aportando un saber integral de cara a la antropología: Una que valoró la experiencia, pero no descuida el significado de la emergencia de una materia en evolución que deviene organismo vivo. Lo que indica que, con relación a la teología, sin una mirada antropológica unitaria, el discurso puede convertirse en una quimera. En ello, las neurociencias pueden aportar mucho. En cuanto a las decisiones-imágenes-decisiones, porque se considerará que estas operaciones neurales son óptimas para presentar la manera kenótica de Dios (Esto se desarrollará en la parte tercera). Pero, en la presente investigación, porque se reconoce la organicidad del *Logos sarx-Logos tou Staurou*, su carne, su persona.

<sup>454</sup> Así como en un papiro del antiguo Egipto, donde se contiene el *papiro Imhotep*, donde se narra, en el caso seis: La abertura de un cráneo y la exposición de un cerebro, las circunvoluciones, los líquidos y la relación con una «rigidez en el cuello», González y Flores, “El papiro quirúrgico de Edward Smith”, 46-47.

<sup>455</sup> Fernández, “Antropología del corazón (I). El corazón a través de la historia de la medicina”, 307-308.

<sup>456</sup> En Aristóteles, el corazón calienta y el cerebro enfría. La función del corazón es gobernar sobre la temperatura del cerebro. Esta idea es asumida en la medicina árabe, por ejemplo, en Averroes: López, “La influencia de la medicina árabe en la interpretación de Averroes al *de anima* de Aristóteles”, 98; la relación del cerebro con el cuerpo no es por medio de un sistema nervioso, sino por la médula espinal se comunican flujos de humores calientes: Düring, *Aristóteles. Exposición en interpretación de su pensamiento*, 832.

<sup>457</sup> Ískenderoglu; Daiber; Pingree, *Fakhr Al-Din Al-Razi and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world*, 59-62.

antigüedad, ya Hipócrates practicaba las disecciones de cadáveres para estudios anatómicos<sup>458</sup>; en la Edad Media fue mal visto debido a una asociación de las partes del cuerpo con la resurrección. Así, solo hasta el renacimiento, con Andreas Vesalio, esta práctica fue reincorporada en función del progreso médico<sup>459</sup>. De esta forma, en este horizonte del progreso médico, se ubica también el estudio experimental del cerebro. Este, aunque ya presente en algunas sociedades antiguas, se desarrolla como fenómeno moderno.

Carlos blanco propone seis etapas para ubicar los antecedentes (cinco etapas previas), de la neurociencia (etapa sexta). Cabe traer a colación su distinción:

La primera comprende la Antigüedad clásica y la Edad Media, y su «epicentro conceptual» vendría dado por el descubrimiento, ya en la Grecia antigua, del encéfalo como sede de las funciones superiores del psiquismo humano. La segunda la protagoniza la revolución científica que aconteció en las postrimerías del Renacimiento y en la aurora de la modernidad, cuando se comenzó a aplicar el método científico a la exploración del sistema nervioso. La tercera se caracteriza por el descubrimiento de la actividad eléctrica en el sistema nervioso a finales del siglo XVIII, y engloba también los análisis subsiguientes en el campo de la electrofisiología neuronal. La cuarta se refiere a la localización cortical de las distintas funciones del psiquismo humano a mediados del siglo XIX, así como a las ulteriores investigaciones sobre la excitación del córtex cerebral. La quinta la define el establecimiento de la doctrina de la neurona a finales del siglo XIX y la progresiva aplicación de una metodología «reduccionista» al estudio del sistema nervioso, cuyos éxitos más sobresalientes resplandecerían en el descubrimiento del potencial de acción, en la formulación de la hipótesis iónica y en la elaboración de la teoría química de la transmisión sináptica, claves para elucidar los mecanismos del impulso nervioso. La sexta alude al nacimiento de la «neurociencia» como estudio interdisciplinar de la mente en los años 60, con la implantación de una metodología «holista» en la exploración del sistema nervioso y del psiquismo<sup>460</sup>.

Así, la neurociencia (sexta etapa), es un saber científico multidisciplinar que busca sistematizar los aportes de la biología, la anatomía, de la embriología, de la neurofisiología, la farmacología, la bioquímica y la psicología, en torno al estudio del cerebro y su funcionalidad orgánica<sup>461</sup>. Poner estas diversas disciplinas en un horizonte definido (el cerebro y sistema nervioso), fue el propósito de la *Society for Neuroscience*. Esta sociedad, fundada en 1969, se propuso, además de tener por meta la comunicación

---

<sup>458</sup> Duque, Barco y Morales, “La disección *In vivo* (vivisección): Una visión histórica”, 102.

<sup>459</sup> *Ibid.*, 102-103.

<sup>460</sup> Blanco, *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*, 27.

<sup>461</sup> “Neuroscientists specialize in the study of the brain and the nervous system. They are inspired to try to decipher the brain’s command of all its diverse functions”: SOCIETY FOR NEUROSCIENCE, “About Neuroscience”.

pública de los avances de la ciencia, reunir diversos científicos de distintas ramificaciones, a fin de estudiar el cerebro y sus conexiones con el sistema nervioso, teniendo como clave de comprensión la diversa organización de los niveles biológicos<sup>462</sup>. Por esta multidisciplinariedad es que la neurociencia, como disciplina del saber que se origina a mediados del siglo XX en el entorno de la neurofisiología<sup>463</sup>, reúne los principales avances en torno al cerebro y sistema nervioso, de la anatomía, embriología, neurofisiología, bioquímica, y demás. Esto hace relevante mencionar algunos aportes en el desarrollo de la comprensión del cerebro.

Es oportuno mencionar que en neurofisiología, para finales del siglo XVII, se postulaba que los músculos estaban dirigidos por pulsaciones eléctricas, y que estas corrientes estaban presentes en los organismos vivos<sup>464</sup>; por su parte, en las primeras décadas del siglo XX, fueron importantes los avances en embriología y en anatomía: En el primer campo se llegó al descubrimiento de que los axones que conectan las neuronas podían ser cortos (como en el cerebro), o largos, como en la médula espinal y el sistema nervioso<sup>465</sup>; en el segundo campo, los estudios del sistema nervioso aportaron el concepto de una red de células neuronales que están conectadas en regiones específicas estructuradas por procesos evolutivos, y dirigidas por un dinamismo<sup>466</sup>; también desde la bioquímica se postuló la existencia de neurotransmisores como la dopamina recorriendo el sistema nervioso central<sup>467</sup>; por último, aunque hay más contribuciones, cabe señalar las que ofreció acerca de neurofisiología y neuroanatomía, Joseph Gall. Para él, la mente tiene como sustrato las funciones biológicas. Enseñó el concepto de un cerebro formado por más de treinta centros, los cuales conforman la actividad mental. El cerebro no sería un único órgano, sino dividido en regiones funcionales. Sería una

---

<sup>462</sup> “Advance the understanding of the brain and the nervous system by bringing together scientists of diverse backgrounds, by facilitating the integration of research directed at all levels of biological organization, and by encouraging translational research and the application of new scientific knowledge to develop improved disease treatments and cures”, SOCIETY FOR NEUROSCIENCE, “Mission”.

<sup>463</sup> “The gathering momentum of neuroscience as a discipline was shaped and focused in the late 1950’s and early 1960’s with great success by Herbert H. Jasper, Horace W (“Tid”) Magoum, and Francis O. Schmitt”: Doty, “Neuroscience”, 429.

<sup>464</sup> Así habría sido en Luigi Galvani y luego en W. von Humboldt: López y Fernández, *Fisiología del ejercicio*, 8.

<sup>465</sup> Sería el aporte del embriólogo Ross Harrison: Scott, *Biología del desarrollo*, 440.

<sup>466</sup> Así en: Ramón y Cajal, *Histología del sistema nervioso del hombre y de los vertebrados*, 614-622: Madrid: Ministerio de Sanidad y consumo; Consejo superior de investigaciones científicas, 2007. Es importante señalar donde revisa la teoría de las células neurológicas como evoluciones del mesodermo y del ectodermo (620-622), los postulados de la formación de la red neuroglia (p. 614).

<sup>467</sup> Hornykiewicz, “Brain Dopamine: A historical perspective”, 13.

unidad de órganos<sup>468</sup>. Estos postulados fueron ratificados por médicos como P. Paul Brocca y Karl Wenicke. Sin embargo esta frenología de Gall ha sido criticada y abandonada por neurocientíficos como Gerald Edelman (interconexión de cartografías)<sup>469</sup>; Rodolfo Llinás (la conectividad neuronal como integración del movimiento)<sup>470</sup>; y António Damasio, al seguir el concepto de redes neuronales bajo sistemas y subsistemas; aunque otros aún siguen con postulados frenológicos. Para Damasio,

algunas de las ideas de Gall son bastante asombrosas para su época [...] No solo se distanció del pensamiento dualista en boga —que separó de modo tajante biología y mente— sino que intuyó correctamente que el cerebro constaba de partes distintas [...] Sin embargo, —y sin que ello sea motivo de sorpresa— no advirtió que cada zona separada no funciona por sí misma sino que contribuye al funcionamiento de sistemas más complejos [...] Hoy podemos decir con confianza que no hay «centros» únicos de la visión, el lenguaje o la conducta social. Existen «sistemas», compuestos de distintas unidades cerebrales interconectadas<sup>471</sup>.

De esta manera se obtiene una breve referencia histórica sobre la conformación interdisciplinar y la integración de perspectivas en la neurociencia, que ha sido descrita aquí no con la pretensión de agotar una historia de la neurociencia, sino de dar realce a la pertinencia del saber sobre los procesos del cerebro. De esta manera, para complementar esta antesala, cabe mencionar tres claves aportadas por la biología en clave evolutiva, que la neurociencia no pasa desapercibidas<sup>472</sup>.

#### 4.1.2 *Tres claves irrenunciables, aportadas por la biología*

La neurociencia como interdisciplina tiene varios antecedentes, como quedó dicho. Cada disciplina convocada aporta su saber. Sin embargo, habría tres claves dadas por la biología que serían irrenunciables puesto que son fundamentales en la visión científica actual de la vida: “La ciencia biológica proporciona tres categorías fundamentales que condensan, por así decirlo, los conocimientos actualmente disponibles sobre la vida: Las de evolución, célula y ADN”<sup>473</sup>.

---

<sup>468</sup> Gall y Broussais, “Dr. Gall on the cerebellum”, 1-94.

<sup>469</sup> Edelman, *Biologie de la conscience*, 169.

<sup>470</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, 70.

<sup>471</sup> Damasio, *El error de Descartes. La razón e las emociones*, 34.

<sup>472</sup> Blanco, *Historia de la neurociencia*, 22-23.

<sup>473</sup> *Ibíd.*, 17.

La célula “es la unidad que construye los bloques de la vida [...] Puede poseer un núcleo, caso de los eucariotas, o estar desprovista de él, con el material genético disperso por el citoplasma, como en los procariotas”<sup>474</sup>; ella otorga unidad desde lo estructural al organismo vivo; en cuanto al ADN, es la cadena que “transmite la información genética que nos vincula con los orígenes mismos de la aventura de la vida en la Tierra”<sup>475</sup>, que transmite la información a nivel genético. Por su parte, la vida (nivel celular y de ADN), es un suceder evolutivo. Por la evolución se da “un desarrollo filogenético que permite el nacimiento de nuevas especies”<sup>476</sup>.

La síntesis del concepto de evolución puede formularse en cinco puntos<sup>477</sup>: a) La vida no es quieta ni tampoco repetitiva, sino que permanece en devenir constante; b) las maneras de la vida se constituyen a partir de un «ancestro común»; c) las especies varían y se mantienen dentro del campo de la posibilidad de ser; d) el devenir y los cambios en la vida siguen pautas graduales. No hay un salto brusco y a corto tiempo de una especie a otra. Si hay saltos es un largo periodo de tiempo y de generaciones<sup>478</sup>; e) hay una selección natural en la vida que admite la noción de azar; pero que una vez dadas las condiciones combinatorias de la vida, se da una continuidad a partir de las leyes que emergen de allí<sup>479</sup>. Estos puntos afectan la emergencia<sup>480</sup> del cerebro (en

---

<sup>474</sup> *Ibíd.*, 21.

<sup>475</sup> *Ibíd.*

<sup>476</sup> *Ibíd.*, 23.

<sup>477</sup> En la obra de Ch. Darwin se puede hacer este rastreo de conceptos relativos a su teoría de la evolución: Darwin, *El origen de las especies por medio de la selección natural*, 62-105: Sobre la variación de especies de ancestros comunes (p. 52-58); acerca de la supervivencia de los organismos más adecuados al medio (p. 86-92); sobre la producción de nuevas especies debido a la selección natural (p. 98-104); lo que incluye una extinción por selección natural (p. 104-105). Para consultar la obra en inglés: Darwin, *On the origin of the species by means of natural selection*.

<sup>478</sup> Blanco, *Historia de la neurociencia*, 18. Existe una teoría que contradice esto: La teoría del equilibrio puntual de S. J. Gould. El equilibrio puntuado se define como: “Es una teoría sobre el proceso de formación de especies a partir de otras ya existentes (o especiación) en el tiempo geológico. Como tal trata del ritmo y del modo de la evolución. Por lo que respecta al modo, sostiene que los cambios evolutivos importantes se producen por especiación divergente, y no básicamente por la transformación total o gradual de un linaje (anagénesis clásica)”: Cf. Gould, “El equilibrio «puntuado» y el enfoque jerárquico de la macroevolución”, 121-148.

<sup>479</sup> Blanco, *Historia de la neurociencia*, 18.

<sup>480</sup> Para un acercamiento al concepto de emergencia, Jiménez, *The articulation between*, 430-431: Tendría varios usos: a) Como interpretación filosófica para expresar el llegar-a-ser del cosmos; b) como categoría científica para explicar la organización en sistemas; c) como un metalenguaje que parte de las ciencias para expresar la relacionalidad de campos; d) un uso metafísico: el llegar a ser de las realidades complejas. En Ladrière “the principle of emergence affirms there are different modes of reality that cannot be reduces to only one mode, e.g., the mode of the inorganic systems, the biological organism, and the personal reality” (p. 430), así haría tres distinciones: emerger de la materia, de la vida y de la conciencia (p. 431). Se asume el concepto del recurso filosófico como en Ladrière; y las distinciones

organismos móviles), y en sus facultades<sup>481</sup>; y el logro del equilibrio (homeostasis) de la vida en los organismos<sup>482</sup>.

De esta manera, se perfila el breve recorrido que permite situar la perspectiva neurocientífica que se asume en esta investigación. Ahora bien, en seguida se presenta el enfoque que se buscará integrar y articular con el testimonio teológico de la carne (pero esto de integrar y articular se llevará a cabo solo hasta el capítulo cuarto, de la tercera parte).

## 4.2 Propuesta para el enfoque en la presente investigación

Metas: La interpretación de los datos de la siguiente propuesta desde la visión neurocientífica, busca ahondar: a) En el sentido del organismo vivo humano como proyecto; b) en la manera en que decir proyecto es hablar de un no reduccionismo en el vivir; c) profundizar en la visión evolutiva que permite concebir al ser humano en una relacionalidad entre sus estados corporales y sus estados mentales. Estos últimos estados como la posibilidad de crear nuevas realidades que permitan la conservación de la vida; d) revisar la manera en que el movimiento se constituye en experiencia, y la experiencia en transformadora del ser humano y de su inteligencia; e) este asunto de la transformación queda explicitado en la operación de las actividades neuronales: Emoción, sentimiento, imagen mental y decisiones; y, f) la emergencia del cerebro como la necesidad de prever el futuro. Esta capacidad anticipatoria se realiza en el organismo humano como la capacidad de inaugurar nuevas realidades y de realizarlas

---

(para no confundir filogenia con ontogenia). En: Castro, “La biosemiótica y la biología cognitiva en organismos sin sistema nervioso”, 47-84, emergencia tiene como sinónimo la tensegridad autopoietica (Maturana y Varela). Tensegridad (equilibrio en las formas de la materia y de la vida), autopiesis (autoconstitución de la materia y de las formas de la vida). Por su parte, Maturana, *La objetividad*, 17-18, insiste en pensar la vida misma desde la praxis del vivir. En términos hermenéuticos y epistémicos (en cuanto a la presente investigación), lo anterior supone: asumir la perspectiva de la vida como comprensión, y, por tanto, una vía constitutiva de la explicación de la vida. La vida misma se interroga dentro de la praxis del vivir, y en una integración de sí, en Otro estudio sobre la emergencia con relación a la mente y las repercusiones teológicas, en: Clayton, *Adventures in the spirit*, 63-116.

<sup>481</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 17-23.

<sup>482</sup> “Sospecho, además, que una conveniencia evolutiva hace que los sistemas neurales identificados se superpongan de manera tan evidente. Si una fundamental regulación biológica es imprescindible para guiar la conducta social y personal, parece posible entonces que en el proceso de selección natural haya prevalecido un diseño cerebral en que los subsistemas responsables de lo racional-decisionario permanezcan íntimamente entretnejidos con los que se ocupan de la regulación biológica, visto que comparten el logro de la supervivencia”, Damasio, *El error de Descartes*, 104-105; Idem, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, 97.

en el entorno del ser viviente. De esta manera se ofrecería el aporte y enriquecimiento de la visión neurocientífica sobre la concepción teológica de carne (cosa que se realizará en los últimos capítulos).

Pasos para seguir: Primero, la evolución del sistema nervioso central y emergencia del cerebro, bajo la tesis de la incorporación evolutiva de la motricidad constituyó la diferenciación y especialización del sistema nervioso central. Esto es importante en el estudio de las células nerviosas llamadas interneuronas (cerebro); segundo, la relación entre los impulsos nerviosos como estados corporales (emociones), la reflexión del impulso (sentimientos), y la emergencia de las imágenes mentales. Esto a fin de llegar al centro del asunto, para determinar la manera en que la imagen mental es realización; por último, el organismo vivo como anticipación. Esto significa que el organismo, mediante las imágenes mentales (emoción-sentimiento-imagen corporal), puede anticipar y prever como una manera de supervivencia, y por ende de posibilidad de realizar en sí cuanto anuncia, para realizarlo en la decisión.

#### 4.2.1 *Evolución del sistema nervioso central, explicación desde una visión microscópica acerca de la «integración de la motricidad durante la evolución»*

##### 4.2.1.1 Ingresar al dato de la neurociencia interpretando: Mediación filosófica

La posibilidad de que el organismo vivo llamado humano se comprenda a sí mismo como una experiencia que se realiza en tanto fuente del hablar de Dios y de una Palabra de Dios con sentido, se debe, aunque no es lo único, a su proceso y situación evolutiva: El ser humano como organismo es un ser ahí (*dasein*) concreto como experiencia (carne)<sup>483</sup>. Pero no es una realidad acabada de ante mano, sino, un proyecto de ser. Por ello mismo se entiende que su ser experiencia este dado por el devenir: Un irse constituyendo (como prefiguración, configuración y transformación)<sup>484</sup>. Sin embargo,

---

<sup>483</sup> El *dasein* humano como el lugar del tránsito: Heidegger, “Fenomenología y teología”, 63; hay una co-pertenencia entre el ser y el hombre por lo cual le viene dado el ser hombre: Heidegger, *Identidad y diferencia*, 75; la descripción fenoménica del *dasein* adquiere rostro concreto en la visión cristiana de la experiencia, en la categoría carne: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinqué adversus haereses. Textu graeco*, Liber V, 12, 4.

<sup>484</sup> La palabra *kinoumenoi* (movimiento, devenir) expresa dos sentidos: a) En Aristóteles es el devenir de lo que es: Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ”, 202, n. 243; b) en Clemente de



sería un reduccionismo pretender que la visión evolutiva sea la única posible explicación a su situación; como también lo sería una metafísica que, mediante conceptos fijos y obsoletos, quiera establecer el *éthos* o *modus essendi* del ser humano<sup>485</sup>. El caso de la relación entre los estados del cerebro y los de la mente es un ejemplo de la imposibilidad de reducción: el pensamiento tiene una base biológica; pero la base biológica no es el pensamiento. A decir más, siguen manifestaciones y procesos distinguibles, v.gr. las formas de expresar el tiempo en ambos casos. En cuanto a lo biológico, se puede hablar de un tiempo que busca sincronizar el estímulo con la acción; en cambio, el pensamiento puede vivenciar en el presente una situación pasada, e incluso modificar el tiempo, como sucede en el caso de la creación literaria.

Así pues, el primer dato que se interpreta aquí desde la neurociencia es que el organismo vivo llamado humano, no es una realidad que se manifiesta desde un único perfil, ni que se deje reducir a un solo proceso ni tampoco a una sola explicación de sí. En el caso de la relación entre su sistema nervioso y aquellos fenómenos que se le pueden equiparar, es pertinente asumir una perspectiva no reduccionista puesto que ni su cerebro es, unívocamente hablando, su mente; ni su mente es, estrictamente, su cerebro<sup>486</sup>. En este punto se sigue una perspectiva monista para explicar la relación de cerebro y mente<sup>487</sup> (en cuanto que la se trata de un organismo dado en el vivir, y por tanto dado sin fragmentación); pero, según el trato que se le dará aquí, este monismo no sería un reduccionismo porque, si bien el proceso evolutivo habla del evento inseparable entre cerebro y mente, el resultado del proceso evolutivo (integración de estados corporales con las imágenes mentales con vistas a la anticipación), lleva a relativizar un extremado monismo en miras de lo que acontece en la imagen mental: Aquello que

---

Alejandría, es la moción que el ser humano experimenta y por la cual se transforma: Daniëlou, *Mensaje evangélico*, 59.

<sup>485</sup> Jiménez, *The articulation between*, 372. Habla acerca de los peligros del reduccionismo de una disciplina del saber a otra; pero también, del querer explicarlo todo desde un solo perfil de saber.

<sup>486</sup> Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, 467-471: El problema de la equivalencia o desequivalencia entre estados cerebrales y estados mentales (p. 467); optar por la equivalencia es útil en cuanto ayuda a explicar la relación causativa entre estados del cerebro y comportamiento (p. 469); sin embargo, no es definitivo que haya equivalencia entre estados cerebrales y mentales ya que no es posible explicar todos los fenómenos asociados a la mente (p. 470); la discusión queda abierta (p. 471).

<sup>487</sup> “Desde mi perspectiva monista, el cerebro y la mente son eventos inseparables”, Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 1. Son inseparables, pero no por ello, en perspectiva biológica, tienen una relación univocista.

anticipa<sup>488</sup>. Que el cerebro emerja jalonado por la necesidad de anticipar para poder conservar la vida y para lograr el bienestar, puede ser significativo para lo que se viene diciendo puesto que implica que, desde lo intrínseco del proceso evolutivo, la vida abre nuevas posibilidades que le permitan lograr su cometido de conservarse. Esto puede ser así, incluso hasta lograr la capacidad de experimentar el sentido que sale al camino de la existencia, como una forma radical de ser; y con ello, abrirse a la comprensión de sí como una relación (entre devenir biológico y la función simbólica que representaría el sentido como lo experimentado en el vivir)<sup>489</sup>.

Si bien, “el estado mental constituye tan sólo uno de los grandes estados funcionales generados por el cerebro. Los estados mentales conscientes pertenecen a una clase de estados funcionales del cerebro en los que se generan imágenes cognitivas sensomotoras, incluyendo la autoconciencia”<sup>490</sup>. En miras de esta generación de la imagen (que involucra todo el estado corporal y la regulación de la vida), y de aquello que dicha imagen puede realizar, se tendrá más adelante (parte 3), que hay una relatividad del monismo. Esto indica que por el hecho de que la explicación sea deudora de la mirada evolutiva, no significa que se esté llevando a cabo una reducción de todas las realidades a esa única mirada. Al contrario, realzar lo evolutivo, en el caso humano, significa posicionar una relación con aquello que el proceso inaugura. Ya se señaló como ejemplo de esta relación, la anticipación como manera de conservar la vida (homeóstasis); pero junto a ello, también, el sentido (y la cultura) como formas homeostáticas<sup>491</sup>. Estas realidades que se abren y que toman consistencia, son las que

---

<sup>488</sup> No hay suficiente información para reducir los estados mentales a estados cerebrales, ni para explicar completamente los estados mentales simples desde fenómenos físicos. Más bien lo que sucede es que al asumir una posible equiparación entre ambos, se haga por utilidad, es decir, para explicar su relación, más no con un afán de crear una identidad univocista, Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, 470: “Aún con la ayuda de las técnicas más avanzadas de la neurociencia de que hoy disponemos, es poco probable que lleguemos a describir toda la gama de fenómenos neurales asociados a un estado mental, ni siquiera si éste es simple”. Acerca de la anticipación, la emergencia del cerebro es un ejemplo de cómo este, por vía evolutiva, se abre a crear posibilidad de ser en el mundo: por ejemplo, prever el futuro para la supervivencia y el bienestar, Damasio, *El error de Descartes*, 110; Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 25.

<sup>489</sup> ¿Qué sentido, desde la visión evolutiva del sistema nervioso, tiene la cultura?: Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, 426-430: Las neuronas evolucionan para ser portadoras de señales (p. 426); la cultura se hace una forma de homeóstasis (p. 429); las neuronas que aportan en la diversidad de los comportamientos también aportaron en la aparición de la mente (p. 430). ¿Qué sentido tiene la experiencia? Una de las maneras en que una de las antropologías filosóficas modernas explica la relación entre el ser humano y la realidad, es mediante el valor de la experiencia: La experiencia se convierte en el ápice de lo humano; define una inteligencia que siente, formaliza el contenido de la realidad. Así en: Zubiri, *Sobre el hombre*, 457-458.

<sup>490</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 1.

<sup>491</sup> Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, 429.

establecen la relación en el ser humano: Que no sea una única realidad reducida a un materialismo a ultranza.

#### 4.2.1.2 La mente como vía de acceso de la pregunta por el cerebro

¿Cómo emerge el cerebro y las imágenes cognitivas relacionadas con los estados corporales? En términos metódicos, el punto de ingreso a una respuesta es la mente misma. En ella se realiza la pregunta por la emergencia cerebral y de sí. Decir que es en ella donde se realiza la pregunta es involucrar todas las gamas de conexiones y circuitos corporales, no solamente la disposición del sistema nervioso central, sino también la motricidad muscular y la interacción con el entorno<sup>492</sup>. (Sistema nervioso central: Cerebro, tálamo, hipotálamo, «núcleos escondidos bajo los hemisferios», tronco de encéfalo, cerebelo y médula espinal)<sup>493</sup>. Esto es valioso en el preguntar que se viene realizando porque significaría que es a través de los estados mentales cómo se realiza el indagar acerca de la situación del sistema nervioso central. En el ámbito del vivir, la pregunta (por vía mental), guarda relación concomitante con el estado neuronal. Signo de ello es que tanto la mente como lo neuronal son maneras homeostáticas. Sin embargo, en perspectiva cognoscitiva, la relación parece ser más causativa (de los estados neurales hacia los mentales y viceversa). Es importante tener claro esto porque lo que se puede decir acerca del dato neurocientífico es que es una manera de explicar, y por tanto un constructo; pero que, en el ámbito del vivir, ninguna explicación puede superar la experiencia del organismo viviente<sup>494</sup>.

#### 4.2.1.3 La emergencia del sistema nervioso central como integración motriz

El ser humano es un organismo vivo que siente<sup>495</sup>, y la explicación a la emergencia del cerebro tiene como base la posibilidad de incorporar la recepción de sensaciones y la

---

<sup>492</sup> *Ibíd.*, 1-6. También es una idea desarrollada en Damasio acerca de la comunicación entre cuerpo y cerebro, *Idem, El error de Descartes*, 108; *Idem, Y el cerebro creó al hombre*, 147-172; *Idem, En busca de Espinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, 201-240; *Idem, Sentir lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*, 305-322.

<sup>493</sup> *Idem, El error de Descartes*, 46.

<sup>494</sup> Maturana, *La objetividad*, 17-18.

<sup>495</sup> Cabe relacionar aquí que, en Zubiri, la experiencia humana de ser unidad (sustantividad), es explicitada desde su capacidad sentiente. El sentir le permite al ser humano interactuar con la realidad

respuesta motriz a ellas: “La organización y la función de nuestros cerebros se basan en la integración de la motricidad durante la evolución (ver Llinás, 1986)”<sup>496</sup>. Para ubicar los antecedentes de esta tesis, hay que distinguir entre la explicación en torno a la asociación sistema nervioso-movimiento corporal, que dieron: William James (a finales de siglo XIX), y, Graham Brown (a inicios del s. XX). W. James, “consideraba la organización funcional del sistema nervioso central en términos puramente reflexológicos [...] el cerebro es esencialmente un complejo de sistema de entrada/salida, impelido por las demandas momentáneas del medio”<sup>497</sup>; por su parte, G. Brown se distanció de la idea de una médula espinal refleja. Para él, “la organización de dicho sistema es autorreferencial y se basa en circuitos neuronales que impulsan la generación de los patrones eléctricos necesarios para el movimiento organizado”<sup>498</sup>. Tomó animales y les seccionó los nervios que conducían las entradas (sensaciones) de las piernas hacia la médula espinal. El resultado fue que dichos animales podían moverse de manera organizada. En este caso no era necesaria la entrada de información para generar la coordinación muscular del movimiento<sup>499</sup>. La entrada o reflejo no produce el movimiento, sino que lo modula: “Propuso que la locomoción se produce en la médula espinal en virtud de la actividad neuronal recíproca [...] En este contexto, la entrada sensorial no da lugar a la marcha; tal reflejo solo modula la actividad de la red neuronal y permite adaptar la marcha”<sup>500</sup>.

Los enunciados claves aquí son: a) La independencia de la médula espinal en relación a su funcionalidad; y, b) el trabajo que realiza la información sensorial motora es de modulación y adaptación (no generación), de la respuesta; c) el cerebro como «sistema autorreferencial», “cerrado al menos en dos sentidos: En primer lugar, como algo ajeno a la experiencia directa, en razón del cráneo [...] en segundo lugar, por tratarse de un sistema básicamente autorreferencial, el cerebro solo podría conocer el mundo externo

---

experimentándola como un *alter*, otro; pero también como contenido. El sentir indica una doble formalidad: a) El puro sentir el estímulo; b) el captar un contenido en el sentir: Zubiri, *Sobre el hombre*, 548. Se puede abrir aquí un parangón entre esta primera manera de formalidad del puro sentir con la explicación neurocientífica de que las entradas sensoriales no proveen contenidos, sino estados corporales: Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 10

<sup>496</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 69.

<sup>497</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>498</sup> *Ibíd.*

<sup>499</sup> *Ibíd.*, 7-8.

<sup>500</sup> *Ibíd.*, 8.

mediante órganos sensoriales especializados”<sup>501</sup>. En el caso de los enfermos de prosopagnosia (no poder reconocer caras), «disposición funcional preexistencia del cerebro», no es posible que la información sensorial sea compuesta en el cerebro y cree la imagen de una cara. Lo que hace imposible reconocer a alguien. Esto significa que más que proveer contenidos, la entrada sensorial *especifica los estados intrínsecos* del conocimiento<sup>502</sup>.

Las entradas sensoriales modificarían los estados corporales (en su base: Emociones, sentimientos, imágenes y decisiones); y, con ello, el conocimiento. En razón de ello, lo que se postularía es que el modo de ser y de estar del organismo vivo humano es refigurado por aquellas entradas y su relaciones neurales y mentales (en términos generales, que, la experiencia está modificando siempre el ser y el estar del sistema viviente humano)<sup>503</sup>. Lo dicho lleva a plantear el problema de por qué el sistema nervioso central es autorreferencial, aunque capaz de ser apertura al mundo; y, sobre todo, qué sentido tiene para el caso de ser humano.

La respuesta estaría en la evolución. Los datos indican que el sistema nervioso central se constituyó desde el movimiento. El sentido de esto para el ser humano puede consistir en que insiste en su ser proyecto inacabado, y, ante todo, que es una realidad que debe interpretarse a sí misma desde la movilidad. Lo anterior se sostiene por el hecho de que en las neuronas hay oscilación, coherencia, ritmo y resonancia<sup>504</sup>. Significa ello que las neuronas permanecen en actividad, en devenir constante. Esto es expresado con la vibración que se da en ellas. Lo que está en la base del conocimiento y

---

<sup>501</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>502</sup> *Ibíd.*, 10. Cita a “(Damasio *et al.*, 1982; De Renzi y Pellegrino, 1998)”, También “(Llinás y Pare, 1991)”.

<sup>503</sup> Si la inteligencia se explica desde esta situación propia del organismo (que está ahí), se entiende que la experiencia modifica la inteligencia y el *éthos* humano.

<sup>504</sup> Oscilación: Entre las paredes corporales y las dendritas neuronales suceden descargas eléctricas que producen vibraciones que pueden ser medidas en voltios. Hay de crestas reducidas y de crestas amplias (potencial de acción). Estas últimas emiten señales que al ser potentes realizan grandes recorridos por los axones (fibras neuronales), y se posicionan como el sustrato de la comunicación neuronal, o intercambio eléctrico (*Ibíd.*, 11-14). “Este intercambio oscilatorio de actividad eléctrica [...] es el eslabón de la unión mediante el cual el cerebro se organiza funcional y arquitectónicamente durante su desarrollo” (*Ibíd.*, 12). El medio de transporte de la comunicación es la coherencia de movimiento simultáneo que se genera en grupos neuronales cuando recibe descargas eléctricas o la oscilación neuronal. Esta simultaneidad genera un ritmo. Cuando la oscilación provoca que neuronas dispersas funcionen al unísono y rítmicamente, se produce la resonancia del grupo neuronal. La condición es que tengan similitud en sus caracterizaciones (*Ibíd.*, 14-17).

de la inteligencia es la constante modificación del sistema neural<sup>505</sup>. La carne humana como experiencia refiere que se trata de una experiencia que se constituye desde la base biológica del sistema nervioso o la integración del movimiento hasta la conversión de este movimiento en descargas eléctricas que recorren las redes neurales y señales que adquieren significado y sentido. El organismo vivo llamado humano es una realidad móvil capaz de transformar su situación existencial en nuevas posibilidades de ser y de constituirse desde el sentido. Ello, debido a un isomorfismo entre el estímulo del mundo y la vibración de las redes neuronales (oscilación, coherencia y resonancia).

Este modo isomórfico (convertir impulsos en señales significativas y de sentido), mantiene al organismo humano en interacción con su medio. Su constitución no es el ser aislado, sino que, su ser proyecto se realiza como relación. La relacionalidad está expresada en la forma en que actúan las redes neurales: La oscilación, coherencia y resonancia, en tanto actividad eléctrica de las neuronas, permite la variación en las intensidades. Por ello, el sistema nervioso central es susceptible de información del exterior, a pesar de que el cerebro es sistema autorreferencial. “Debe considerarse como un emulador de la realidad y no como un simple traductor [...] conforma una entidad o estructura funcional isomorfa con la realidad externa”<sup>506</sup>. Pero esta información se convirtió en el talante de una nueva pregunta, ¿cómo se llevó a cabo el dinamismo eléctrico y comunicativo bajo registros de intensidades, en el caso del sistema nervioso central? La mirada volvía sobre la evolución y la integración de la motricidad.

Desde que indique movimiento, tanto en el caso del organismo humano como de otros organismos móviles, en ambas situaciones requieren de circuitos neurales: “El sistema nervioso solo es necesario en animales multicelulares (que no sean colonias celulares) que instrumenten y expresen algún movimiento activo dirigido —propiedad biológica conocida como «motricidad»”<sup>507</sup>. Los organismos vivos sésiles, como las plantas, no tienen sistema nervioso. Esto se explica por el hecho que no necesitaron la capacidad anticipatoria para la supervivencia; lo que sí ocurrió con los animales<sup>508</sup>. Los

---

<sup>505</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>506</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>507</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>508</sup> *Ibíd.*, 115.

ascidiáceos son animales primitivos cuya estructura adaptativa puede ayudar a explicar lo anterior: En su etapa larval desarrollan “un ganglio semejante a un cerebro con unas 300 células”<sup>509</sup>, pues lo necesitan para nadar y buscar alimento. Pero una vez llegados a su objeto, introducen su cabeza y se convierten en un organismo sésil (adultez), y pierden la capacidad nerviosa desarrollada<sup>510</sup>. Esto indica que su capacidad neuronal les sirve para moverse de manera guiada y predecir.

#### 4.2.1.4 Del movimiento a la experiencia: Motricidad y tiempo

El sistema nervioso central explicado desde la necesidad de predecir para supervivir, propone, en el caso humano, el problema del paso de la integración del movimiento a la experiencia. Este asunto tiene que ver, en términos evolutivos como antecedente, con la sincronización del movimiento y con la generación de formas de tiempo que logren una actividad coordinada del sistema nervioso central. Motricidad y tiempo no se confunden, sino que tienden a una sincronía. Es el caso de la necesidad de desplazamiento y de predecir el entorno. La mente humana sería aquella integración que parte desde el movimiento hasta la formación de la imagen mental. “Nuestro emulador de la realidad es fundamentalmente un requisito para la motricidad dirigida por imágenes anticipatorias internas de eventos futuros, que provocarán la correspondiente reacción o comportamiento en el organismo”<sup>511</sup>. En dicha integración del movimiento hacia la emergencia de la imagen mental, no cabría pensar que las conexiones cerebrales son un *tabula rasa*, sino una determinación genética, por lo menos en lo que respecta a la sincronía del movimiento y del tiempo manifestada por la evolución del sistema nervioso central. La función sensorial es modular el cerebro y modificar mediante la experiencia y la actividad motriz. En el caso de las emociones, ellas responderían a disposiciones primitivas logradas en el organismo gracias a la transducción sensomotora en descargas eléctricas (transducir es convertir la información exterior al sistema interno, mediante el isomorfismo). Ahora bien, que el sistema nervioso es un sistema cerrado en sí se explica evolutivamente<sup>512</sup>.

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, 20. Cita: “(Romer, 1969; Millar, 1971; Cloney, 1982)”.

<sup>510</sup> *Ibid.*, 19-23.

<sup>511</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>512</sup> *Ibid.*, 61-67. A manera de ejemplo, para explicitar más lo anterior, el caso de los embriones de tiburón puede ilustrar el proceso del paso de la contracción muscular a la cefalización. En el huevo, la necesidad

El proceso por el cual emerge el cerebro a partir de la integración del movimiento es una interiorización similar a lo que sucede en el ámbito de la experiencia y la producción del saber. Esta interiorización es una manera de llamar la «selección natural activa»<sup>513</sup>. “Básicamente, las neuronas motoras disparan intrínsecamente, los músculos se contraen rítmicamente y los receptores musculares y de las articulaciones responden al movimiento e informan a las neuronas motoras que la planta (cuerpo) se movió”<sup>514</sup>. La importancia de la contracción rítmica reside en la posibilidad de agrupar (promover sinapsis y conectividades), zonas y elementos con características relacionadas en cuanto a la funcionalidad. “Mediante las propiedades oscilatorias intrínsecas y el acoplamiento electrónico, las propiedades externas se interiorizan paulatinamente durante la evolución y dentro del sistema nervioso se desplazan hacia el polo delantero del neuroeje y se integran a la cefalización”<sup>515</sup>. La cefalización es la separación entre actividad motriz (entorno-músculos), y el patrón motor (sistema nervioso central). La ventaja de este proceder consiste en la especialización funcional<sup>516</sup>.

La información que ingresa al organismo es codificada por el sistema interno neuronal. Esto sucede con rapidez y se dan las variaciones debido a las oscilaciones y periodos eléctricos. Pero, así como ingresa, el cerebro decodifica y emite respuestas que se convierten en movimientos y respuestas significativas. La función de este espacio de ir y venir del sistema, consiste en representar el mundo exterior. Se da un homomorfismo entre las características de la realidad exterior y las representaciones (emociones, sentimientos e imágenes mentales), con vistas a la respuesta motora. Este «espacio funcional interno» marca la pauta para lo que se llama la subjetividad. A decir más, dicho espacio genera que el organismo construya un universo de posibilidades de

---

de llevar oxígeno a los diversos tejidos, hace que fluidos vayan interactuando con los músculos, sin necesidad de neuronas motoras. La comunicación entre las células de los músculos es por contacto eléctrico. En este dinamismo, las células comienzan a ondular con ritmo («estadio miogénico de la motricidad»). Después de ello, desde la médula espinal se estiran unos conductos o axones que se dirigen hacia los distintos músculos. En el contacto inervan las células de los músculos realizando choques electroquímicos (sinapsis). Ahora, los músculos cesan la etapa miogénica y comienzan a transferir información por los axones, *Ibíd.*, 69-72. “En otras palabras, las propiedades de organización motriz de la masa muscular se han interiorizado y están representadas por la conectividad y las propiedades eléctricas intrínsecas de los circuitos de la médula espinal. Este es el estadio conocido como *motricidad neurogénica*”, *Ibíd.*, 70.

<sup>513</sup> *Ibíd.*, 72-74.

<sup>514</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>515</sup> *Ibíd.*

<sup>516</sup> *Ibíd.*, 74-79.



representaciones. Pero si se le suma el tiempo en que las neuronas realizan oscilaciones y producen imágenes, se amplifica la posibilidad de representar. Es como si el sistema nervioso central estuviera tomando fotografías móviles mediante un flujo continuo de luces, en un sistema diversamente especializado. Se trata del diálogo entre los eventos que caen bajo el control especializado corporal, y el control especializado de las señales que emite el controlador cerebral. No hay simultaneidad entre los dinamismos del movimiento-espacio-respuesta, con los de la oscilación-tiempo-respuesta; pero sí hay un diálogo representado por el tálamo (regula la actividad de los sentidos) y la corteza cerebral (ámbito de la imagen y toma de decisiones); un dialogo entre tiempo y espacio en el sistema nervioso central<sup>517</sup>. “Este diálogo temporo-espacial entre el tálamo y la corteza es lo que genera la subjetividad”<sup>518</sup>.

Resumen: Lo que desde el diseño metódico se propuso como el paso del *dasein* a la carne (que indica que el organismo vivo humano es un proyecto), se pudo perfilar de manera más concreta mediante la interpretación del dato de la neurociencia. Pero más que perfilar, la labor consistió en mostrar que en la morada evolutiva permite asignar sentido a las realidades inauguradas por el organismo vivo como proyecto. Este no consiste solo en un sustrato biológico, sino que su realización queda expresada con mayor plenitud por la relación que establece entre sus capacidades y posibilidades de ser. Así, por ejemplo, la relación entre estado cerebral y estado mental. Desde la interpretación del dato de la neurociencia, la experiencia adquiere densidad: Es la manera de la transformación y la posibilidad de la realización de cuanto cae en ella. Es formalidad porque es manera (in-forma), pero también es plenitud pues es posibilidad y realización: Lo que se da a la experiencia constituye el dar, lo dado y el darse. Solo así es que la experiencia es posibilidad del proyecto del organismo vivo humano. El movimiento es presencia y, además, modificación de estados corporales; pero cuando el movimiento ha dado el paso a la experiencia, mediante la vinculación del tiempo, en la

---

<sup>517</sup> *Ibíd.*, 75-79. Lo que siguió fue la especialización interna del sistema nervioso central. Se distinguió por su funcionalidad, entre neurona sensorial, neurona motora e interneurona. Esta última merece una explicación. “Una interneurona se define como cualquier célula nerviosa que no se comunique directamente sino con otra neurona en el SNC” (Sistema nervioso central), *Ibíd.*, 95. En todo el sistema nervioso central hay interneuronas que se conectan con neuronas de axones más largos. Esto significa que una interneurona se caracteriza por su corta longitud. Las hay, sobre todo, en la medula espinal y en región tálamo-cortical. El cerebro, entonces reúne la mayor cantidad de dichas neuronas cortas, *Ibíd.*, 95-96.

<sup>518</sup> *Ibíd.*, 78.

imagen mental, no solo hay estados corporales sino un *éthos* que hace posible la realización de cuanto llega a la experiencia. Es anticipación (vinculación de tiempo); pero también, realización de cuanto predice.

#### 4.2.2 *Emociones, sentimientos e imágenes mentales. Redes neuronales: entre una explicación microscópica, y una macroscópica del cerebro*

##### 4.2.2.1 Organismo vivo y homeóstasis

Desde el diseño metódico se viene hablando de organismo vivo. Aquí se retoma el asunto para vincularlo con la homeóstasis. Ya se ha visto la importancia de la homeóstasis tanto para hablar de la regulación de los procesos biológicos como para los de la creación y creatividad en la cultura. En el organismo vivo humano, biología y cultura se disponen a la conservación de la vida. Así, por los procesos homeostáticos, se logra la supervivencia y el bienestar. Siguiendo a Antonio Damasio, lo primero a resaltar es que el organismo vivo y la homeóstasis consisten en una integración que tiene como origen una «conveniencia evolutiva»: La regulación y conservación de la vida<sup>519</sup>. Esta conservación de la vida, que leída desde la mera supervivencia pareciera ser un esfuerzo egoísta de las especies por sobrevivir, es, en el caso del hombre (y dejado ver así por el mismo Ch. Darwin), la oportunidad que la evolución se da de revertir el efecto de la imposición de la fuerza del más capaz, por la defensa y el cuidado del más débil. En este horizonte se debe concebir la explicación de la cultura desde una mirada evolutiva<sup>520</sup>. Este es el sentido de una homeóstasis cultural.

---

<sup>519</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 104-105. En los actuales seres vivos, organismo viviente y homeóstasis forman un círculo de concomitancia. La disposición afecta la vida; la vida busca el equilibrio en la disposición orgánica. Pero en términos genéticos evolutivos, ¿qué sucede primero, la información de las redes de genes por donde se introduce la regulación de la vida, o el organismo que en su estructura permite la homeóstasis? “Esta pregunta nos lleva desde las células individuales hasta los genes, y desde los genes hasta las moléculas simples, más simples aún que el ADN y el ARN”, Idem, *Y el cerebro creó al hombre*, 70. Así, la homeóstasis es regulación de la vida en niveles simples (células individuales), y va creciendo en complejidad (moléculas), y, se mantiene operativa en la organicidad compleja (como en el ser humano y la emergencia de la mente).

<sup>520</sup> Dentro de las facultades mentales de algunos animales, y del hombre, se ubica su capacidad moral. Hay en ellos sentimientos y emociones de familia y asociación para la mutua defensa. Se trata de una inteligencia en función de los otros, Darwin, *The descent of man, and selection in relation to sex*, 36-37. Siguiendo estas ideas, y contra el darwinismo social, Patrick Tort habla del “efecto reversible”. En el caso del origen del hombre, su inteligencia le permite revertir la fuerza del instinto de conservación y supervivencia del más fuerte, por el de cuidado del más débil: Tort, “Ce qui a changé (dans) les études darwiniennes”, 10 y 17.

Tanto los esquemas simples (buscar alimento), como realidades complejas (el sentido y la cultura), sirven para conservar la vida. Además, esta regulación de la vida está asociada a la selección natural<sup>521</sup>. Pero, ¿la selección natural, de qué manera informa acerca de la relación entre lo genético y lo cultural (por ejemplo, el *modo de ser* humano o *éthos*)? La homeóstasis puede ser un camino para responder. El equilibrio de la vida exige una correspondencia mutua entre las redes genéticas y el entorno del organismo (*éthos*). Dicho equilibrio es la base de las operaciones del sentir, como son las emociones y la inteligencia<sup>522</sup>.

La emergencia de sistemas vivientes, visto desde la homeóstasis, no sólo representa un logro para la vida sino también indica el riesgo de la búsqueda de formas (en el ser humano es la experiencia de vulnerabilidad). Es significativo que, en el caso del organismo vivo, su relación con la realidad (y en esto consiste la importancia de hablar de organicidad), es de construcción. El ser humano erige su entorno creando dominios de lenguaje y de realidad para poder interactuar. No significa que se trata de un sistema independiente, sino siempre relación, incluso en la manera de interpretarse en relación con su medio de vida. Esto lo logra al ser una realidad orgánica viviente. El sistema nervioso central y la mente serían la manera de mantener el equilibrio de la vida. Pero dado que se trata de un equilibrio que interactúa con el entorno, la emergencia de la mente también es explicada como búsqueda de supervivencia mediante la capacidad de previsión o anticipación del riesgo<sup>523</sup>. Regulación de la vida y anticipación convergen en la explicación evolutiva de la mente. “El organismo —constituido por la asociación

---

<sup>521</sup> Pero esta dinámica que se da entre red de genes y la vehiculación de la información no responde a un proceso de fuerzas internas. Lo que opera allí es la fuerza de la selección natural cuyo propósito es la supervivencia. Esto significa que también el entorno debe ser considerado. De esta manera, la concepción del organismo vivo va adquiriendo algunas características: a) en él se da la regulación de la vida; homeóstasis que se hace su entrada siguiendo el conducto evolutivo; b) la regulación y conservación de la vida es el indicio de que el organismo permanece enfrentado al riesgo y por ello optimiza medios para sobrevivir, por ejemplo, la anticipación o predicción; c) no se trata de una realidad cerrada, definida, sino que está en constante enactuación con el medio que le circunda. “Los organismos vivientes cambian continuamente, asumen una sucesión de «estados», cada uno de los cuales se define por diversas pautas de actividad en cada uno de sus componentes”: Damasio, *El error de Descartes*, 107.

<sup>522</sup> Las *redes de genes*, que resultan del proceso de selección natural, otorgan el equilibrio vital a los organismos. Las *redes de genes* conformarían un vehículo para la comunicación de su información. Estos *vehículos* serían *organismos perecederos* cuya disposición era actuar de forma *eficaz* para conservar la vida. Poco a poco, camino a la complejidad, irían equipándose de *instrucciones* reguladoras de la estructura conquistada. Estas instrucciones serían la *recompensa*, la *gratificación* y la *predicción* de los riesgos para el organismo (que en seres cerebrales como los humanos serían las emociones). Así, en la homeóstasis también se vive la vulnerabilidad: el riesgo de someterse a procesos creadores para la conservación de la vida (Ibíd., 80-81).

<sup>523</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 87.

cuerpo-cerebro— interactúa con el entorno como conjunto, no siendo dicha interacción resultado de la acción independiente del cuerpo o del cerebro”<sup>524</sup>. De esta forma lo asociado en él es el cuerpo y el cerebro: “Siempre que digo cuerpo me refiero al organismo sin incluir el tejido neural”<sup>525</sup>. Pero no se trata de una diferenciación dualista, sino a fin de detallar sus funciones orgánicas. De hecho, “cuerpo y cerebro están indisociablemente integrados por circuitos bioquímicos y neurales que se apuntan unos a otros”<sup>526</sup>. En este horizonte, se podría definir el ser orgánico, para el caso del ser humano, como una integración de estructura y componentes<sup>527</sup>.

El cerebro y cuerpo, aunque diferenciados, constituyen el organismo. Como se vio en la parte anterior, el movimiento que parte desde los músculos y que se transduce en un sistema de señales, que retornan como acción en el mundo (dinamismo capaz de integrar espacio y tiempo), expresa la unidad de vital y el mantenimiento de la vida de un organismo con sistema nervioso como en el caso del ser humano. Existe una comunicación dada en esta unidad llamada organismo. Esta va en dos direcciones, del cuerpo al cerebro y del cerebro al cuerpo. En el primer caso (cuerpo-cerebro), se transmiten señales mediante nervios periféricos (sistema nervioso especializado en llevar señales corporales al cerebro), hacia la corteza insular (en el cerebro, parte del sistema límbico o zona de las emociones); también hay una comunicación por vía del torrente sanguíneo. Se conducen sustancias químicas hacia el órgano subfornical (zona interna del cerebro); en el segundo caso (cerebro-cuerpo), el cerebro actúa con el cuerpo a través del sistema nervioso autónomo (funciona distinto al central en cuanto que opera de manera eferente, o con autonomía); además, el cerebro también envía neurotransmisores al cuerpo<sup>528</sup>.

“No exagero cuando digo que cuerpo y cerebro conforman un organismo indisociable”<sup>529</sup>. De esta forma, en dicho organismo existe la posibilidad de la respuesta

---

<sup>524</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 109.

<sup>525</sup> *Ibíd.*, 106.

<sup>526</sup> *Ibíd.*, 107.

<sup>527</sup> “El organismo tiene una estructura, y miles de componentes: un esqueleto óseo con un gran número de partes, conectado por articulaciones y movido por músculos; diversos órganos combinados en sistemas; una membrana que envuelve y delimita su frontera externa, construida principalmente de piel. De vez en cuando llamaré a los órganos —vasos sanguíneos, órganos en el pecho, abdomen y cabeza, piel— «víscera» (singular «viscus»)”, *Ibíd.*, 106.

<sup>528</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>529</sup> *Ibíd.* Para un estudio sobre la relación cuerpo-mente, Damasio, *En busca de Espinoza*, 201-201.

hacia el exterior, como, por ejemplo, una decisión, la conducta y demás; pero también, es capaz de producir “respuestas internas, algunas de las cuales constituyen las imágenes —visuales, auditivas, somato sensoriales— que postulo como base de la mente”<sup>530</sup>. El que el cuerpo y el cerebro sean un organismo indisociable, aunque distinguible por sus funciones, significa que aquello que padece el cuerpo afecta al cerebro, y viceversa. Así, las representaciones que se hace el cerebro (emociones, sentimiento e imágenes) tienen que ver con el estado del cuerpo. La importancia del organismo reside en que es el que fundamenta y constituye para la experiencia, el mundo circundante. La razón del ello, es porque se relaciona con su medio; pero se relaciona construyéndolo a partir de las características y capacidades del organismo mismo (lo que significaría la palabra enacción o construcción de la realidad)<sup>531</sup>.

#### 4.2.2.2 Cerebro: emociones, sentimientos, imágenes mentales y decisiones

El pensamiento (y en ello también la inteligencia), depende de la actividad neuronal base: Emociones, sentimientos, imágenes mentales y decisiones): Es figurado, configurado y transfigurado. Así, las capacidades mentales están en dependencia del sustrato biológico; pero no se reducen a este sustrato, sino que abren posibilidades que luego serán instauradas como maneras de correlación. Por ejemplo, los neurotransmisores y su relación con el contenido de una emoción: No son reducibles entre sí, aunque sí concomitan en una relación. Durante mucho tiempo se creyó en la posibilidad de una razón pura; sin embargo, los datos de la neurociencia confirman (lo que ya B. Espinoza desarrollaba), que no había separación entre racionalidad, emoción y sentimientos<sup>532</sup>. Es más, que las emociones y sentimientos son la base de la racionalidad y de la decisión. La razón de ello es que el cerebro, al no ser un único órgano, sino diversos órganos interactuando entre sí, y diversas redes neuronales, no está organizado por un único centro, sino por al menos tres sistemas, entre ellos lo que

---

<sup>530</sup> *Ibíd.*, 109. Siempre en dependencia de la creación de emociones: “miríadas de cambios en el perfil químico del cuerpo definen los estados emocionales: cambios en el estado de los órganos y en el grado de contracción de diversos músculos estriados del rostro, cuello, tronco y extremidades”, *Idem, Sentir lo que ocurre*, 308.

<sup>531</sup> “El cuerpo, en cuanto representado en el cerebro, puede constituir el marco de referencia indispensable para los procesos neurales que experimentamos como la «mente»; el organismo mismo, y no alguna realidad absoluta externa, es usado como fundamento y referencia de construcción del mundo circundante y de la construcción del omnipresente sentido de subjetividad que es parte esencial de nuestras experiencias”, *Idem, El error de Descartes*, 16.

<sup>532</sup> *Idem, En busca de Espinoza*, 13-36. Acerca de la crítica a una razón sin emoción, *Idem, El error de Descartes*, 12.

concierno a la zona límbica («bajo nivel»): “Sugiero que la razón humana no depende de un centro único, sino de distintos sistemas cerebrales que operan en concierto, en múltiples planos de organización neuronal”<sup>533</sup>; incluso las creencias tienen su dependencia en las emociones (Esto no indica un reduccionismo biológico de la creencia, sino que resalta la unidad orgánica)<sup>534</sup>.

Así se disponen dichos planos de organización: Hay centros cerebrales de «alto nivel», como las capas corticales prefrontales, y, de «bajo nivel», como el hipotálamo y el tallo cerebral, que hacen parte del sistema límbico, ocupado de la labor emocional y asociado con el aprendizaje y la memoria. En estos niveles se despliegan sistemas que dan unidad a la actividad cerebral. Esta integración de sistemas produce la experiencia de unidad cerebral. Cada uno de estos niveles trabaja construyendo la razón<sup>535</sup>. “Los niveles inferiores del edificio neuronal de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones, los sentimientos y las funciones necesarias para la supervivencia del organismo”<sup>536</sup>. Estos niveles inferiores están conectados con los órganos del cuerpo. Por ello, las emociones vienen a estar en la centralidad de los avances atribuidos a la razón humana, del mundo de la creatividad, de la vida social. Son dirigidas al decidir<sup>537</sup>. Así se operan los «cambios mentales adicionales»<sup>538</sup>.

Pero ¿cómo se tejen estas ideas sobre las emociones, sentimientos, imágenes y decisiones, en una visión orgánica del cerebro?

El caso de Phineas Gage (1848), un norteamericano que sufrió un accidente cuando trabajaba detonando la dinamita para poner la línea del ferrocarril, sirvió para generar interrogantes acerca del ser y función del cerebro. Cuando puso la carga, esta se detonó.

---

<sup>533</sup> Idem, *El error de Descartes*, 13.

<sup>534</sup> Shults, “Trinitarian faith seeking transformative understanding”, 494.

<sup>535</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 13.

<sup>536</sup> *Ibíd.* Para una relación entre homeóstasis y emociones, Idem, *En busca de Espinoza*, 41.

<sup>537</sup> Idem, *el error de Descartes*, 13-14. Para un estudio de la función del hipotálamo, la amígdala y el rinencéfalo, asociado a la emoción, revisar: Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 189-193.

<sup>538</sup> “La esencia de las emociones, según lo creo, es la colección de cambios de estado corporal que las células de los terminales nerviosos inducen en numerosos órganos, bajo el control de un sistema cerebral especializado que responde al contenido de los pensamientos relativos a una entidad o acontecimiento específico [...] La emoción es la combinación de un proceso de valoración mental, simple o complejo, con respuestas a ese proceso que emanan de las representaciones disposicionales, dirigidas, principalmente hacia el cuerpo propiamente tal, con el resultado de un estado emocional corporal, y orientadas también hacia el cerebro mismo con el resultado de cambios mentales adicionales”, Damasio, *El error de Descartes*, 163-164.

La barra de hierro (seis kilogramos, y más de un metro de longitud), con que acuñaba la pólvora salió disparada y le atravesó por la parte superior del ojo, perforó el cráneo y dañó algunas zonas frontales de su cerebro<sup>539</sup>: “Las capas corticales, en las superficies ventrales e internas de ambos hemisferios, preservando los aspectos laterales, o externos, de las capas corticales prefrontales”<sup>540</sup>. El hecho de que no hubiera muerto, y que no hubiera perdido las capacidades del lenguaje y del raciocinio sorprendió. Pero a la vez fue motivo para comenzar a investigar el porqué de este fenómeno. El interés se hizo más agudo cuando dicho personaje perdió la habilidad para el trato social; se volvió soez, y no podía conservar sus empleos; era incapaz de acertar en sus decisiones<sup>541</sup>. Para los científicos de aquella época quedaba claro que la zona afectada no afectaba el funcionamiento del cerebro, y por ende no le prestaron suficiente atención y buscaban otras maneras de explicar los cambios en la personalidad de Ph. Gage. “Los debates científicos [...] se concentraron en buscar la localización de los centros cerebrales responsables de la motricidad y el lenguaje [...] Jamás conectó la indocilidad del sujeto con la lesión en el lóbulo frontal”<sup>542</sup>. Esto se debe a que, por la influencia de la frenología, se consideraba que el cerebro funcionaba por centros especializados en cada actividad humana. Por esta razón, la perforación en la parte corteza cerebral del lóbulo frontal no tuvo importancia, puesto que aún no se había descubierto la función de la corteza<sup>543</sup>.

Sin embargo, ya a finales del siglo XX e inicios del XXI, la revisión de este caso y de otros cercanos a este (personas que han perdido la capacidad de tomar decisiones, o personas con anosognosia: Que tienen una lesión en hemisferio derecho y quedan imposibilitadas para reconocer que tienen una enfermedad), sirvieron para confirmar la hipótesis de que el cerebro no es un único órgano con diversas funciones, sino que se trata de una reunión de varios órganos compuesto por sistemas de redes neuronales, a su vez compuestos de subsistemas, donde es fundamental la función de la corteza cerebral<sup>544</sup>. De esta manera, la definición que se sigue aquí es,

el cerebro es un supersistema de sistemas. Cada sistema está formado por una intrincada interconexión de pequeñas —si bien macroscópicas— regiones corticales y núcleos

---

<sup>539</sup> Para el caso de Phineas Gage, *Ibíd.*, 23-54.

<sup>540</sup> *Ibíd.*, 53.

<sup>541</sup> *Ibíd.* 27-29.

<sup>542</sup> *Ibíd.*, 32.

<sup>543</sup> *Ibíd.*, 36.

<sup>544</sup> *Ibíd.*, 51. Para el caso de anosognosia (p. 82-83).

subcorticales, hechos a su vez de circuitos locales microscópicos conformados por neuronas que se conectan entre sí mediante sinapsis<sup>545</sup>.

Así, se tiene que el cerebro no es un órgano, sino una red neuronal funcionando bajo conjuntos de neuronas (que conforman sistemas y subsistemas). A diferencia de la frenología, esta visión indica que no solo es importante la unidad de operación neuronal, sino la red misma de sistemas, y el lugar que cada unidad ocupa en dicha red. Esto indica que cada unidad que conforma la red es especializada y funciona en cuanto se ubica en una interconexión, y no en otra: “Lo que determina la contribución de una determinada unidad a la operatividad del sistema al cual pertenece no es solo su estructura peculiar, sino su lugar en el conjunto”<sup>546</sup>. En este sentido, “la mente resulta de la actividad discreta de cada uno de los distintos componentes y de la operación concertada de los múltiples conjuntos que conforman”<sup>547</sup>. Mente y cerebro, cerebro y cuerpo, son el organismo. Pero se trata de una organicidad arrojada siempre a la posibilidad de la transformación mediante la experiencia que la conectividad de las redes hace posible. En ello juega un papel central, la creatividad y la cultura como fenómeno de la carne: “Empiece en la piel o en una imagen mental, sucede en la carne”<sup>548</sup>, y la transforma. La experiencia puede refigurar al ser humano por la transformación de la inteligencia.

Cabe aclarar que, aunque el cerebro es un «supersistema», esto solo indica su organización en redes funcionales; pero no sugiere que todos los cerebros humanos tengan redes de igual manera. “Si bien la neuroanatomía preserva celosamente la relación topológica entre componentes, existen diversos grados de variación topográfica que hacen que nuestros cerebros sean más distintos entre sí que los automóviles de una misma marca”<sup>549</sup>.

El cerebro, como componente del sistema nervioso central, se constituye a partir de las conexiones de que se extienden por el cuerpo (sistema nervioso central y periférico), por ello, aunque cerrado en sí mismo, siempre puede transducir la información exterior en

---

<sup>545</sup> *Ibíd.*, 51.

<sup>546</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>547</sup> *Ibíd.*

<sup>548</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>549</sup> *Ibíd.*



reorganización de las redes<sup>550</sup>. Lo que esto podría significar es que, aunque la evolución genética cumple un papel central en el sustrato cerebral, llega un momento en que el logro estructural del organismo supera la información genética. “El genoma ayuda a establecer un ordenamiento más bien global, no detallado, de los sistemas y circuitos”<sup>551</sup>.

Lo que desde el punto de vista de la neurofisiología evolutiva se dijo acerca de la función de las entradas sensoriales respecto del sistema nervioso central como sistema cerrado (“la entrada sensorial desempeñaría un papel más importante en la especificación de estados intrínsecos (contexto) de actividad cognoscitiva”<sup>552</sup>), se puede concretar en este punto: Que dicha «especificación de estados intrínsecos» se refiere a la capacidad que tiene la experiencia de actuar sobre los detalles del conectoma<sup>553</sup>. Por ello decir redes neuronales, es evocar la transformación de la disposición del organismo. Una constante transformación. “Hasta donde sabemos, entonces, numerosas estructuras específicas están determinadas por los genes, en tanto que otro número importante puede estar determinado solo por la actividad del organismo mismo mientras crece y continuamente se modifica”<sup>554</sup>.

Hay una labor de transformación entre súpersistema y subsistemas. Los niveles que van desde unidades hasta subsistemas, sistemas y el supersistema, comienzan en la neurona, pasan a los circuitos locales, de allí a los núcleos subcorticales, luego conforman las regiones corticales, allí el sistema funcional y luego el sistema de sistemas. Los sistemas son macroscópicos; los circuitos, microscópicos<sup>555</sup>:

La labor de las neuronas depende de la vecindad del conjunto neuronal a que pertenecen; segundo, el trabajo de los sistemas depende de la forma como los conjuntos influyen en otros conjuntos con una arquitectura de series interconectadas; tercero, lo que cada serie contribuye a la función del sistema al que pertenece depende de la localización del sistema [...] La especialización cerebral [...] resulta del lugar ocupado por las

---

<sup>550</sup> *Ibíd.*

<sup>551</sup> *Ibíd.*, 132.

<sup>552</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 10. Para establecer los límites del aprendizaje y la transformación de la circuitería: *Ibíd.*, 224-233.

<sup>553</sup> Conectoma es un término de Sebastian Seung, que puede resumir esta capacidad de las redes neurales de transformarse e identificar al ser humano: “Cómo se conectan las neuronas”, *Redes para la ciencia*, emisión 160 (16/06/2013)-temporada 17.

<sup>554</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 131. Sobre la relación genes-sinapsis (130-131).

<sup>555</sup> *Ibíd.*, 51-53. Para la definición de neurona (p. 49-50).

colecciones de neuronas escasamente conectadas entre sí dentro de un sistema a gran escala<sup>556</sup>.

Ahora bien, en este horizonte orgánico, ¿cómo ubicar la acción corpóreo-cerebral llamada emoción? “Las emociones son programas complejos de acciones, en amplia medida automáticos, confeccionados por la evolución. Las acciones se complementan con un programa cognitivo que incluye ciertas ideas y modos de cognición [...] Pero se llevan a cabo en nuestros cuerpos”<sup>557</sup>. Lo que indica que explicar las emociones requiere asociarlas sí, con la razón, pero también, con los estados del cuerpo y sus respuestas (decisión). “Un «estado» corporal se parece a la luminosidad, sombra, movimientos y sonidos de los objetos en el espacio”<sup>558</sup>. Explicar la disposición del cuerpo, las emociones, el cerebro y la mente, exige no perder de vista la perspectiva unitaria del organismo.

En los casos de personas que tienen afectadas las redes especializadas en las emociones, se puede dar el caso de insensibilidad frente al dolor del prójimo, lo que redundaría en una acción irracional. No solamente está en posibilidad de hacer daño y no sentir remordimiento, sino también de elaborar una racionalidad fría desprovista de emocionalidad<sup>559</sup>. Las parejas: Razonamiento y toma de decisiones; emociones y sentimientos, están asociadas con la corteza prefrontal (sector ventromedial). Estas parejas también se relacionan con la memoria y la atención, en los sectores dorsales y laterales. De tal manera que, un daño en la zona ventromedial afectaría el razonamiento, emociones y toma de decisiones, y esto redundaría en problemas personales y sociales; y cuando se desplaza hacia zonas laterales, afecta la atención y memoria<sup>560</sup>.

Esto indica que el razonamiento y la emoción, no solo están vinculados en un conjunto de redes, sino también que son actividades que hacen presente el estado corporal. Podrían definirse como actividades del organismo. Este punto es central ya que indica que la emoción no es un elemento extraño a la vida y dinamismo del organismo, y que guarda relación con la actividad mental (siendo la emoción el sustrato de la actividad

---

<sup>556</sup> *Ibíd.*

<sup>557</sup> *Idem, Y el cerebro creó al hombre, 175.*

<sup>558</sup> *Idem, El error de Descartes, 15.*

<sup>559</sup> *Ibíd., 74.*

<sup>560</sup> *Ibíd., 82.*

mental). De hecho, la emoción es sinónimo de estado corporal; produce el sentimiento (que es una visión sobre el estado corporal); que a su vez genera imágenes mentales. Se trata de una unidad orgánica<sup>561</sup>. El lugar de cruce entre la razón y la emoción es en las capas corticales prefrontal ventromedial; y también en la amígdala (sistema límbico)<sup>562</sup>. Pero el estudio de la anosognosia, el daño en el hemisferio derecho (somatosensorio), que paraliza zonas izquierdas del cuerpo, muestra que la persona enferma no puede mostrar emotividad frente a la parálisis izquierda generada por el daño en la zona derecha de su cerebro; es más no puede reconocer la parálisis. Lo que indica que está afectada la imagen corporal y esta tiene relación con la emotividad<sup>563</sup>. De esta forma ya se tiene un cuadro sobre las zonas cerebrales involucradas en la generación de la emoción y su relación con los sentimientos, las imágenes mentales y decisiones.

Las zonas que comprometen el razonamiento, la emoción, sentimientos, decisión y corporeidad, son: La corteza frontal, la región ventromedial, los dorsos laterales de la corteza frontal, el somato sensorio derecho y la amígdala<sup>564</sup>. Por lo tanto, estas facultades humanas deben asumirse en una unidad orgánica, y no por separado. “Parece haber una colección de sistemas del cerebro humano que están dedicados específicamente al proceso del pensamiento [...] Ese mismo conjunto de sistemas también está involucrado en la emoción y el sentimiento, y [...] procesamiento de las señales corporales”<sup>565</sup>. La organicidad es complejidad que se ha generado por un proceso<sup>566</sup>.

Evolución y experiencia no se oponen. Son recíprocas. Desde los organismos más simples, hasta los dotados de cerebro y mente, la evolución ha logrado tratar la

---

<sup>561</sup> *Ibíd.*, 93.

<sup>562</sup> *Ibíd.*, 91.

<sup>563</sup> *Ibíd.*, 85-87.

<sup>564</sup> *Ibíd.*, 92-93.

<sup>565</sup> *Ibíd.*, 92.

<sup>566</sup> “A medida que los organismos adquirieron mayor complejidad, las acciones «cerebro-motivadas» requirieron un proceso más mediatizado. Otras neuronas se interpolaron entre la neurona estimulante y la reactiva y de este modo se establecieron diversos circuitos paralelos, lo que no quiere decir que los organismos provistos de cerebros más complicados tuvieran por necesidad una mente. Los cerebros pueden tener muchos pasos intermedios en los circuitos interpolados entre el estímulo y la respuesta, y no por ello tienen mente; a menos que cumplan una condición esencial: la capacidad de desplegar imágenes internamente y de ordenarlas en un proceso llamado pensamiento. (Las imágenes no solo son visuales; hay también imágenes auditivas, olfativas y muchas otras). *Ibíd.*, 110. Con esto se distingue entre sistema nervioso, mente e inteligencia. “Algunos organismos tienen cognición y comportamiento. Otros tienen acciones inteligentes, pero no mente. Ningún organismo parece tener mente, pero no acción”, *Ibíd.*

información del medio vital, codificarla y transmitirla. En el caso del cerebro, este se informa del cuerpo, mediante las emociones. Por esta razón, emoción es la manera de llamar la disposición corporal (externa e interna), pero que, en la complejidad funcional de las redes del cerebro, se hace sentimiento o reflejo sobre el cuerpo; a su vez se constituye como imagen mental de dicho proceso. Lo que hace que emoción-sentimiento-imagen mental, sea la reunión de la información traída al cuerpo desde el medio ambiente y sea devuelta a dicho medio como acción. “Las señales se mueven corriente abajo y corriente arriba. En vez de una corriente hacia adelante, uno encuentra bucles de proyecciones hacia adelante y hacia atrás, que pueden crear una recurrencia perpetua”<sup>567</sup>. En este sentido, cuando se dice organismo vivo llamado humano, se tiene una palabra para expresar la integración del entorno con el estado corporal y la creación del pensamiento. Pero dado que esta integración no sigue solo el conducto de entrada porque en el cerebro se procesa la acción como respuesta, decir organismo vivo es evocar una «recurrencia no terminal», es decir, una continua transformación<sup>568</sup>. El organismo vivo llamado humano es el lugar de la integración de la experiencia y por ende del tránsito.

Es de tránsito en cuanto que se encuentra siempre incorporando información y dejándose transformar en sus conexiones por la experiencia; y, es de integración porque convierte la información-sígnal en redes que posibilitan la memoria. En ello opera todo el organismo. Aunque las capas corticales están involucradas en la conservación del conocimiento (adquirido y evolutivo), se trata de la disposición de todo el organismo ya en ello se está jugando la supervivencia. La necesidad de conservar el equilibrio de la vida permite que el organismo guarde registros sobre el mundo (visiones sobre el mundo), y sobre el estado corporal (imágenes mentales).

Cuando se asume la perspectiva del organismo es a fin de proponer que, si bien es cierto, las capas corticales del cerebro concentran la facultad de almacenar información;

---

<sup>567</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>568</sup> *Ibíd.*, 112-114. Este esquema que indica que, desde el punto de vista evolutivo, hay relación entre sensibilidad, imágenes percibidas y formadas, y acciones, fue reflexionado, en los años 40's, por H. Bergson. Para él, el cuerpo humano funciona seleccionando las imágenes percibidas y disponiendo al ser humano para la acción: la «imagen del cuerpo» permite que dos sistemas distintos, la manifestación del mundo y la percepción, se entretejan. Podría ponerse este modelo basado en estudios evolutivos, como precedente teórico de estas visiones neurocientíficas, Bergson, *Matière et mémoire*, 20 y 40-47.

también, toda la estructura orgánica lo hace, es decir, también esta capacidad está desplegada por el sistema nervioso. Las neuronas son especializadas y pareciera que solo en algunas regiones se da la posibilidad del almacenamiento; pero, desde el punto de vista evolutivo, se puede decir que esta especialización consiste en un lograr mecanismos que permitan conservar las ganancias logradas a través del tiempo y hacer mejoras con vistas al equilibrio de la vida y a su regulación (disposiciones pre-establecidas o innatas que se han incorporado al genoma por selección natural y con vistas a conservar la vida)<sup>569</sup>. En todo el organismo hay entonces la capacidad que se conoce como memoria.

De esta forma, el organismo es capaz de contener información ya sea por vía genética-evolutiva o bien, por vía de la experiencia. En ambas situaciones es llamativo que esta organicidad sea susceptible de producir disposiciones corporales (con ello emociones y sentimientos), y la emergencia de imágenes mentales y respuestas. No siempre las imágenes mentales son fruto de la experiencia sobre el mundo; también pueden ser el resultado de la permanencia del organismo con toda su historia evolutiva (lo que significaría que la información del genoma también puede derivar en una impresión sobre el organismo vivo, como forma de conservación de la vida ante una situación corporal de riesgo). En ambos casos se trata de un movimiento homeostático<sup>570</sup>.

La imagen mental reúne la disposición corporal (con relación al mundo y al estado del cuerpo), y también tiene la función de emitir señales como respuestas que accionan en el cuerpo mismo y en el mundo. Pero cuando se dice imagen mental, no se supone un único lugar cerebral para ellas; ellas están distribuidas por toda la corteza cerebral, es

---

<sup>569</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 131 (pie de pág.).

<sup>570</sup> *Ibíd.*, 103-132: Para relaciones del genoma con la experiencia (p. 131); para los mecanismos homeostáticos (p. 132). En la perspectiva orgánica, hay convergencia de regulación biológica, de la memoria de estados corporales y la capacidad de planificar acciones futuras, y ello se da en las capas corticales primarias motoras y sensoriales; pero también en sectores intersticiales. Reúnen la actividad orgánica que de suyo consiste en actividades dispersas, y la integran en el fenómeno llamado mente (p. 114-115). Lo importante de traer esto a colación es que la integración se da a partir de la emergencia de representaciones e imágenes. Antes de tomar una decisión voluntaria, la imagen ha sido mediadora; pero la imagen no es un ente distinto del estado corporal ya que la imagen emerge de la emoción. Por esta razón es que, la imagen parece realizar el encuentro entre diversas dimensiones. Con esto no solamente se hace mención de procesos biológicos, sino también de la experiencia del tiempo como una realidad integrada a la imagen: *Ibíd.*, 103-104.

decir, están presentes difuminadas en el cableado neuronal. Una imagen no es la activación de una sola unidad, sino la activación de la red neuronal<sup>571</sup>.

Así pues, decir organismo es evocar la capacidad de dotar de sentido a funciones que parecieran están dispersas: Conocimiento del mundo, conocimiento del organismo, atención y memoria. El sentido es dado en la imagen como realización de cuanto converge en la organicidad. Para la acción en el mundo (y su antecedente visión del mundo), para la decisión, para la memoria, se requiere aquello que la imagen realiza. Curiosamente esta realización consiste en hacer del organismo un mundo de posibilidades. La imagen vincula porque ella se constituye a partir del tiempo: La predicción en función de la supervivencia y el bienestar. En el momento en que se recibe un flujo de estímulos (auditivos, olfativos, visuales, y demás), el cerebro no procesa de modo simultáneo sino a intervalos. Pero el resultado final es la integración en representaciones e imágenes. Para lograr esto, ha sido necesario involucrar el tiempo como proceso durativo que hace posible la experiencia de integración orgánica<sup>572</sup>.

La amenaza que recibe el cerebro es que en él se dan procesos separados regidos por los distintos sistemas. El gran riesgo es una falta de sincronía en la formación de la representación, o una desintegración del organismo al no convocar todos los elementos activos para la imagen. Pero este riesgo es superado por la incorporación del tiempo en la imagen. Así pues, en la imagen mental hay convergencia de los procesos orgánicos

---

<sup>571</sup> “Como el conocimiento solo se puede recuperar de modo distribuido, y parcelado a partir de localizadores situados en muchos sistemas paralelos, la operación de las estrategias del razonamiento requiere que miles de hechos se representen activamente en un amplio despliegue paralelo durante un lapso considerable (de varios segundos por lo menos). En otras palabras, las imágenes con las cuales razonamos (imágenes de objetos específicos, actos y esquemas relacionales; de palabras que ayudan a traducir estos últimos en lenguaje) no solo deben estar «en foco» —lo que logra la atención—, sino que permanecer «activas en la mente», lo que consigue la memoria operativa”, *Ibíd.*, 104.

<sup>572</sup> *Ibíd.*, 115. La noción de memoria reúne tres tipos de representaciones: imágenes evocativas (pasado), imágenes de permanencia (perceptuales), e imágenes prospectivas (planes de acción). “Estas diversas imágenes [...] son construcciones del cerebro de nuestro organismo [...] todo lo que podemos saber con certeza es que son reales para nosotros mismos, y que otros se fabrican imágenes comparables” (*Ibíd.*, 118). Es decir, el acto donde el tiempo permite la convergencia de diversas actividades, se manifiesta como experiencia propia referida a la posibilidad de la experiencia ajena. “Compartimos con los otros humanos —e incluso con algunos animales— ese concepto basado en imágenes del mundo [...] Si nuestros organismos estuvieran diseñados de otra manera, las construcciones que hacemos del mundo que nos rodea serían diferentes”, (*Ibíd.*).

gracias al factor tiempo que logra la experiencia de integración; y esta imagen en tanto tiempo, se da a la memoria y a la atención<sup>573</sup>.

La imagen sorprende porque en ella hay integración del mundo y del organismo en interacción. Se logra gracias a la vinculación del tiempo. Pero además vincula la experiencia como un asunto propio. Todo este proceso se lleva a cabo en la corteza sensorial primaria interconectada en una red compleja que convoca “numerosas regiones de la corteza cerebral y de los núcleos neuronales bajo ésta, en el tallo cerebral, ganglios basales y otras zonas”<sup>574</sup>. Aunque para lograr todo lo descrito acerca de la imagen, ella se extiende en procesos por diversos lugares cerebrales, su realización acontece en *las capas corticales sensoriales primarias*<sup>575</sup>.

Ahora bien, “las imágenes no se almacenan como facsímiles de cosas, acontecimientos, palabras o frases. El cerebro no archiva fotografías Polaroid de gentes, objetos, paisajes [...] sino más bien una *interpretación*, una *versión* nueva, reconstruida”<sup>576</sup>. Al decir imágenes, entonces se evoca es la manera en que aparece integrada; pero en cuanto a los procesos cerebrales, se trata de unas “construcciones puntuales, intentos de replicar patrones algunas vez experimentados”<sup>577</sup>. En el caso de las imágenes evocadas, ellas “surgen de la activación transitoria y sincrónica de patrones neurales de descarga, principalmente en las mismas capas sensoriales primarias donde ocurrieron en su momento los patrones de activación correspondientes a las representaciones perceptuales”<sup>578</sup>.

---

<sup>573</sup> “El problema fundamental que crea la vinculación temporal se relaciona con la necesidad de mantener una actividad focalizada en diferentes sitios durante el tiempo necesario para construir combinaciones significativas y para efectuar razonamiento y adoptar decisiones [...] El conocimiento fáctico que se requiere para razonar y tomar decisiones llega a la mente con la forma de imágenes”, *Ibíd.*, 116-117.

<sup>574</sup> *Ibíd.*, 119.

<sup>575</sup> *Ibíd.*

<sup>576</sup> *Ibíd.*, 121.

<sup>577</sup> *Ibíd.*, 122.

<sup>578</sup> *Ibíd.* ¿Cómo se compone una imagen mental? Para ahondar en ello, cabe traer a colación el concepto de «representación disposicional». Para profundizar acerca del sustrato en el cual consisten las disposiciones, y cómo de ellas se constituyen los mapas neuronales: Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, 210-212. Es “una potencia latente de encendido que se activa cuando las neuronas descargan, conforme a un patrón determinado, con un ritmo, duración y secuencia precisos y un objetivo específico que resulta ser otro conjunto de neuronas” (Idem, *El error de Descartes*, 125. Se trata de un mecanismo de activación del conocimiento innato y de las experiencias guardadas como redes neuronales en la corteza. “No almacenan un cuadro propiamente tal en su pequeña comunidad de sinapsis, sino los medios para reconstruir «un cuadro»” (*Ibíd.*, 123). Lo que realizan es un accionar de patrones neurales, “lo que hacen, literalmente, es accionar otros patrones neurales, generar actividad neuronal en otros lugares del

La razón por la cual se le ha concedido importancia a la imagen es por su situación especial como integradora del mundo y de la experiencia orgánica. Ella ocupa un lugar importante en las respuestas que la vida da al modo de autoregularse y de mantenerse en equilibrio. Emociones, sentimientos e imágenes son modos de supervivencia y bienestar. Además, son la base de la inteligencia humana. Otorgan sentido a la emergencia de la mente. La centralidad en este enfoque no es la mente como tal, sino la manera en la que la imagen mental la propicia y, sobre todo, la asegura como fenómeno biológico. Así pues, todo cuanto acontece en esta organicidad se hace relevante. Pero de entre tantas cosas, vale la pena ahondar en la transversalidad del tiempo, estrictamente, cómo la imagen es posibilidad de realización de cuanto en ella se predice como medio evolutivo.

#### *4.2.3 El organismo vivo humano como anticipación*

Mi posición, entonces, es que un organismo provisto de mente forma representaciones neurales que pueden transformarse en imágenes, manipularse en un proceso llamado pensamiento y finalmente influir en la conducta ayudando a predecir el futuro, a trazar planes conforme a esa previsión y a elegir la acción siguiente. Aquí está el quid de la neurobiología, tal como yo la imagino: el proceso por el cual representaciones neurales - consistentes en modificaciones biológicas derivadas del aprendizaje en un circuito neuronal- se transforman en imágenes en nuestra mente; el proceso que permite los cambios micro estructurales invisibles en los circuitos neuronales [...] se conviertan en una representación neural que a su vez se trasmite en una imagen que cada uno experimenta como propia<sup>579</sup>.

Los organismos provistos de mente, como el ser humano, experimentan la vulnerabilidad en cada tensión referida al tiempo. Los seres móviles se arriesgan a transformarse, pero lo hacen como una incitación del futuro que les llega como anticipación. Anticipación es un fenómeno que en los seres humanos está asociado a la vida-conciencia. Sin embargo, “la capacidad del cerebro de predecir no se genera solo al nivel consciente, ya que evolutivamente la predicción es una función mucho más

---

cerebro, en circuitos que forman parte del mismo sistema y con los que hay abundante interconexión neuronal” (Ibíd). “Para que le semblante de tía Margarita aparezca en las pantallas de tu mente, deben retrocenderse —de manera más o menos sincrónica— diferentes representaciones disposicionales situadas en varias capas corticales visuales y de asociación superior”, Ibíd., 123-124.

<sup>579</sup> Ibíd., 110.



antigua que la conciencia”<sup>580</sup>. Lo que indica que aquello que sucede en el ámbito de las conexiones de neuronas motoras con los músculos, es aquello que, en línea evolutiva, se internalizó en la emergencia de la mente<sup>581</sup>.

La anticipación está ligada a la supervivencia y al bienestar. Esta actividad sucede en el cerebro. “El sistema nervioso anticipa mediante una rápida comparación entre las propiedades del mundo externo transmitidas por los sentidos y su representación interna sensomotora”<sup>582</sup>. Lo que significa que sucede entre la recepción de la información sensorial y la imagen formada<sup>583</sup>.

Hay un doble movimiento del tiempo: El cerebro no procesa de manera continua, sino en una discontinuidad, debido a la diversidad de sus procesos. Sin embargo, la imagen que genera como respuesta sí debe estar en continuidad con la realidad a la que responde. Se puede decir que padece un tiempo discontinuo, pero responde en sincronía con el entorno. Además del tiempo, la predicción también organiza el movimiento. Así como la neurona motora inerva varias fibras musculares con el propósito de mover el brazo hacia una meta, así la predicción incluye la función vectorial o direccional<sup>584</sup>.

El que una neurona motora se inerve con varias fibras musculares, y que en un movimiento se accionen varias zonas integradas, significa que se amplía la gama de posibles vectores. ¿Cómo responde el cerebro sin colapsar a esta multiplicidad de direcciones? Este es el núcleo de la predicción. En el caso de que el cerebro respondiera

---

<sup>580</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 26. “La anticipación amplifica notablemente el éxito de los sistemas móviles”, *Ibid.*, 27.

<sup>581</sup> Desde el punto de vista evolutivo, el cerebro, y sus funciones, son una estrategia para lograr la supervivencia y el bienestar. El estudio acerca de la necesidad que tuvieron los organismos móviles de desarrollar un sistema que integrara esta movilidad no puede desentenderse de la necesidad de predecir; hacer un plan guiado que permita la conservación de la vida. Cerebro y sus realidades (emociones, sentimientos e imágenes), son el recurso o estrategia de la evolución para asegurar la continuidad, *Ibid.*, 25. Pero en el caso del ser humano, la fuerza evolutiva que tiende a la supervivencia, se da la oportunidad de crear una nueva forma de ser, un “efecto reversible” sobre la evolución y la selección natural. Este “efecto reversible”, constituye su *éthos* como un ser fuerte para proteger al más débil: Tort, “Ce qui a changé (dans) les études darwiniennes”, 8-12. Un estudio que permite concebir la mente dentro del cosmos y la evolución, donde anticipación y memoria realizan la función de hilar la pluralidad de acontecimientos, y abrir el universo al ser humano, en: Haught, *The cosmic adventure. Science, Religion & the Quest for Purpose*, 30-47.

<sup>582</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 28.

<sup>583</sup> *Ibid.*, 27-28.

<sup>584</sup> *Ibid.*, 29-31.

a cada posibilidad de contracción muscular, implicaría un desgaste energético. Además, no habría tantas neuronas motoras cuantas fibras musculares. La solución a este conflicto es actuar en el tiempo<sup>585</sup>.

Esto implica que las respuestas no podrían darse de súbito (a no ser que se cometiera un error de cálculo; pero incluso ahí el cerebro tiende a economizar), porque colapsaría el sistema. Para proceder mejor, crea una imagen en la cual se incorpora la noción de futuro. Calcula la duración y el respectivo proceso a seguir. Así organiza los movimientos<sup>586</sup>. “El control no tiene que ser continuo y ocurrirá a intervalos discretos de tiempo”<sup>587</sup>. Como si titubeara a la hora de responder. Es decir, no sigue una secuencia, sino que dilata sus acciones en puntos intermitentes referidos al futuro previsto. En este accionar, su lugar de partida es siempre el acontecimiento generado en la imagen formada<sup>588</sup>.

Esta misma dinámica está interiorizada en la generación de las operaciones mentales. Incorpora el concepto de ahorro de energía (en el cerebro como asociación); la organización del movimiento de respuestas mediante el manejo del tiempo (en el cerebro la recurrencia a la memoria que se integra desde la visión del futuro); y transforma el entorno realizando aquello que desde la imagen interna se anuncia como acción (en el cerebro, creando la realidad que anticipa)<sup>589</sup>.

La anticipación consiste en generar una recurrencia hacia el porvenir; pero también, en incorporar una predicción en mutua correspondencia con las imágenes. El propósito de ello es la regulación y conservación de la vida. Aún más, el que todos estos dinamismos sean del organismo, celebra el acontecimiento fundante: Que la imagen que es carnal tiene la posibilidad de realizar cuanto en ella es dado por anticipación. Este realizar es el hacer plena la vida en el organismo viviente.

---

<sup>585</sup> *Ibíd.*, 31-33.

<sup>586</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>587</sup> *Ibíd.*

<sup>588</sup> *Ibíd.*, 35. 45.

<sup>589</sup> *Ibíd.*, 49-59. Para la interiorización de la movilidad en la conciencia, *Ibíd.*, 58.

Resumen: El enfoque elegido de neurociencia permitió interpretar la situación de organismo vivo humano con relación a su ser un proyecto. Se rescatan los siguientes puntos como riquezas al asunto de la carne: a) El organismo vivo humano se experimenta a sí mismo como unidad de ser; pero esta unidad no es sinónimo de reducción de una dimensión a la otra, sino de pertenencia de sí. En el vivir hay unidad; en el saber hay articulación; b) la mirada evolutiva permite plantear la diferencia entre el estado biológico (neurotransmisor) y el contenido de una emoción o de una imagen, y establecer una relación concomitante entre ambas situaciones; c) el *éthos* humano y la inteligencia son susceptibles de modificación mediante la experiencia. La base de la experiencia es la entrada sensorial; d) en la visión evolutiva del sistema nervioso central, el ser humano asiste al tránsito del movimiento a la experiencia. Evocar experiencia es a la vez traer un darse de algo en ella y lo dado; e) el organismo vivo se constituye también desde el sentido. Así inaugura una nueva realidad y la puede realizar; f) hablar de organismo y de homeóstasis es evocar la capacidad que tiene la vida de crear sistemas y construir la realidad para poder conservarse; g) decir organismo es dotar de sentido a operaciones que parecen estar dispersas, pero dada la organicidad son aprehendidas como experiencia de unidad de un ser concreto; h) los patrones de actividad para refigurar la posición del organismo, son las emociones, los sentimientos, las imágenes y decisiones. Estas operan en un bucle creciente, pero no terminal. Es decir, mantienen al organismo vivo llamado humano en una constante transformación, por la modificación de dichos patrones de actividad. Lo que se pone de manifiesto con las emociones, sentimientos, imágenes y decisiones, es que el organismo vivo humano es un proyecto que se compone a partir de las impresiones registradas en su red neuronal y la vivencia de una transformación de sí y del entorno, debido a la experiencia; y, por último, i) la emergencia del sistema nervioso se debe a la necesidad de predecir y anticipar el futuro. Con ello lograr el bienestar y la supervivencia. Pero cuando se trata del ser humano, se inauguran, a partir de esta apertura en que consiste la anticipación, nuevas maneras de ser y todas ellas de significado y sentido para la realización humana. Quizás una de ellas sea la posibilidad que se abre de hacer de Dios una experiencia, y de que la carne pueda situarse como fontalidad de aquella experiencia (esto último será continuado en los capítulos que siguen).

En los nueve puntos del resumen anterior ya puede notarse el camino que se abre a una posible articulación entre visión neurocientífica y testimonio teológico de la carne. Es camino, porque no se trata de hacer una yuxtaposición directa del lenguaje neurocientífico al de la teología; camino indica una elaboración reflexiva y hermenéutica que ayude al tránsito de los discursos. ¿Cómo pasar del lenguaje neurocientífico al de la teología? Por la mediación filosófica e interpretativa. Lo que el resumen recogió fue la apertura de este camino. Por ejemplo: a) El organismo vivo humano puede experimentarse como ser. Aquí da el paso de organicidad (lenguaje biológico), a poder experimentarse a sí mismo como ser (lenguaje filosófico); b) la relación entre base biológica y el *éthos* (modo de ser), es experimentada en la praxis del vivir en una acción conjunta y simultánea, como concomitancia. En este punto, la mediación filosófica ha hecho un giro semántico: el paso del estado evolutivo de un organismo vivo como el humano, a la experiencia de unidad en el vivir; c) la inteligencia tiene una base biológica, pero no quiere decir que sea reducible a la biología, pues la inteligencia puede ser modificada por la experiencia; d) la evolución del sistema nervioso central consistió en la incorporación del movimiento; sin embargo, movimiento adquiere otras connotaciones, ya no es solamente locativo como en el caso de los organismos sésiles, sino también apela a la capacidad de refiguración de una vida, refiguración de la carne mediante la experiencia. La mediación filosófica indicaría aquí que el concepto experiencia se sitúa como central para hacer una transito semántico; e) y f) el organismo vivo puede experimentarse a sí mismo y su entorno como sentido. En este caso, el sentido se le presenta como posibilidad de dinamizar su ser proyecto. El sentido, no solo le ayuda a conservar la vida (proceso homeostático), sino también a perfilar su ser hacía el futuro; g) en el organismo, hay pluralidad de actividades; pero, en la praxis del vivir, el organismo vivo humano puede experimentarse como unidad y como ser alguien concreto. La experiencia de ser alguien concreto es oportuna pues le otorga rostro a la vivencia de cada organismo. Aquí son importantes los términos: ser alguien concreto y vivencia; h) los patrones de actividad (emociones, sentimientos, imágenes mentales y decisiones), hablan de la capacidad del organismo vivo humano de transformación. El emocionar permite que sea un ser abierto al mundo de su propio estado corporal y también al mundo como medio ambiente con el cual interactúa (así, emociones no se refiere a una realidad solipsista, sino abierta). La emoción también permite que el humano experimente la anticipación en su existencia; los sentimientos

expresan el vínculo entre reflexión y emoción; las imágenes mentales representan el estado corporal y del medio ambiente. En las imágenes, la anticipación se articula con la vivencia del tiempo y, por tanto, de la capacidad humana de ser proyecto; y, las decisiones, son el impulso o direccionalidad que requiere el organismo para perfilarse en la existencia, para definir su rostro concreto en el mundo. Aquí se hace relevante el ser proyecto; e i) la anticipación es posibilidad de creatividad en función de la supervivencia y del bienestar. La anticipación se sitúa como concepto fundamental para la comprensión de los dinamismos de la carne.

Para finalizar, cabe acotar algo más acerca de la riqueza entre la noción de carne como experiencia en la primera parte y la segunda: a) Para el A.T., la carne es asumida como unidad abierta, por lo cual, también es experiencia, relacionalidad y mundaneidad. En cambio, lo que la visión de la evolución aporta es que la carne es organicidad, es decir, una disposición emergente desde la materia (por epigénesis con el medio ambiente, y tensegridad o equilibrio de estructuras). Por tanto, el organismo viviente humano no es una realidad acabada, sino que se expresa como proyecto. Es una «sucesión de estados» que se refigura constantemente por la entrada sensorial. Esto significa que la vida logra una concomitancia con la información sensorial y su contenido: Entre base biológica y modos de ser (*éthos*); b) en el A.T., también hay términos para vida (*nepēš*), inteligencia y voluntad (*lēb*), y para el encuentro transformador (*rūah*). La visión evolutiva del sistema nervioso enriquece lo anterior mediante el recurso de la homeóstasis: El conjunto de las estructuras biológicas y vivencias humanas (culturales y de sentido), son el contenido de la homeóstasis o equilibrio de la vida. En la praxis del vivir, todo permanece en relacionalidad constituyendo un organismo capaz de conservar la vida. Así se comprende mejor la voluntad, la inteligencia y el impulso transformante. Sobre este último, cabría decir que se perfila que el posible encuentro epigenético con Dios (cuando Dios es experimentado por el organismo vivo humano como sentido de la vida, y como manera de interactuar con el medio vital del organismo), también es homeóstasis; c) En el N.T., la carne realiza cuanto se había anticipado en el A.T. Esto sucede porque un ser humano concreto asume el testimonio dado a su existencia como algo propio de su vivir. La visión neurocientífica aporta que el ser humano experimenta un darse de algo (mundo) o alguien (persona), al organismo viviente. Las emociones captan los estímulos y los transducen en señales con sentido. Por la imagen se lanza

todo el vivir a la consumación. Esta se lleva a cabo en el decidir. Así que el aporte de la visión científica es el translucir la manera por la cual se hace posible que el testimonio hable a la existencia.

Lo dicho en estos últimos párrafos de resumen valga como prolepsis de lo que se tratará en la siguiente parte: La integración y articulación del testimonio teológico de la carne con la visión neurocientífica.

## **TERCERA PARTE: INTEGRACIÓN Y ARTICULACIÓN DEL TESTIMONIO TEOLÓGICO DE LA CARNE CON LA VISIÓN DE LA NEUROCIENCIA (EVOLUTIVA). PENSAR LA ESPECIFICIDAD DE LA TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA DE LA CARNE**

Sumario: Luego del trato acerca del testimonio de la carne (capítulos 1 y 2), y de la explicitación de una visión neurocientífica y evolutiva (capítulo 3), se busca ahora: a) Hablar de integración de la carne o la manera en que la carne es principio de individuación del humano mediante la experiencia, y de articulación del saber o el tránsito de un lenguaje neurocientífico a uno teológico mediante el recurso al concepto de corte filosófico (capítulo 4). En este capítulo se le prestará más atención al tema de la articulación del saber; y, b) reflexionar las consecuencias que la integración y articulación entre teología y visión neurocientífica representan para la especificidad teológica: Racionalidad epistémica, método y objeto (capítulo 5).

Objetivos: Cada capítulo tiene una meta general. En el caso del capítulo cuarto, se busca pensar la integración y articulación entre testimonio teológico de la carne y visión neurocientífica. Es integración porque, como se verá, la carne es la situación hermenéutica por excelencia y la realidad humana queda expresada en ella, dentro de su praxis de vivir. En este sentido el saber busca integrarse en la vida. Integración de la carne viene a ser sinónimo de principio de individuación del ser humano, es decir, las vivencias y experiencias que se hacen constitutivas de la figuración de la carne (identidad o rostro concreto). Además, es articulación en cuanto que el saber (los dominios de realidad) no son esferas aisladas, sino que interactúan con la figuración de la carne. La manera de ingresar a este asunto será una constante reflexión por parte de quien realiza la presente investigación para transparentar los procesos acontecidos en ella: Lo acontecido es la manera en que se ha llevado a cabo la comprensión, la forma en que el saber se integra en el vivir, y el cómo se articula el saber. En cuanto al quinto capítulo, se pretende exponer las repercusiones que el encuentro entre testimonio teológico de la carne y visión neurocientífica, tiene sobre la formulación de la especificidad interna de la teología. La carne como fuente primera y constitutiva de la teología, enriquecida por la visión neurocientífica, deviene en una racionalidad

epistémica para la teología, afecta el método, también, lo que se ha llamado clásicamente como objeto, y, la relación con otras disciplinas.

A continuación, se seguirán refiriendo los elementos conceptuales que surgieron en el resumen del capítulo anterior, y que puede ser el camino de la mediación filosófica para el paso de una visión neurocientífica a la teología.



## **5 CAPÍTULO IV: TRANSPARENTAR LA RELACIÓN ENTRE EL TESTIMONIO TEOLÓGICO DE LA CARNE Y LA VISIÓN DE UNA NEUROCIENCIA EVOLUTIVA. INTEGRAR Y ARTICULAR**

Los pasos por seguir en este capítulo van de un trato general a uno particular. Son tres: a) La exposición de algunos modelos frecuentes en la relación ciencia y teología. Será importante establecer fronteras a fin de evidenciar la propuesta que se hará; b) se proponen tres ejemplos de problemas teológicos relativos a la neurociencia y cómo la presente investigación se separa de ellos. El propósito de este paso es delimitar el trato de la propuesta; y, c) se propondrá una ruta de integración y articulación. Este punto es central ya que recoge las dos partes primeras, y despeja la temática para abordar el capítulo final. Se prestará más atención al tema de articulación del saber pues es el que permite reflexionar el tránsito de neurociencia a teología.

### **5.1 Perfil para la determinación de una relación: Ciencia y teología**

El camino que se ha venido siguiendo, tuvo un presupuesto delineado desde el planteamiento de la hipótesis de trabajo en el momento de presentar el proyecto. Este fue: La previsión de que la carne en cuanto testimoniada en las Escrituras y en la Tradición (carne como fuente), al ser indagada en la misma dinámica de su darse (textualidad) como testimonio, permitía establecer el *cómo* ella es la fuente primera y constitutiva de la teología. Además, que esta comprensión podía ser enriquecida por la visión científica del mundo, a fin de que tal enriquecimiento permitiera repensar la especificidad de la teología. Por lo tanto, se anticipaba ya la posibilidad del encuentro entre testimonio teológico de la carne y visión científica de corte evolutivista. La precomprensión consistió en la noción de enriquecimiento de la comprensión de la carne. Así, de antemano se predecía que el encuentro ya tenía un matiz especial: A nivel hermenéutico (comprensión), es posible un encuentro enriquecedor de visiones del mundo. Por ello mismo, se asume que este mismo nivel es el que debe ser conservado a la hora de determinar la cualidad de su relación.

Así, en el momento de proceder con esta determinación, se tuvo como ápice para el juicio, la categoría de comprensión entendida en el contexto de la praxis del vivir del organismo vivo llamado humano (como quedó expuesto desde el preámbulo). Siguiendo

esto, fue posible discernir y tomar distancia de otros modos de concebir la relación de ciencia y teología. Luego de este distanciamiento, se procedió a proponer el modo que se pretendió seguir. Ello sin descuidar el criterio seleccionado.

### 5.1.1 Separarse del modelo de independencia<sup>590</sup>

Este modelo se ha centrado en el problema ciencia y religión, y de allí se deriva la interrelación ciencia-teología. Postula que entre ellas hay diferencia de terrenos, de lenguajes, de autonomías y métodos<sup>591</sup>. Por tanto, ni la religión debe meterse en los asuntos de las ciencias, ni la ciencia en los de la fe<sup>592</sup>. Por su parte, las ciencias naturales y la teología usarían dos formas discursivas de racionalidad distintas, porque el discurso seguiría dos referentes y dos métodos (K. Barth); y, dadas sus metodologías autónomas, su función sería la corrección mutua (Ratzinger y Moingt)<sup>593</sup>.

Elementos para la crítica a la mutua independencia: Se trata de una persona quien interrelaciona las visiones; las visiones son acerca del ser humano y de sus procesos; pero también, sobre el universo. Por tanto, el lenguaje humano no puede escindirse hasta el punto de no lograr ningún tipo de contacto en especialidades<sup>594</sup>. Ahora bien, aunque existen diferencias metodológicas y epistemológicas, ¿cabría decir que es tan acentuado el límite? Si se deshace el límite, ¿no se cae en una pérdida de especificidades?<sup>595</sup> Al respecto cabe recordar la importancia de que un ser humano como organismo en integración, busque acceder a sí mismo y al universo.

En cuanto al testimonio teológico de la carne y a la visión de una neurociencia evolutiva, cabe decir que, no habría una relación de interdependencia absoluta. Si se lee la carne a partir de la yuxtaposición de dos autonomías disciplinares (la teología y las ciencias naturales), y el planteamiento se queda en el paralelismo y la dicotomía, entonces, se establece una escisión en el vivir ya que el presupuesto sería que existen

---

<sup>590</sup> Este modelo es estudiado por Ian Barbour y retomado por, Polkinghorne, *Ciencia y teología. Una introducción*, 38; y, Jiménez, *The articulation between*, 21-26.

<sup>591</sup> Udías, *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, 23-24.

<sup>592</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>593</sup> Jiménez, *The articulation between*, 21-24. "For some theologians, science and theology work in different realms of reality. For some others, these two rationalities have a least very different but complementary methodologies (p. 21-22)

<sup>594</sup> Udías, *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, 27-28.

<sup>595</sup> Jiménez, *The articulation between*, 26.

distintas acciones intelectivas que no pueden concomitar en una misma carne integrada<sup>596</sup>. Teniendo en cuenta que la acción convergente la realiza un ser camino a la integración, “una total impermeabilidad de ambos enfoques no es posible, dentro de la unidad de la persona y su visión de sí misma y del universo que la rodea”<sup>597</sup>.

Desde el diseño metodológico de la presente investigación, la carne se concibió como el acto hermenéutico fundamental. La carne, en la perspectiva de la praxis del vivir, es posibilidad de integración de sí misma y de la articulación de las visiones del mundo. En el caso de la integración, se trata de una autocomprensión creciente en el ámbito de la sensibilidad y la experiencia; en el caso de la articulación, es el esfuerzo que busca reflexionar acerca de los conceptos, sistemas y visiones de mundo (integración de la carne y articulación del saber ocurren en la praxis del vivir; sin embargo, desde el punto de vista metodológico, son distinguibles).

Pero integración de la carne y articulación del saber, aunque metodológicamente distinguibles, no son dos realidades opuestas entre sí. Se podría entender su relación así: la integración es un movimiento más general pues versa sobre la sensibilidad misma y la experiencia, y la articulación del saber (conceptos y visiones de mundo), aunque específica en sí misma, pertenece al ámbito del vivir y por ello puede ser experimentada dentro del esfuerzo integrador de la carne. El organismo vivo humano experimenta el saber dentro de su contexto vital (no puede ser el saber algo ajeno a la carne ni al vivir). En seguida se proponen tres ejemplos para ilustrar lo anterior: a) El dato disciplinar de una biología, el enfoque reflexivo que se le da, y las creencias en tanto que son aspectos propios del modo de ser (*éthos*), hacen parte del tránsito del *dasein*, o de aquella transformación de la carne; b) en el caso de una hermenéutica general y una regional (bíblica), la asimilación de su mutua relacionalidad no puede perder de vista el lugar de la integración, es decir, los dinamismos de una carne capaz de darse como textualidad; y c) en cuanto al lenguaje y la creación de dominios de realidad, el organismo vivo humano proporciona distinciones (dominios), pero no separaciones, ya que todo su actuar es comprendido como una epigénesis; es decir, en su relacionalidad con su propia organicidad y con el medio vital.

---

<sup>596</sup> Para una crítica a la dicotomía disciplinar, y la importancia de la persona como lugar de integración, Udías, *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, 30.

<sup>597</sup> *Ibíd.*

En la indagación del testimonio teológico de la carne en el medio bíblico del A.T., y del N.T., la carne es asumida bajo la categoría de una alianza-relacionalidad, de Dios y el ser humano. Por ello, su existencia viene siendo dialogal. No es una absoluta escisión sino un camino hacia la integración del vivir y de la articulación del saber en el vivir. Esto de la integración fue quedando más esbozado cuando se concibió la carne en una dinámica de promesa-realización. En el prólogo del EvJn, se celebra la plenitud de una vida que condensa la divinidad, por la condescendencia o capacidad de dar vida a quien lo requiere (allí asumir el lugar de Dios y preexistir en Dios, serían simultáneos, siempre y cuando se entienda que la divinidad es kenótica); en el texto 1 de Corintios, esta plenitud tiene su propio lenguaje (sabiduría) que desvela al mundo, un lenguaje que sirve de cerco epistemológico al testimonio de la carne. Por estos motivos, seguir la pista de la carne exige hallarse en un traspasar el movimiento integrador en la carne<sup>598</sup>.

La idea de una antropología de la neurociencia que puede entrar en diálogo con una antropología bíblica es deudora de la reflexión Rombach-Ganoczy<sup>599</sup>. En el capítulo sobre la visión de una neurociencia evolutiva, se dejó ver la concretización de dicha idea; pero un poco más: No solo la importancia de una antropología que sea homologable con los procesos de la salvación, ni de una postura sintetizadora de todo el cosmos (T. de Chardin), sino una explicación neurocientífica que en su concepción monista no descuide el concepto de un organismo que se constituye como realizador de la unidad de los acontecimientos y de su sentido. Camino por el cual, la tesis sobre la carne como fuente de la teología logra una nueva densidad, al mostrar cómo es posible ello dentro de los dinamismos propios humano-evolutivos. Este ha sido el papel de la emergencia de la imagen mental como acontecer central que realiza, mediante la disposición del movimiento y del tiempo, aquello que en ella se anuncia. La imagen mental, como concomitancia en el organismo, no solo es la manifestación de una carne que permanece en transformación, sino también, el medio de la revelación de una posible Palabra de Dios que sucede como anticipación de la totalidad de una obra

---

<sup>598</sup> En esta línea de comprensión holística del ser humano y de sus realidades, se sitúa también la propuesta de H. Rombach, retomada por A. Ganoczy: Jiménez, "It is reasonable to uphold a non-reductive Christian monism?", 1343.

<sup>599</sup> *Ibíd.*, 1342-1344.

percibida como esbozo (lectura conjunta de la asunción de la figuración y la obra, en San Ireneo, San Clemente de Alejandría y Orígenes, con aquello que se puso al descubierto en la indagación sobre la imagen mental). Ambas expresiones (*kinoumenoi*), manifestación y revelación<sup>600</sup>, hacen parte del devenir testimonio<sup>601</sup>.

### 5.1.2 Separarse del modelo de conflicto

Cuando las ciencias naturales y la teología se convierten en miradas reduccionistas (cientificismos y teologicismos), se corre el riesgo de una mutua intromisión con bajos niveles de respeto en el trato de una hacia la otra. Esto significa que para que haya esta invasión, el discurso de cada disciplina toma una fuerte orientación ideológica. Cada orientación exige ganar sobre la otra: El cientificismo busca posicionarse como única explicación de la realidad, y por ello, vaciar de contenido y de importancia a la teología; por su parte, el teologicismo cae en el fundamentalismo en su interpretación bíblica literalista. No admite la mirada de la ciencia<sup>602</sup>. Así pues, el conflicto no tendría que suceder entre ciencias naturales y teología, sino que se instaura entre posturas reduccionistas que no respetan sus propios campos y métodos.

Pero entre el testimonio teológico de la carne y la neurociencia, no habría un conflicto puesto que la carne en la mirada bíblica es la tematización de una experiencia de

---

<sup>600</sup> El testimonio manifiesta el ser, y tiene la posibilidad de revelar a Dios cercano, cuando dicho testimonio está circunscrito por aquello que afianza Jn 1, 14 (*Logos sarx* o un condescender), y 1 Co 1, 17-18 (*Logos tou Staurou* o un saber de lo débil y loco para el mundo). Se propone que el testimonio hacer converger la manifestación y la revelación. Por suparte, en Jiménez, *The articulation between*, 381-391, donde, siguiendo a J. Ladrière, habla de la articulación de sentido entre los horizontes de la manifestación y de la revelación. En esto, la mediación es una racionalidad filosófica que se vale de una transgresión a nivel semántico. La diferencia en la presente investigación es que la mediación entre manifestación y revelación es la carne como hermenéutica fundante.

<sup>601</sup> No se estaría hablando de varios sentidos de imagen. El horizonte común es la imagen mental que proviene de las emociones, y las emociones como apertura humana. En esta clave se comprende que las imágenes proféticas dadas por la estructura del testimonio, tienen por base biológica esta emergencia de la imagen mental; lo mismo ocurre en la imagen que crea el artista: ella no se desliga de su capacidad creativa, por lo tanto, no se desliga de su inteligencia ni de su percepción. En últimas, referir la imagen mental es evocar para el ser humano su organicidad. Un trabajo que ayuda a concebir una teoría de las imágenes y la percepción, donde se diluyen los límites entre el idealismo y el realismo, es el de Bergson, *Matière et memoire*, 11-80. Ahora bien, su trabajo es oportuno para comprender estas relaciones; sin embargo, la dirección que se ha seguido aquí es la de la función del modelo de organismo, no de cuerpo como reificación de las realidades humanas, pues en Bergson hay una instrumentalización del cuerpo, el cuerpo como razón instrumental de la acción: “L’idée que nous avons dégagé des faits et confirmée par le raisonnement es que notre corps est un instrument d’action, et d’action seulement”, *Ibid.*, 253.

<sup>602</sup> Polkinghorne, *Ciencia y teología. Una introducción*, 38.

transformación (que, por la mediación del testimonio de la carne de Jesús, en el Nuevo Testamento es vivenciada en una plenitud llamada resurrección)<sup>603</sup>; y, en la visión evolutiva, las actividades operativas del sistema nervioso (emociones, imágenes mentales y decisiones), indican que el organismo vivo humano se experimenta a sí mismo y en relación con su medio vital como un proyecto. Este proyecto no solo es la manera de hacerle frente a la existencia y al tiempo, sino que brota de una experiencia que le es dada por anticipación. Los conceptos relevantes que aparecen aquí como mediación entre testimonio teológico de la carne y visión neurocientífica son: la *transformación* a partir de un llegar-a-ser que es dinamizado por el darse del testimonio, y, el *ser proyecto* a partir de una experiencia de anticipación. Así se expresaría el no conflicto del que se viene hablando. En todo caso hay que insistir en la importancia del concepto de carácter filosófico que sirve de mediador.

La imagen mental tiene la capacidad de hacer presente aquello que en ella sucede. Los elementos conceptuales aquí son *hacer presente* y *suced*. Cuando, en la praxis del vivir, el organismo vivo humano (que es proyecto), *hace presente* aquello que le es dado por anticipación, puede ocurrir que su carnalidad realice cuanto se *hace presente*. Por ejemplo: si a una vida humana le sale al camino que el modo de ser pleno en la existencia es el darse a los demás para que los demás tengan vida, y, que este darse es la manera de ser de Dios, y aquella vida humana opta por realizar en su existencia aquello que le ha salido al paso, entonces, es cuando *hace presente* la plenitud de la existencia y la manera de ser de Dios. Se podría afirmar también que esa vida humana, en su biografía, abrevia la divinidad y capitula la acción de Dios (como en el caso de la vida de Jesús, una vida de unos treinta años que abrevia el ser de Dios y recapitula su accionar)<sup>604</sup>. Es sobremanera importante señalar que, la cualidad de esta carne como

---

<sup>603</sup> Surge aquí un asunto que merece ser resaltado: la mediación del testimonio de la carne de Jesús permite dar el paso de una experiencia de la transformación a una de la resurrección como plenitud. Además, se nota que en el testimonio del Nuevo Testamento hay un esfuerzo de la razón por reflexionar la manera en que la vida cotidiana anticipa, en el dinamismo de la transformación, la realidad de la resurrección. En ese marco, no solo se trata de hallar en el testimonio una palabra con sentido y dar un paso (como de la transformación a la resurrección), sino también, de buscar articular lo que ambos conceptos significan.

<sup>604</sup> Aquí hay que insistir en la posibilidad de la carne de abreviar la divinidad pues de lo contrario no tendría sentido emitir ningún juicio cercano al dogma cristiano acerca del verdadero Dios y verdadero hombre. Quizás en la tradición de la teología se ha insistido más en la capacidad que hay en la carne de divinizarse. Pero, parece ser que este divinizarse es posible porque en primera instancia la sensibilidad y la experiencia pueden vivir un instante de tiempo (historia) como una plenitud, y optar por realizar cuanto aquella plenitud revela. Hablando de Dios, esto significa que la carne realiza a Dios en el mundo porque

posibilidad de abreviación de la divinidad en el tiempo, está determinada por la manera del testimonio. Si el testimonio se configura a partir de aquel ser que se da en una historia de vida como una anticipación y dejándose asir como verdad, aquello que devela el testimonio se convierte en el ápice de la experiencia y por ello, en la densidad de una carne. En últimas, la carne es fuente de la experiencia de Dios siempre y cuando el testimoniar sea cualitativamente aquello en que la carne deviene: Testimonio de Dios. Pero este aparecer del testimonio, insiste la explicación tomada de la neurociencia, exige la decisión. Decidir acoger y realizar lo que anuncia la imagen, es adentrarse en la experiencia registrada en la revelación. Como se ve, la mediación sigue siendo la carne como hermenéutica radical. Además, es importante anotar que el lenguaje tomado del discurso neurocientífico (imagen mental), es reflexionado en el término conceptual *hacer presente*. Dicho término ayuda a articular el lenguaje de la neurociencia con el de la teología. De imagen mental se dio paso a *hacer presente*, y de allí a plenitud de la existencia y abreviación de la divinidad (en cuanto una carne opta por aquello que le es dado en su camino como modo de ser de Dios).

### 5.1.3 *Separarse del modelo concordista*

Otra manera de asumir la relación de ciencias naturales y de teología, es, por un lado, instrumentalizar los datos de la ciencia como respaldo para las cosmovisiones bíblicas y religiosas; y, por otro lado, usar la Biblia para plantear preguntas científicas tratando de hallar en la Biblia un lenguaje cuya finalidad es explicar el mundo. En el primer caso, se usan, por ejemplo, los descubrimientos de una «neurona de Dios», para argumentar la religión natural; en el segundo caso, se toma como base que Dios es amor para buscar el amor en una conexión neurológica, y avalar así lo que dice 1Jn sobre Dios amor. En este caso, la pretensión es apologética a ultranza. En ambas direcciones, el presupuesto principal del concordismo es que la Biblia contiene fórmulas de verdad (como si se tratara de enunciados de verdad), y no se equivoca<sup>605</sup>; la Biblia funcionaría como libro de ciencia. Se da, por ello, una instrumentalización de la ciencia para justificar una apologética acrítica.

---

ella está abierta a la plenitud que es Dios. Una divinización sin este movimiento primero de abreviar la divinidad sería una divinización quimérica.

<sup>605</sup> Para el tema del concordismo y la inerrancia, Boscolo, *La Biblia en la historia. Introducción general a la Sagrada Escritura*, 336-337.

Los criterios para el distanciamiento de este modelo son: La Biblia como libro de fe no de ciencia y la Biblia como testimonio de la carne. Esto significa que lo que allí se contiene es un conjunto de formas y estructuras que vehiculan la confesión de fe de un pueblo, A.T., o de unas comunidades, N.T., (como quedó dicho con K. Rahner y el Concilio Vaticano II., acerca de la doble transmisión), pero que se trata de una fe experimentada y expresada desde las realidades intrínsecas del ser carne. Por esta razón el objetivo no es explicar el mundo (aunque contenga relatos cosmológicos y etiológicos), sino testimoniar la presencia de Dios como una relación simultánea y experimentada en la carnalidad.

#### 5.1.4 *Transitar desde un modelo de síntesis hacia uno de articulación*

El objetivo del modelo de síntesis es la integración de las visiones en un horizonte que permita fusionar la realidad. Esto se da, ya sea porque el horizonte es el conocer y hablar de un mismo universo<sup>606</sup>; o, por que se interpretan homologías en estructuras de un mismo mundo<sup>607</sup>. Tanto la ciencia como la teología son formas antropológicas de indagar y preguntar por la verdad<sup>608</sup>. En el primer caso, para un pensador como T. de Chardin, el universo sigue procesos que persiguen la misma finalidad, el Cristo como punto de consumación. En esta línea, Arthur Peacocke sigue con la idea de un mismo universo, pero bajo un mismo Creador. Por ello, la ciencia y la teología estarían en dicho marco. La realidad es una, pero consistente en una diversidad de niveles organizados entre sí como sistemas. La experiencia de Dios tiene su origen en la realidad. Se trata de la concepción paulina de Dios en todo y todo en Dios (panenteísmo)<sup>609</sup>; en el segundo caso, la ciencia y la teología tienden a fusionarse en sus conceptos, aunque conservan la diferencia. Existe entre ellas una relación homológica, es decir, dos estructuras que presentan formas comunes<sup>610</sup>. Tanto la ciencia como la

---

<sup>606</sup> Jiménez, *The articulation between*, 15.

<sup>607</sup> Sobre la asimilación en, Polkinghorne, *Ciencia y teología. Una introducción*, 40.

<sup>608</sup> Corriente seguida por Polkinghorne: *Ibíd.*, 181-184; y, presentada en, Jiménez, *The articulation between*, 18-19.

<sup>609</sup> *Ibíd.*, 16-18. Un estudio dedicado a la noción panenteísta se encuentra en la obra: Clayton y Peacocke (ed.), *In whom we live and move and have our being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*; y, en un apartado de: Clayton, *Adventures in the Spirit*, 117-185. Sin embargo, su panenteísmo es criticado por varios autores como Peacocke y Gregersen, pues encuentran que al usar la analogía de la mente-cuerpo para hablar de la relación Dios-mundo, pasa por alto las visiones científicas de un cuerpo evolutivo, lo que haría que fuera una analogía no adecuada al diálogo ciencia y teología: Owen, "Problems in Panentheism", 657-659.

<sup>610</sup> Polkinghorne, *Ciencia y teología. Una introducción*, 39-40.



teología pertenecerían al deseo natural de conocer y buscar la verdad, aunque con métodos y epistemologías distintas. Aunque el mundo es integrado y no presenta dualismos tales como natural y sobrenatural, el hecho de que el ser humano realice la actividad investigativa, y que ella consista en buscar la verdad, hace que tanto en la ciencia como en la teología se manifiestan dos modos de ese deseo y por ello diferentes objetos de especialidad. La relación entre estas disciplinas es de préstamo analógico<sup>611</sup>.

Criterios de análisis. En el modelo de síntesis se presentan las teorizaciones más llamativas y fructíferas para el encuentro, por ejemplo: En el primer caso, la insistencia en los procesos de la materia y en un mismo universo en el que se desenvuelve la comprensión humana; también, la pregunta por la inmanencia y la manera en que la trascendencia emerge en ella. Lo mismo que el uso de la noción de emergencia para referirse a estos procesos; en el segundo caso, la reflexión acerca de los modos de un posible préstamo analógico como medio vinculante para evitar los dualismos. Muchos de estos horizontes han estado presentes como presupuesto en la presente labor investigativa.

Sin embargo, para evitar caer en un reduccionismo que supone una realidad explicada desde la analogización (préstamo entre niveles; pero una misma realidad)<sup>612</sup>, se posiciona la necesidad de una mediación filosófica entre ciencia y teología, para una articulación. Es necesario pasar del modelo de síntesis a uno de articulación. Articular es evitar el paso de un campo a otro sin mediación; es evitar que haya una yuxtaposición directa de lenguajes<sup>613</sup> (de esta manera no se cae en la facilidad de expresiones tales como ‘la neurona de Dios’ o el átomo de Dios’). Para lograr la articulación se hace necesario un andamiaje conceptual que sirva de mediador y que regule el intercambio semántico. Se verá en Cuadro 10, que estos conceptos son *el ser como proyecto*, la transformación, la relacionalidad, la sensibilidad y experiencia, y otros. En el caso de la presente investigación, esta mediación es dada en la carne en tanto hermenéutica

---

<sup>611</sup> Jiménez, *The articulation between*, 18-19.

<sup>612</sup> “All these scholars presuppose an implicit *a priori* postulate: *Theology and natural sciences elaborate discourses referring to the same reality*”, *Ibíd.*, 20.

<sup>613</sup> “An articulation of scientific worldviews in to systematic theology is possible through the mediation of philosophy. In this articulation, philosophy enables us to transform the semantics of scientific worldview to be used in theology”, *Ibíd.*, 38. Para el desarrollo de esta propuesta y el desarrollo de una «transgresión semántica», (*Ibíd.*, 369-484). También en K. Rahner habría un esbozo de mediación filosófica, Rahner, “Natural science and reasonable faith”, 47-51: Hay una mediación interpretativa, existencial y del sentido de una experiencia última que versa sobre la contingencia.

fundamental y originante. La carne como comprensión ejerce dos funciones: Media la articulación (para salvaguardar las diferencias entre ciencia y teología); pero su finalidad es la integración orgánica de las visiones del mundo en el acto radical de comprensión. (Integrar, en el presente texto, es sinónimo de principio de individuación del ser humana por medio de la experiencia. No es sinónimo de síntesis).

## **5.2 Tres enfoques importantes de la relación neurociencia y teología, pero aquí se tomará distancia frente a ellos**

Una vez presentados algunos modelos de la manera en que otros han asumido la relación ciencia y teología, se expone, en seguida, una síntesis de tres enfoques que tienen importancia en la discusión religión-neurociencia, teología-neurociencia. Cabe acotar que, la presente investigación se separará de estos enfoques, no sin antes reconocer unos puntos comunes. La razón de ello es que cada uno de dichos enfoques tiene un vasto historial de temáticas y problemáticas, en los que la presente investigación no se puede detener; antes bien, el presente escrito se ve en la exigencia de delimitar. Dicho lo anterior, se insiste en que la búsqueda de la presente parte consiste en la manera en que la neurociencia ayuda a entender el *cómo* de la fontalidad de la carne para la teología. Por ello, no se pretende aquí ubicar la experiencia religiosa en ciertas redes del cerebro ya que ello es más la base para una psicología de la religión; tampoco se quiere seguir la idea de un cerebro como prediseño divino, cosa que pondría límites a las posibilidades evolutivas y centraría más la atención en un arquetipo proveniente de una inteligencia divina; por último, tampoco se propone el problema del alma en perspectiva neurocientífica ya que esto abre otras regiones muy amplias. Cabe decir que, aunque son enfoques que tienen elementos comunes con el que se busca presentar aquí, adentrarse en ellos es perderse en innumerables problemas cada vez más crecientes. Por ello la necesidad de poner fronteras. Enseguida se hará una formulación breve de cada uno de dichos enfoques, para continuar con el objetivo.

### *5.2.1 Alejamiento del modelo de «neurorreligión» y «neuroteología»*

La literatura que indaga en los campos neuronales relacionados con la experiencia religiosa, está creciendo. Muchos estudios parten de experimentos con personas en

estado de meditación, o en estado de oración. El modelo es: Buscar la zona de la corteza cerebral que se activa con una experiencia religiosa, mediante las imágenes de estas zonas cerebrales usando resonancia magnética funcional. El modelo consiste en tomar una imagen de campos eléctricos. Hace preguntas como: ¿Cuál es el sustrato neuronal de una experiencia religiosa (neuroreligión), o de una experiencia de fe (neuroteología)?<sup>614</sup> Al hallar que la corteza frontal se activa, se da el paso a suponer la religiosidad como dimensión connatural al ser humano.

Aquí se hallarían los trabajos de: a) Hacia la neuroteología: William James (cerebro y experiencia religiosa), Abraham Maslow (el transpersonalismo), Gustave Jung (relación entre arquetipos y episodios de la vida), y, Aldous Huxley (operacionismo trascendental de la neuroteología)<sup>615</sup>. Este autor ha sido tomado por algunos pensadores de la neuroteología como su precursor. Cabe resaltar a A. Huxley puesto que fue quien creó la palabra «neuroteología», y pide que los científicos se abran a un diálogo con la evidencia de la experiencia de Dios en el cerebro; y, b) hacia la neuroreligión: Edward Osborne (la religión como fruto de la evolución), de Hardy Alister (la religión natural) y Julián Huxley<sup>616</sup>.

Crítica: A pesar de detectar campos que se activan con la experiencia de la meditación, o de la oración, tal fenómeno no es una prueba acerca de Dios, ni puede hablar más allá de lo que es: La activación de una zona que está relacionada con otro tipo de facultades humanas relacionadas con la conciencia. “Las fascinantes imágenes del cerebro sólo ofrecen por ahora información sobre *dónde* tienen lugar el pensar, el querer y el sentir, pero no —eso es lo que hemos constatado— sobre *cómo* acontecen y aún menos *cuáles* son sus contenidos”<sup>617</sup>. Tampoco es el origen de una teología ya que no es una zona específicamente dedicada a la experiencia de categorías religiosas y teológicas puesto que está relacionada con otras. Sí podría ser la base de una psicología de la religión; pero no la prueba de la religiosidad y de la apertura trascendental al Dios.

---

<sup>614</sup> Nogués, *Dioses, creencias y neuronas*, 147.

<sup>615</sup> A. Huxley acuñó el término «neuroteología», en su novela *Island*. Para la síntesis de los mencionados autores que estarían como antecedentes y desarrolladores de la misma, Echarte, “Proyección y límites de la neuroteología en el pensamiento de Adous Huxley. La interdisciplinariedad a prueba en estudios existenciales”, 44-45.

<sup>616</sup> Nogués, *Dioses, creencias y neuronas*, 148-150.

<sup>617</sup> Küng, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, 186.

Por muy fecundo que pueda ser el estudio psicológico de los sentimientos, actos y experiencias religiosas, así como la comparación con fenómenos patológicos —tal y como hace ya tiempo ensayó WILLIAM JAMES—, poco aporta la «neuroteología» de ciertos apologetas evangélicas que desean desarrollar una prueba neurobiológica de la existencia de Dios apelando a que el ser humano necesita fe y la religión tanto como el comer y el beber<sup>618</sup>.

Sin embargo, se rescatan como elementos favorables para la tener en cuenta en esta investigación: a) Aquellas zonas de la neocorteza cerebral donde se muestra la actividad religiosa, con relación a la formación de imágenes mentales (pensamiento). Esto podría ser un asunto que lleve a plantear el ser y sentido de dichas imágenes mentales. De todas maneras, se mantendría dentro de la pregunta por el sentido; b) la posibilidad de ubicar la fe como una emoción; pero porque es emocionada es que puede ser considerada también una experiencia, algo que se da al organismo humano y por ello éste puede registrarla en sus patrones de actividad neural. Esto posibilita una reflexión acerca del sentido evolutivo de la fe, y relacionado con la emergencia de imágenes mentales, podría llevar a un planteamiento sobre el contenido antropológico-transcendental de dicha fe; y, c) el concepto de una explicación evolutiva de la fe, el amor y la esperanza; también de la contemplación. Esto posibilita preguntar por el sentido biológico de un organismo vivo que recurre a ciertas emociones y se constituye a partir de ellas<sup>619</sup>.

### 5.2.2 *Distanciamiento de la visión de «diseño inteligente»*

El «diseño inteligente» es una contrapropuesta al evolucionismo. Hunde sus raíces en naturalistas del siglo XVII (John Ray), XVIII (William Paley)<sup>620</sup>. Es retomado en Estados Unidos a mediados del siglo XX<sup>621</sup>. Revive el debate entre evolucionismo y creacionismo (incluso a pesar de la aceptación del magisterio eclesial de la posibilidad del evolucionismo y la no contradicción con la Biblia, y el rechazo abierto de la postura de un «Diseño inteligente»)<sup>622</sup>. Por tanto, critica la evolución y postula la idea de una

---

<sup>618</sup> *Ibíd.* Cita: “W. James, *The varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York, 1902”; y, “Para una crítica cf. F. W. Graf, «Brain me uo! Gibt es einen neurobiologischen Gottesbeweis?», en C. Geyer (Ed.), *Hirnforschung*, pp. 143-147”.

<sup>619</sup> Esta perspectiva evolutiva de las creencias se puede contrastar en: Nogués, *Dioses, creencias y neuronas*, 133-146.

<sup>620</sup> Cáceres, *Creacionismo y diseño inteligente frente a evolución. Un debate inexistente*, 20-21.

<sup>621</sup> *Ibíd.*, 27-28.

<sup>622</sup> Así, el papa Pío XII, *Humani Generis*, 29: “el Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas [...] sea objeto de estudio la

inteligencia divina que ha prediseñado las formas existentes. Este modelo ha llevado el debate a ámbitos públicos para incidir en las políticas de educación. La enseñanza de la Iglesia ha aceptado el diálogo teología-evolución, y se ha pronunciado (Consejo Pontificio para la Cultura), en contra de la idea de «diseño inteligente», como un discurso fundamentalista<sup>623</sup>. Por eso, la presente investigación toma distancia de los debates dados en dicho marco.

### 5.2.3 *Distanciamiento del problema cerebro-alma*

El problema del cuerpo-alma también ha estado presente en la filosofía y teología cristiana. En la historia de la teología, ha conservado cuatro direcciones: a) La visión dualista que tiene al cuerpo y al alma como compuestos separados; el alma como «sustancia especial y propia», «inmortal» por ser creación de Dios; «incorpórea» por no tener mensurabilidad (visión bajo el influjo neoplatónico en el siglo IV-V d.C.)<sup>624</sup>; b) la visión unitaria hilemórfica del alma-cuerpo como co-principios de una misma esencia, el ser humano: El alma (intelectiva) es principio formal del cuerpo y por ende, principio motriz (visión dada bajo el influjo de Aristóteles en el siglo XIII d.C.)<sup>625</sup>; c) una lectura unitaria desde la antropología bíblica que desarrolla la noción de imagen de Dios, las categorías de *bāšār*, *nep̄eš*, *rūah*, *lēb* y *dābār*, (con fuerza en la teología moderna y también, siguiendo a algunos Padres de la Iglesia como San Ireneo en la teología del *Logos* encarnado)<sup>626</sup>; y d) la discusión tomó un matiz distinto a partir de los postulados racionalistas del renacimiento. Descartes ubicaba el alma en la glándula pineal del

---

doctrina del *evolucionismo*”. Juan pablo II reafirma la opción de la Iglesia por el estudio de la evolución, “mi predecesor Pío XII ya había afirmado que no había oposición entre la evolución y la doctrina de fe sobre el hombre y su vocación”, en: VATICANO. “Mensaje del santo padre Juan Pablo II a los miembros de la academia pontificia de ciencias”.

<sup>623</sup> Bajo el pontificado de Benedicto XVI, el cardenal Paul Poupard rechaza el diseño inteligente en la rueda de prensa del 03 de noviembre del 2005, en torno a la Science, Theology and the Ontological Quest, habla sobre el diálogo con las ciencias naturales. En esa misma rueda de prensa habla contra el fundamentalismo de sostener un diseño inteligente: Rueda de prensa del cardenal Paul Poupard, del 03 de noviembre del 2005, en torno a la Science, Theology and the Ontological Quest. “El infinito en las ciencias, filosofía y teología”. Noticia retomada en: Cáceres, *Creacionismo y diseño inteligente frente a evolución*, 13.

<sup>624</sup> Para la idea de compuesto como sustancia independiente (Cap. I, 2); sobre la inmortalidad (Cap. II, 3); acerca de la incorporeidad (Cap. III, 4): De Hipona, San Agustín. “La dimensión del alma”.

<sup>625</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Suma de teología*. I, q. 76, a. 1: En adelante se cita por número del tomo, número de cuestión, artículo y parte del artículo. Así: S. Th. I, q. 76, a. 1. Sol. Para la edición en latín: Alarcon (Comp.). *Corpus thomisticum. Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae*.

<sup>626</sup> Algunas ideas se postularon en el primer capítulo de esta investigación (la carne en el A.T.); otras en el segundo capítulo (La palabra hecha carne en el EvJn y 1 Co). Una visión sintética del encuentro entre búsqueda bíblica y tradición patrística y tomista, en: Jiménez, “It is reasonable to upload a non-reductive christian monism?, 1331-1338.

cerebro, por lo tanto, sus funciones eran corporales<sup>627</sup>. Este último autor vendría a inaugurar una inquietud constante en la época moderna, ¿qué relación tiene el alma con el cerebro?

En búsqueda de un diálogo articulador de los postulados contemporáneos sobre la relación entre cerebro-mente, cuerpo-alma, en perspectiva de neurociencia y teología, un teólogo contemporáneo explicita el asunto así: Parte de la división de dos modelos: a) «Mecanicista-reduccionista-computacional», representado por Jean Pierre Changeux en su texto de *L'homme neuronal*<sup>628</sup>; y, b) «emergentista-evolucionista-funcional», representado por Gerald Edelman<sup>629</sup>. Esta revisión se abrirá a una búsqueda de la teología bíblica, patristica y tomista<sup>630</sup>; luego, indagará en la antropología contemporánea<sup>631</sup>. Siguiendo la discusión acerca del modelo monista para la comprensión antropológica, hablará de un «monismo no reduccionista». Seguirá en ello algunos aspectos monistas propuestos por Santo Tomás de Aquino, en las cuestiones acerca de las relaciones entre el alma intelectual y el cuerpo. El Aquinate articularía la visión hilemórfica-aristotélica (unidad substancial de cuerpo y alma), con el dualismo platónico-agustiniano (la inmortalidad del alma ante la corrupción del cuerpo). Llama a esto el «monist aspect» de la antropología de Santo Tomás y el «dualist aspect»<sup>632</sup>.

Los motivos de la distanciaci3n de la indagaci3n cuerpo-alma, son: a) Dicha indagaci3n es un campo muy amplio de autores y contenidos; b) aunque hay lugares comunes entre tal indagaci3n y la presente, la finalidad es distinta; c) la finalidad de la presente b3squeda es el c3mo de la carne que es fuente primera y constitutiva de la teolog3a; d) esto hace que haya momentos tangenciales (antropolog3a, teolog3a, visi3n cient3fica), pero con otra finalidad en la disposici3n de los datos; y, e) lo que hace que la presente

---

<sup>627</sup> Para la ubicaci3n del alma en la gl3ndula pineal (Art. 31-32, p. 79-80); para las relaciones del alma y el cuerpo (art. 34, p. 81-82), Descartes, *Las pasiones del alma*, 79-82.

<sup>628</sup> Jim3nez, "It is reasonable to upload a non-reductive christian monism?", 1325. Estudia la postura «reduccionista» de Jean Pierre Changeux

<sup>629</sup> *Ib3d.*, 1327. Estudia los postulados de G. Edelman.

<sup>630</sup> *Ib3d.*, 1331-1338. Estudia las categor3as b3blicas: «Nepes», «Ruah», «Basar», «Leb or Lebab»; de san Ireneo, su antropolog3a, principalmente del *Adversus Haereses*, libro V., con categor3as como «Logos», «Sarx», «Psyche», «Pneuma»; de Santo Tom3s, las cuestiones 75-76 de la Suma Teol3gica, Prima Pars.

<sup>631</sup> Jim3nez, "It is reasonable to upload a non-reductive christian monism?", 1338-1344. Toma la antropolog3a de Karl Rahner, la categor3a «self-transcendence», «matter», «Spirit»; y la antropolog3a unitaria y estructural de A. Ganoczy.

<sup>632</sup> *Ib3d.*, 1337.

investigación aclare el límite que requiere para poder presentar su enfoque de trabajo. Aclarado esto, cabe anotar algunos puntos que se rescatan del diálogo cuerpo-alma.

Primero, en el caso de la perspectiva de san Agustín: a) La pregunta por la capacidad humana de ser comunicación o apertura. Esto expresado con el asunto de la procedencia del alma puesto que remite a la pregunta por Dios<sup>633</sup>; b) la manera en que la imagen-pensamiento que se evoca con la memoria puede realizar la plenitud del infinito en el límite de la corporalidad, prueba de ello cuando toda una ciudad cabe en una imagen-pensamiento<sup>634</sup>; c) lo que lleva a pensar en un acontecer concomitante entre eternidad e historia, la no-corporeidad con la mensurabilidad de la materia<sup>635</sup>; segundo, desde el trato de Santo Tomás de Aquino: a) La relación entre la inteligencia-voluntad-ámbito de la decisión. Ello es importante, en la antropología del Aquinate pues muestra que hay unidad en el ser humano<sup>636</sup>; b) que las manifestaciones corporales dejan ver un excedente, por lo cual no hay reduccionismo antropológico en el momento de plantear la pregunta por Dios<sup>637</sup>; tercero, en el caso de Descartes: sin caer en un mecanicismo, cabe resaltar que los procesos corporales afectan la disposición anímica<sup>638</sup>. Esto es relevante porque deja ver la concomitancia del acto de ser en el ser humano concreto; y, cuarto, en la propuesta de neurociencia-teología, la clave de un monismo no reductivista, que permite articular un cosmos y una antropología que da cabida a la posibilidad de ser<sup>639</sup>.

---

<sup>633</sup> “Creo que la patria o habitación propia del alma antes de venir a este mundo es Dios”, De Hipona, San Agustín. “La dimensión del alma”, Cap. I, 2.

<sup>634</sup> “- ¿Por qué, entonces, estando el alma en tan reducido espacio, como es su cuerpo, se pueden representar en ella imágenes tan grandes como son las ciudades, las distancias locales y todo lo demás que se quiera, por grande que sea? Quisiera, pues, recapacitaras más detenidamente cuántas y qué cosas puede encerrar nuestra memoria, las cuales también estarán en el alma. ¿Qué cavidad, qué abismo, por consiguiente, qué inmensidad puede contener estas cosas, cuando, por razones antes dichas, el alma parece no exceder las dimensiones del cuerpo?”, Ibid., Cap. V, 9.

<sup>635</sup> Dios crea al alma inmortal porque Él lo es. Crea en semejanza (Cap. II, 3); “No podemos, en modo alguno, imaginarnos el alma ni larga, ni ancha, ni poderosa” (Cap. III, 4), Ibid.

<sup>636</sup> La acción del alma intelectual sobre las determinaciones del ser humano, según la S. Th. I, q. 76, a. 1, Sol.

<sup>637</sup> El estudio sobre el *aspecto dualista* en la antropología de Santo Tomás podría considerarse un excedente (representado en la inmortalidad del alma), que permite mantener la pregunta por su Creador: Jiménez, “It is reasonable to upload a non-reductive christian monism?”, 1337.

<sup>638</sup> La visión de la glándula pineal que lleva a pensar en una animicidad que determina al cuerpo, Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 31-34.

<sup>639</sup> Jiménez, “It is reasonable to upload a non-reductive christian monism?”, 1344-1345.

### **5.3 Una propuesta relacional no causal entre el testimonio teológico de la carne y la visión de una neurociencia evolutiva, que indaga por el nivel específico de relacionalidad en la perspectiva de la carne**

Ya se presentó la síntesis de los tres enfoques que serán abandonados. En seguida se explicitará una propuesta. Sirva decir como prolepsis que, en torno a la relación ciencia y teología, se busca seguir un modelo de articulación (no de conflicto, ni de concordismo, ni de síntesis); pero que no descuide la integración de la carne. Ahora bien, en cuanto a la relación neurociencia y teología, se quiere proponer una teología de la carne (no una neuroreligión, ni una neuroteología, ni la visión de un diseño inteligente). Para incorporar la propuesta, se ha pensado en una determinación del modo de la relación. Si ella quiere ser integradora y articuladora, deberá conservar la perspectiva de un organismo en la praxis del vivir.

A partir de la explicitación de los modelos anteriores, se notó que la relación ciencia y teología exige de ambas partes una actitud no reduccionista ni excluyente en su quehacer discursivo (pero sí una actitud respetuosa de sus cercos epistemológicos y de sus métodos). Esas son condiciones generales para una relación. Pero también se quiere insistir aquí que el pretexto que convoca la presente investigación es el testimonio teológico de la carne, articulado con una visión neurocientífica evolutivista. Por lo tanto, más que buscar un modelo para la relación general de ciencia y teología, lo que se hace pertinente es caracterizar un lenguaje que permita que dicho testimonio de la carne sea articulado con la visión neurocientífica. En tal caso, tales características del lenguaje estarían enmarcadas en el horizonte de la carne. Y lo en lo que se ha insistido a través del discurso es en la carne como posibilidad de encuentro con Dios (así en el estudio preliminar, también en el estudio bíblico y en el aporte de la visión neurocientífica). Por ello, la manera óptima de caracterizar el lenguaje mencionado es en el horizonte de una relación carne y Dios (que en el estudio sobre el testimonio yahvista se registró como un ir codo a codo, como entre amigos).

Así pues, se postula que las características de dicho lenguaje para que permitan una articulación deben ser: a) Que busque un lenguaje no objetivante de Dios: una reflexión y discurso a partir de los procesos concretos del ser humano en la praxis del vivir para que cuanto se diga de Dios evite el modelo de un Dios trascendente y ubique este decir



en el ámbito de la experiencia del vivir que realiza el organismo vivo humano; b) que sea un concreto no extrínseco; c) que en la praxis del vivir, el encuentro entre Dios y la carne pueda comprenderse en una relación concomitante, no causal y no dualista; y, d) que el trato de la experiencia del encuentro permita concebir una inteligencia humana capaz de existir en una copertenencia entre el vivir y el pensar, para que entre inteligencia y experiencia no haya discrepancia en cuanto al encuentro carne y Dios. De esta forma, dicho lenguaje se inscribe en una reflexión desde la praxis del vivir de un organismo vivo llamado humano.

### 5.3.1 *Un método que hereda la pregunta por lo concreto: Seguimiento de la reflexión biológica y de la confesión sobre el Logos en carne.*

¿Qué se ha venido haciendo hasta este punto, en términos de un transparentar el método? Se notó en este momento la pertinencia de la anterior pregunta ya que por medio de una aclaración del método se podría explicitar mejor la propuesta de un lenguaje relacional entre el testimonio y la visión neurocientífica<sup>640</sup>. Cabe advertir que la pretensión de esta investigación no ha sido dar una teoría acerca de la constitución de la realidad entera, como si se tratara del diálogo entre una ontología y una teoría del conocimiento. La finalidad principal es exponer el *cómo* de la carne como fuente primera y constitutiva de la teología. Este *cómo* afirma que dicha carne es fuente, y que permite el acceso a una lenguaje acerca de sí. Desde el principio, hasta el final, se ha mantenido una temática cohesionadora de la búsqueda y del discurso: El ser-ahí (*dasein*), que en su concreción se asume como carne. Pero, a fin de obtener un modelo que permitiera una mejor intelección de esta concreción, se perfiló la perspectiva del

---

<sup>640</sup> Es oportuno anotar que hay muchas maneras de lenguaje y crear dominios explicativos (tanto para ciencia como para teología). Uno de estos dominios explicativos puede ser el de causa-efecto (explicar lo que sucede como una relación causal). Además, algunos autores han notado que dentro de los variados campos de la realidad hay diferentes modos de explicitar las causalidades. Por ejemplo, para Clayton, 200-201, no es lo mismo la causalidad hablando de Dios como creador, que la causalidad en el contexto de la biología o de la química. Así mismo encuentra que la discusión acerca de Dios (en cuanto a la ciencia y la teología), debe instaurarse en torno a la noción de causalidad, pero una causalidad reinterpretada. Por otra parte, la presente investigación ha notado que, en la praxis del vivir, la carne (experiencia y sensibilidad), no necesita autocomprenderse bajo el ropaje de la causalidad, y que, al momento de experimentar el encuentro de amistad con Dios, tampoco se hace necesaria esa forma de hablar ya que la carne tiene en sus propias manifestaciones la posibilidad de un encuentro con Dios (encuentro recíproco y sin establecer niveles). En otras palabras, en la carne, la relación con Dios es en un mismo nivel el sensible y experimentable, donde todo el dinamismo antropológico es central (toda la operatividad de la red neuronal).

organismo vivo. De esa manera, se postuló un diseño metódico que tejiera el presente texto.

Presupuesto orientador para lo que sigue: Una relación no causal entre neurociencia y teología depende de una visión no teísta entre la relación Dios-ser humano<sup>641</sup>. ¿Por qué? Porque así el *Logos sarx egéneto* (*Logos* inmanente al mundo: Según los procesos de la materia en evolución, epigénesis), adquiere relevancia discursiva y posibilita el encuentro de visiones y discursos. Ahora bien, en la parte que viene, se hará una crítica al problema del conocimiento y de la trascendencia de Dios (distinto de trascendental y trascendentalidad). Así se espera velar por una relación no causal entre Dios y el ser humano, que afecte el encuentro neurociencia y teología. Con no causal se indica que la relación del hacer de Dios una experiencia, como también la carne misma como experiencia, no es dada por niveles ni de manera estratificada; sino que, en la praxis del vivir, pueden acontecer de manera simultánea y sin relaciones de causalidad de la una (experiencia de Dios) sobre la otra (la carne como experiencia).

#### 5.3.1.1 Un giro que abandona el problema de la inteligibilidad de la trascendencia de Dios, y se direcciona hacia lo concreto de una persona

Hablar la carne en perspectiva del organismo vivo, y tratarla en el testimonio de la Escritura y en su recepción en algún escritor del siglo II (San Ireneo), llevó la presente investigación a la noción de relacionalidad con Dios (*bāsār* en el A.T., leída bajo el marco de una palabra dada en Alianza; pero también la relación que presupone el trato de la Promesa. Junto a ello, la idea de una teología Yahvista que miraba la carne como lugar del encuentro familiar con Dios). De eso hablaron los términos antropológicos:

---

<sup>641</sup> Para un estudio acerca de las implicaciones panenteístas de poner en duda el modelo teísta de Dios y su relación con la carne: Knight, "Theistic Naturalism and the World Made Flesh: Complementary Approaches to the debate on Panentheism", 48-61. Ph. Clayton propone hacer un cambio en la visión teísta de Dios como causa. Indaga en la noción de emergencia y de panenteísmo para llegar a esta nueva interpretación. Sin embargo, su reflexión se enmarca en cómo la nueva física, en una mirada microcósmica, ha puesto en duda la causalidad. Su debate se enraíza en la necesidad de una teología que incorpore una mirada no causalista usando estos hallazgos de la ciencia, Clayton, *Adventures in the Spirit*, 200-201. Sin embargo, la presente investigación asume otro camino, que no es opuesto: Dios como emoción, imagen y decisión, es dado por el testimonio. Puede existir la posibilidad de un testimoniar que lo halle en una relación no causalista. Para ello, la mirada de la neurociencia puede ayudar porque permite entender cómo el ser humano es una relación con el mundo y cómo en ella puede realizarse la plenitud de Dios. Como se ve aquí, la discusión no se ha centrado en la causalidad física, aunque no ve contradicción con la manera en que Clayton propone el asunto.

*Neṗēš* (cuando se usa como metonimia del ser humano, pero a diferencia de *bāsār*, como tendencia vital hacia Dios); *rūah* (que, relativa al darse de Dios en *bāsār*, trata sobre la predisposición hacia Dios y la fuerza de la transformación); *lēb* (en cuanto experiencia de intimidad y lugar del discernimiento de la Palabra de Dios: Emociones-sentimientos-voluntad); y, *dābār* de Dios (acontecimiento que realiza cuanto promete). Este dinamismo de la carne toma su consistencia en la plenitud que se realiza en cuanto concomitancia, en el horizonte de la carne y de sus dinamismos, entre el ser humano y Dios (El *egéneto* en Jn 1, 14, del *Logos* divino y de la mundaneidad de *Sarx*; el *Logos* de la cruz que revela a Dios en la historia humana como una locura y una necesidad para quien no logra hallar la fuerza de Dios en la carne de Jesús, en 1 Co 17-18).

Ahora bien, el problema de la relación entre Dios y el ser humano, tiene una historia larga. Y aquí se rozan algunas cuestiones fundamentales. A fin de limitarlas, cabe proponer una clave interpretativa: En el A.T., mediante la noción de Alianza, es recurrente la necesidad de salvar la soberanía y misterio de Dios; pero también, en la visión de la carne, Yahvéh es un compañero de la cotidianidad del ser humano. Pero en el N.T., estas dos teologías se redimensionan en la persona de Jesús, en el horizonte del vivir. Este preámbulo sobre la relacionalidad de Dios y el ser humano es crucial para pasar a proponer la relación entre testimonio teológico y visión científica<sup>642</sup>. Aquí el concepto de relacionalidad se hace mediador entre el lenguaje del testimonio teológico y el lenguaje de la interpretación neurocientífica. En la praxis del vivir, la relacionalidad entre la carne y Dios es experimentada como un encuentro entre iguales, por lo cual esta igualdad puede ser considerada una relación de amistad y de amor recíproco.

Pero la experiencia de una relación con Dios no tiene un único modo de lenguajearse. En algunos casos, la palabra trascendencia ha servido para expresar la lejanía de Dios respecto del mundo<sup>643</sup>. Por su parte, la fe de Israel la propuso a veces como la

---

<sup>642</sup> La noción de relacionalidad permitió que los discursos científicos y los teológicos hallaran un lugar de encuentro para el diálogo y la articulación. Las neurociencias ayudan a ver que racionalidad y sentir están vinculados, lo mismo la razón y la creencia. No hay reducción en ello, sino una manera de resaltar el ser relacional: “These integrative dynamics have flourished as part of a broader shift in philosophy that has recovered the hermeneutical significance of the category of ‘relationality’ [...] Hermeneutical privileging the category of relationality may also help us articulate the inherently reciprocal relationship between faith and reason”, Shults, “Trinitarian faith seeking understanding”, 494-495.

<sup>643</sup> “Como es sabido, *transcendo* está formado de *trans* y *scando*, y significa literalmente ‘pasar más allá’. Así pues, su participio presente, *transcendens*, se aplica originariamente a aquello que supera algún límite o determinación. Es significativo que se trate de un participio, pues lleva a pensar que —al menos, en su

imposibilidad de ver la divinidad cara a cara so pena de morir (Ex 33, 20); pero también recreó relatos donde Jacob se peleaba con la divinidad (Gn 32, 22-30). El símbolo más claro de la imposibilidad de ver a Dios y de la inaccesibilidad, pero también de su presencia-fidelidad, fue su gloria (*Kabod*), (Gn 24, 16). Para H. U. von Balthasar, siguiendo a San Ireneo, Jesucristo anunciado por los profetas sería la realidad cada vez mayor y novedosa de la gloria veterotestamentaria<sup>644</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista del organismo vivo, la gloria de Dios en Jesús se expresa en la *integración* del mundo y de la vida (mundaneidad) en el vivir, en la carne. Las líneas del A.T., quedan replanteadas porque se dirigen a una vida concreta, de una duración específica. Pero esta vida no puede desentenderse de cuanto se pueda comprender acerca de ella, y menos desde los aportes de una visión biológica del vivir. Esto último sería una manera de lenguajear la experiencia del encuentro cotidiano con Dios.

En los albores del cristianismo, el legado de una construcción teórica judeo-helenista acerca de la trascendencia de Dios, radicaliza esta separación de Dios respecto de la obra. Se piensa en la forma teológica Creador-criatura, y se acentúa la distancia. Así, para Filón de Alejandría, Dios no puede ser circunscrito a un lenguaje ni a una imagen. Junto a la imposibilidad del límite en Dios, se añade su inefabilidad. Esta invisibilidad de Dios se explica por su ser espiritual y trascendente a ultranza. Este asunto afecta la interpretación incipiente de la teología cristiana<sup>645</sup>. También el platonismo medio influye en el cristianismo, de Justino y Clemente de Alejandría, con categorías como *agénetos* y los *arxai* (no nacimiento de Dios y el origen de los principios), solo que en los autores cristianos estos conceptos son dirigidos hacia la presentación del *Logos* de Dios, y, en consecuencia, caen en el desarrollo temático de la gracia: Dios es oculto, pero se revela por su *Logos*. Este darse es la manera de informar la razón humana (gracia)<sup>646</sup>. También el gnosticismo se enfrenta al problema de la trascendencia de Dios.

---

origen—, no hay ‘un’ trascendental o ‘lo’ trascendental, sino un ámbito o aspecto de la realidad del que se dice que es trascendental”: Lombo, “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, 184. Trascendencia sería distinto de trascendental, tal como lo usó Kant: “Principio trascendental es aquél por medio del cual es representada a priori la condición universal, que es la única bajo la cual las cosas pueden llegar a ser, en general, objetos de nuestro conocimiento”, Kant; Oyarzún (Trad.), *Crítica de la facultad de juzgar*, 92. Introducción, BXXIX. Trascendens se refiere a la proposición del límite del conocimiento humano y de un *ens* más allá del límite, (como cuando se dice la trascendencia de Dios); trascendental se refiera a la capacidad del conocimiento.

<sup>644</sup> Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* 7, 77.

<sup>645</sup> Danièlou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 314-319.

<sup>646</sup> *Ibíd.*, 319-326.

Para Menandro, Simón y Valentín, la potencia llamada Uno, más que ser desconocida, es ignorada. El camino de gnosis consiste en la superación de la ignorancia para llegar al Dios ignorado. A pesar de la lucha entre estas visiones del mundo, esta visión del gnosticismo seguía radicalizando distancia de Dios y los seres carnales<sup>647</sup>:

Para un judío, decir que Dios es trascendente significa que es inconmensurable con toda la realidad creada y por consiguiente incomprendible para un espíritu creado, pero equivale a afirmar al mismo tiempo que su existencia puede ser conocida. Para un platónico, decir que Dios es inefable significa que supera todas las representaciones que de él pueda forjarse a partir del mundo sensible, pero equivale al mismo tiempo a afirmar que, si el espíritu consigue desasirse de toda representación, podrá captar su esencia. Para un gnóstico se trata de algo más radical: Dios es absolutamente desconocido, en su esencia y en su existencia; propiamente hablando lo «ignoramos» y sólo la gnosis puede darnoslo a conocer. Se trata por tanto de un dualismo radical que distingue entre el Dios del que podemos hacernos una idea a través del mundo y que es simplemente Demiurgo, y el Dios sin relación del mundo y que no puede ser conocido por éste<sup>648</sup>.

Como se ve aquí, lo que inicia siendo una experiencia testimoniada por la fe de Israel sobre el Dios que es fiel, pero se mantiene en su misterio (y más radicalmente en la fe yahvista, un Dios fiel y amigo), deriva, poco a poco, por influjo de algunos modelos filosóficos, en una especulación acerca del conocimiento de Dios. San Clemente de Alejandría, evaluando las tesis del conocimiento según el platónico Albino (abstracción o vía negativa; dos vías positivas: Analogía y eminencia), y sabiéndose receptor de las ideas judías-helénicas y conocedor del gnosticismo, propone un camino para el conocimiento de Dios: La homología entre las señales rituales y su referente; la analítica por vía causal hasta llegar a la participación de una inteligencia suprema; y, la contemplación de la unidad resultante del proceso de abstracción<sup>649</sup>. Pero a pesar del influjo platónico, cabe reconocer en dicho proceder, la pretensión de la entronización del Cristo en quien converge la humanidad de dichos procesos del conocimiento, pero además, entrega la revelación de Dios como un don gratuito<sup>650</sup>. Cristo viene al problema del conocimiento como quien revela e introduce en el misterio. Así, se salvaguarda la trascendencia de Dios; pero se concede la posibilidad de una relación en el tiempo y en el espacio con Él, en el Verbo de Dios<sup>651</sup>.

---

<sup>647</sup> *Ibíd.*, 326-331.

<sup>648</sup> *Ibíd.*, 327.

<sup>649</sup> *Ibíd.*, 332.

<sup>650</sup> *Ibíd.*, 333.

<sup>651</sup> *Ibíd.*, 334.

En el propósito de razonar la fe, también San Justino se inclina por la presentación del *Logos* de Dios. Este *Logos* es creador, lo que hace que esté asociado al cosmos. Dios es trascendente, pero su poder es su *Logos*. Este se identifica con Jesucristo. Es expresión del poder (*dynamis*) de Dios. Por ello, encuentra que ya Platón hablaba de la cruz en su obra el *Timeo*, cuando propuso como modelo del universo una X<sup>652</sup>. Este esfuerzo por articular la filosofía platónica con el cristianismo es loable, y, sin embargo, sigue corriendo el riesgo de presentar el acontecimiento fundante del cristianismo como una filosofía insuperable y comprender la vida de Dios a partir de presupuestos dualistas que tiene sus consecuencias sobre la visión y sentido del mundo. Por ejemplo, para explicar la divinidad de Jesucristo, recurre la atribución de las cualidades divinas de Dios a él<sup>653</sup>. Jesucristo es identificado con el *Logos*, pero éste es equivalente al pensamiento de Dios por el cual todo es hecho. En cuanto pensamiento divino, se le reconocen los atributos de la divinidad. Entonces, se asiste a una interpretación desde la trascendencia de Dios de Jesucristo. Él asume rasgos de un poder cosmológico. Las categorías veterotestamentarias quedan resignificadas en una visión filosófica-platónica de la divinidad<sup>654</sup>.

Pero de entre los personajes del siglo II que llama la atención por el trato que da a la especulación filosófica, es San Ireneo de Lyon. Se rehúsa entrar en disputas abstractas sobre el conocer a Dios. Él prefiere mantenerse dentro de los testimonios de la Escritura, y transparentar la carne del *Logos*. Este recurso es sobremanera importante ya que, sin negar la necesidad de una especulación racional, encuentra en el acontecimiento de la carne el camino para la experiencia de Dios<sup>655</sup>. El amor y el amor filantrópico, es la visibilidad de la trascendencia tanto del Padre como del Hijo. Pero la comunicación del amor conlleva la respuesta humana de la visión de Dios por medio de la transformación o divinización. Así, vivir consiste en recibir el amor como revelación de

---

<sup>652</sup> *Ibíd.*, 335-337.

<sup>653</sup> En esto, San Justino continúa un ejercicio llevado a cabo ya por San Pablo en sus cartas cuando buscaba categorías que le permitieran expresar la experiencia que tenía de Jesucristo.

<sup>654</sup> Danièlou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 335-346.

<sup>655</sup> *Ibíd.*, 346-347. "Ireneo se niega a desbordar las fórmulas bíblicas" (p. 347).

Dios y en el conocimiento de Dios mediante las transformaciones de una carne que se halla ante la del *Logos*<sup>656</sup>.

“Para Ireneo, como vemos, la trascendencia de Dios queda así completamente a salvo. El hombre no puede conocer a Dios por sus propias fuerzas. Pero, por otra parte, Dios puede darse a conocer libremente al hombre”<sup>657</sup>. Sin embargo, al insistir en el *Logos* encarnado, la pregunta por una inteligibilidad de Dios ha derivado en la revelación en una carne, la de Jesús. Esta revelación no es un saber objetivante de Dios; por el contrario, su visibilidad se expresa como vida al ser humano. Este se convierte en el ápice de la interpretación de la trascendencia de Dios en la inmanencia del mundo. La clave es el vivir: El ser humano es ser para la vida. El *kabod* del A.T., se transforma en la vida: La gloria es el ser viviente (*nepēš*), y el sentido de este vivir es la visión de Dios (*bāsār-Logos sarx*)<sup>658</sup>. Este es el sentido de la carne de Jesús. Lo que hace que, no ya siguiendo el horizonte de la trascendencia, sino de la plenitud de la relacionalidad de Dios y el ser humano, en la carne de Jesús, el punto de atención sea la vida y sus dinamismos.

Si se tiene como horizonte el vivir en su concreción, el propósito a ultranza de salvaguardar la trascendencia de Dios se ve desplazado. El sentido de la carne de Jesús no es conservar la trascendencia de Dios, sino revelar a Dios como interlocutor válido de la vida humana. En el EvJn, esta interlocución se entiende como disposición y despojo para lavar los pies a los demás; en el prólogo esto significa la carnalidad de Dios y la plenitud de su gloria (*Kabod* como *emet* y *hesed*); en 1 Co 17-18, la retórica polariza la trascendencia de Dios frente la posibilidad del conocer humano; pero el modelo se rompe cuando la cruz deja translucir el *Logos* de Dios: Debilidad como sabiduría, locura y necedad para quien no comprende el carácter existencial de la cruz. Las confesiones de fe de los primeros cristianos profesarían que la sensibilidad del

---

<sup>656</sup> *Ibíd.*, 347-348. “Conforme a su amor (*agapè*) y su humanidad (*philantrôpia*), y porque todo le es posible, ha otorgado incluso esto a los que le aman, que vean a Dios tal como habían anunciado los profetas (p. 348).

<sup>657</sup> *Ibíd.*, 348.

<sup>658</sup> *Ibíd.*, 349; Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinque adversus haereses, Textu graeco*, Libro IV, 20, 6-7. Según el salmo 84, 3, la gloria de Dios es el ser humano vivo (*nepēš*), y el salmo 63, 2, expresa la sed de Dios que tiene la carne (*bāsār*): Bratsiotis, רָשָׁרׁ בָּאֲשָׁרׁ”, 326.

*Logos sarx* es divina pero despojada de sí misma, como en el himno a Cristo en Filipenses.

Conclusión: Un modelo teísta basado en la trascendencia a ultranza, exige confesar que Dios es de difícil acceso para el conocimiento, y por ello incide poco en la transformación humana. El problema está en su manera de concebir el conocimiento, y en cómo por vía del mismo conocer, el modelo habla de una trascendencia infranqueablemente oculta. Sin embargo, el cristianismo primitivo busco diluir la polarización entre Dios y el ser humano. Se reconoce que es San Ireneo quien brinda un planteamiento que permite otra forma de conocer y experimentar a Dios desde la carne. El presente escrito rescata ese aporte y lo formula con otras consecuencias: No se necesita del conocimiento de formas puras para una relación intramundana con Dios. Basta con indagar a la experiencia misma teniendo la carne de Jesús (y, por ende, de quien se sitúa frente a su carne), como fontalidad primera y constitutiva. En ella aparece que entre el testimonio de la carne y el encuentro cotidiano con Dios hay una relación de reciprocidad en el amor y de intimidad; que no es una relación como de la causa al efecto, sino, de cohabitación llevada a cabo en la praxis del vivir del humano. Por su parte, la ciencia al rescatar la antropología de la experiencia (visión neurocientífica), amplía el horizonte de explicación de qué es experiencia y ayuda a una mayor comprensión de las posibilidades humanas.

### 5.3.1.2 Lo concreto no extrínseco

Con la presencia de la clave orgánica se ha sugerido una permanencia. La vida tiende a superar la fragmentación de las miradas, ya que su consistencia es una unidad en tanto que relacionalidad<sup>659</sup>. Por esto, en la vida se pone de manifiesto más que un correlato del ser, una concomitancia entre ser y vivir. Esta mirada no es contraria al postulado rahneriano de la unidad entre el ser, el conocer, y el ser conocido (*luminosidad* y *permanencia*); ni a la mutua pertenencia del ser y del pensar propuesta por Heidegger<sup>660</sup>.

---

<sup>659</sup> La idea de la fragmentación de la realidad a causa de la fragmentación de la antropología se registra aquí con Panikkar, *Obras completas, tomo I, Volumen 2*, 21.

<sup>660</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, 83. Acerca de la mutua pertenencia entre pensar y ser, y cómo esta pertenencia es vehiculada en la cuestión antropológica, “lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se



Sin embargo, a pesar de la influencia rahneriana en la comprensión teológica moderna, se ha seguido abiertamente la reflexión a partir de Heidegger (con ello estaría presente K. Rahner en tanto que intérprete de Heidegger), pero interpretado siguiendo a Claude Geffré, y el horizonte de una biología filosófica (H. Maturana), y neurocientífica (R. Llinás y A. Damasio). Se reconoció en esto que la mediación de la reflexión sobre la vida ha estado presente en una línea que va desde Aristóteles, pasa por los árabes medievales, los teólogos católico-aristotélicos del siglo XIII, hasta llegar a las filosofías modernas, sobre todo la influencia fenomenológica de Husserl. En este sentido, quien se adentre en el postulado de la unidad, también roza los temas de la concreción del ser. En la presente investigación, la concreción del ser-ahí (*dasein*) es la carne. La carne ha sido expresada aquí como fontalidad de la experiencia y de la sensibilidad; pero por eso mismo como mediación fundamental entre el mundo vital y el organismo vivo. Desde este punto de vista, que busca seguir la perspectiva de la praxis del vivir, la carne se posiciona como una hermenéutica fundamental en el mundo.

Junto al marco otorgado por la reflexión desde la biología, también se ha tenido presente la influencia del término *Logos sarx* de Jn 1, 14, en la teología cristiana. A fin de escrutar el modo por el cual la carne en su concreción puede ser prefigurada-configurada-transformada por el ser que le adviene como verdad, anticipándose en la vida en cuanto va siendo experimentada, se introdujo la consideración acerca del testimonio. La estructura del testimonio indicó que, en una epigénesis del organismo vivo humano (concomitancia de su ser con el medio ambiente), la carne podría experimentarse y realizar su experiencia como plenitud en la historia, pues mediante el *testimonio* le sale a su paso en el existir la llamada a una plenitud que puede ser vivida como plenitud en Dios. En esto, también, el presente texto ha sido deudor de varias teologías (sobre todo desde la patrística). Además, presenta unos rasgos parecidos a los planteamientos trascendentales de K. Rahner. Esto se debe a que dicho teólogo se movió en esta herencia y buscó la interpretación de personajes como San Ireneo, y del Concilio de Calcedonia<sup>661</sup>. En pos de una cristología trascendental, vinculó también la

---

encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde”, Heidegger, *Identidad y diferencia*, 75.

<sup>661</sup> Rahner, *Escritos de teología, I*, 51-254: Lo realiza en trato de la *Evolución del dogma* (51-92), en *El Theos del cristianismo* (92-166), y, en *Sobre el sentido del dogma de la Asunción* (239-254).

pregunta por el sentido intrínseco de la evolución del cosmos<sup>662</sup>. Sin embargo, esta temática acerca de la seriedad de la encarnación es recurrente en la teología cristiana, y con mucha fuerza en la renovación teológica del siglo XX. Por ello, es sobre manera importante, también, en el desarrollo de H. Urs von Balthasar. Él aportó a esta investigación la necesidad de una visión conjunta de la Sagrada Escritura (intrahistórica), a la hora de adentrarse en la encarnación y en la cruz, (el *Logos* intrínseco en la historia). Así pues, en este horizonte, se siguió el postulado de unas exigencias de la palabra dada en la Alianza (arco de la Alianza), y el acontecimiento de esta Palabra-carne en el N.T.

La distancia tomada en esta investigación fue la de asumir la carne como comprensión fundante de la experiencia cristiana, y notar cómo la misma Escritura arrojaba el marco de interpretación hacia una fontalidad primera y constitutiva de toda la labor teológica. La neurociencia ha brindado un aporte relativo al conocimiento, pero también, la posibilidad de una antropología que, apelando al recurso de una mediación filosófica, puede dirigirse a la comprensión de la teología (no es que la teología convierta el dato neurocientífico en una *ratio instrumentalis* de su discurso, sino que el paso de una visión neurocientífica a la teología exige una articulación reflexiva y no inmediata). Los elementos conceptuales relevantes en este punto son *transformación, refiguración y realización o hacer presente*. Lo que una antropología bíblica y una de las neurociencias permiten reflexionar es que la vida humana, en su carácter concreto de carnalidad, no es una realidad fija ni estática; no está acabada, sino que permanece en actividad. Las nuevas experiencias refiguran las experiencias adquiridas e integradas a la carne. En esta vida como proyecto, es posible hacer de Dios una experiencia refiguradora del humano. Así pues, en la carne es posible Dios como *experiencia de transformación y de refiguración* del ser carnal porque aquella carne opta por el darse de Dios en la estructura del testimonio. Pero no solo hay una refiguración de la experiencia, sino una *realización* de cuanto se da en ella. Pensando en torno a la Revelación, Dios se da al proyecto humano. En la praxis del vivir, ese proyecto puede realizar cuando se le ha dado; cuanto le ha salido al camino en su existencia. Dios es vivido, en la praxis del vivir, como un darse y como una realización. En el caso de Jesús, él se encuentra en su existencia con el testimonio bíblico del darse de Dios (del

---

<sup>662</sup> Idem, *Curso fundamental*, 216-242.

condescender). Opta por ese testimonio que le llega y lo realiza hasta las últimas consecuencias. La transformación en el caso de Jesús significa que pudo haber vivido de cualquier manera; pero eligió hacerlo de la manera en que se le descubría el sentido de vida: dar la vida. Jesús halla que el modo de ser de Dios es la condescendencia y la realiza pues también se descubre pleno en ello. Esto no tiene que indicar un adopcionismo; más bien indica que asumió el riesgo vital de la búsqueda de comprensión de su existencia.

Hay que distinguir entre el darse de Dios en el plano de la manifestación y el darse en el plano de la Revelación. Cuando Dios se da al testimonio, se está manifestando a la existencia humana; pero cuando esa manifestación es acogida según el modo de la revelación seguido por Jesús (condescendencia), ese darse de Dios es revelación (es decir, revelado por la carnalidad de Jesús). La importancia de insistir en la estructura del testimonio y en cómo un organismo vivo humano deviene en testigo de algo o de alguien, radica en que en el testimonio se da la anticipación. *Anticipación* se convierte aquí en un concepto mediador entre el discurso de las neurociencias (que afirma que los organismos sésiles anticipan como forma de supervivencia y de homeóstasis), y el de la teología (que fundamenta en la posibilidad de Dios que sale al camino del vivir). En la anticipación se dinamiza la concepción del tiempo: en la praxis del vivir, el organismo vivo humano se experimenta como proyecto histórico. Ser proyecto requiere que esté constantemente discerniendo los signos dados a la existencia y buscando hacerse desde el sentido de vida (esto último parece enmarcarse en el ámbito de una antropología). Ahora bien, Dios puede ser anticipado en la praxis del vivir. Un ejemplo de esto es cuando un humano descubre que el sentido de vivir es la entrega por la vida y bienestar de los demás; y halla que este es el modo específico de la vida de Dios, un donarse (esto es un lenguaje teológico).

Pero el darse de Dios en el testimonio, y dejarse anticipar como la representación de un ser que se dona en total despojo de sí (*kénosis*), sólo se dinamiza en la praxis del vivir cuando el organismo vivo humano decide acogerle. Así pues, *anticipación* se hace *presencia* efectiva. Dios se da al proyecto humano, pero sin coaccionar el proyecto; se da de manera sugestiva. En la existencia, el organismo vivo humano dispone toda su carnalidad (sensación y experiencia) para dejar que Dios adquiriera sentido para dicha

vida y en su medio vital. Disponer la carnalidad para acoger la sugerencia de Dios, es hacer que el organismo vivo establezca una relación con su entorno y se haga desde allí, pero en esta relación Dios se hace constitutivo del relato humano y de su estructura orgánica: Dios se da a la carne y se realiza en ella mediante la respuesta que lo acoge. En Jesús se puede hallar lo descrito aquí. Es una vida que busca la plenitud y la halla en su Padre (*Abbá*), en su modo de ser Dios. Esto hallado lo realiza hasta el límite de la vida misma. Por su parte, la carne que se sitúa ante la de Jesús, puede realizarse en esta misma plenitud. Esta plenitud siempre será según el modo de la revelación (condescendencia y nuevo saber de Dios revelado en la cruz). En este horizonte, el postulado calcedónico de la no división ni de la separación de la humanidad y divinidad en Jesús, sigue siendo posible, siempre y cuando, su divinidad sea kenótica<sup>663</sup>. La divinidad kenótica es según la manera de la revelación (que guarda una concomitancia entre el tomar el lugar de Dios y la posible preexistencia en Dios). En la kénosis se salvaguarda la decisión y no se pone en riesgo la comprensión sobre la hipóstasis ya que la divinidad es kenótica, es decir, pide que el centro de atención (dada la carne), no sea la ultra-trascendencia de Dios, sino la vulnerabilidad de la carne de Jesús. En ello hay un desplazamiento.

El ser humano está en libertad de rehusarse a la decisión. En este caso, el testimonio continúa insistiendo en la existencia y profundizándose como una manifestación del ser bajo cualquier forma (Dios, presencia, sentido de vida, supervivencia). El presupuesto de una *kénosis* libre exige que haya respeto por la comprensión de cada ser humano. Pero, cuando esta manifestación dada en el testimonio, es acogida en la decisión, y quien la acoge descubre que dicho testimonio consiste en la condescendencia de Dios (Jn 1, 14), y el nuevo saber de la cruz (1 Co 1, 17-18), la decisión realiza cuanto se anuncia, y lo hace como revelación de Dios. Ya no se trataría del sentido de vivir, ni de la supervivencia y el bienestar, sino de hallar un nuevo modo de ser que descubre que vivir consiste en dar vida, y ello sería la realización de la obra anticipada en el vivir. Dar

---

<sup>663</sup> En la elaboración cristológica de cara a las religiones, Dupuis recuerda el postulado de Calcedonia, pero desconfía de las elaboraciones kenóticas. El problema de ello sería un reduccionismo en la comprensión de la hipóstasis: Dupuis, “El verbo de Dios, Jesucristo y las religiones del mundo”, 95-95. Sin embargo, es precisamente la kénosis la que posiciona la posibilidad de Dios en Jesús, puesto que en ella se conserva la libertad de Dios que decide vaciarse de sí. «Sin división ni separación» se mantiene, aunque débilmente, en la kénosis. Débilmente porque la recurrencia de una trascendencia no sería el centro de atención desde la carne.

vida es la manera de la simultaneidad en la relación de Dios y el ser humano. Esta forma de *éthos* está prevista ya en el origen del hombre y la aparición de la cultura. La inteligencia que tiene por base las emociones y sentimientos, en el caso del ser humano, ha buscado crear mecanismos de protección y formas de cercanía que reviertan el efecto de la selección natural: El hombre, desde el punto de vista evolutivo, está capacitado para optar por el cuidado del más débil; puede cambiar el horizonte del instinto<sup>664</sup>. Sin embargo, la novedad de la revelación en Jesús consiste en dar un nuevo paso: Ofrecer libremente la vida por quien no la posee, y darla como manera de hacer presente el Reino (como lo afirma Senén Vidal, en el capítulo 2). No solo velar por el cuidado del débil, como opción moral, sino, condescender incluso hasta el riesgo de morir para que otros tengan vida. Pero no solo esto. Esta actitud de la revelación sobrepasa los sentimientos filiales y de amistad, abraza incluso a quien es forastero y desconocido; también al que se muestra como enemigo.

El significado de Jesús de Nazaret consiste en lo anterior: Logra condensar y abreviar la divinidad porque ella sale a su encuentro como testimonio (manifestación del ser)<sup>665</sup>; pero este testimonio se le presenta como condescendencia y en entrega de vida. Ante esta manifestación, descubre que esa es la forma de la revelación. Decide realizarla en su propia vida. Entonces, en su carne se da una identidad entre la revelación de Dios y su propio vivir y lenguajear la realidad, y ello sin exclusión de la posibilidad de su divinidad kenótica según aquello que permite la estructura del testimonio. La identidad se da desde la manifestación del testimonio, esbozado en la imagen, solo que se realiza en la decisión como revelación plena. Dios es experimentado como anticipación mediante el testimonio. Pero un testimonio donde Dios puede ser experimentado, es al mismo tiempo una experiencia de Dios. Y una experiencia según la carne. Aparece aquí que la experiencia puede tener de por sí el modo de la revelación, y en ese caso, Dios no es una realidad que le viene de afuera, sino que es dado en la experiencia misma. Esa

---

<sup>664</sup> Se pierde el límite entre el instinto del cuidar y la opción moral por el cuidado, Darwin, *The descent of man*, 88.

<sup>665</sup> En el lenguaje de las neurociencias es posible que el organismo vivo planee su vida en función de la conservación de la misma. Esta planeación pasa por las emociones y las imágenes mentales, en organismos con sistema nervioso, como el ser humano. Ahora bien, este lenguaje, mediado por el concepto de *anticipación*, permite reflexionar que el vivir humano consiste en dejarse impresionar por la experiencia y que en ella algo se da que tiene la fuerza de otorgar sentido. El ser humano, en este horizonte, tiene la posibilidad de vivir su experiencia en Dios. Lo hace así cuando temáticamente opta por Dios. Su carnalidad se hace en Dios y Dios se hace presente para el ser humano, por una carnalidad que lo acoge.

sería la historicidad de Dios. Pero cuando se afirma esta historicidad según la carne (sensibilidad y experiencia), no se postula un intimismo, ni un solipsismo de la experiencia humana. Por el contrario, cuando se dice que la experiencia misma puede ser experiencia de Dios, se está hablando también del medio vital del organismo vivo humano y, por ende, de la praxis del vivir donde toda la estructura orgánica está vinculada y asumida. La razón de ello es que la encarnación se ha realizado en la carne entera, en el vivir y en la praxis del vivir, y no solo al ámbito de la libertad<sup>666</sup>.

También hay lugares tangenciales entre el desarrollo teológico de K. Rahner y de H. U. von Balthasar, relativos a la Palabra de Dios. Para el primero, el *Logos* en el EvJn fue identificado, a partir de San Agustín, con una persona de la Trinidad. Pero, una tradición más antigua mostraría que se identifica con la noción de Palabra de Dios en el A.T.<sup>667</sup>; en cuanto al segundo, también él insiste en la necesidad de una interpretación del *Logos* desde la dinámica profética del A.T., asociada con el progreso en la comprensión de la Palabra de Dios. En este punto, la presente investigación siguió la visión de H. U. von Balthasar. Ello se debió a que, para K. Rahner, esa Palabra y ese *Logos* toman identidad en el Jesucristo como «salvador absoluto»: Una salvación que tendría sentido en tanto dirigida al ámbito de la libertad<sup>668</sup>; mientras que para von Balthasar, el ser de Jesús es plenitud en la historia porque es quien cumple la promesa del A.T. de esta forma, su lectura marcaba una fuerte tendencia a asumir la carne de Jesús dentro de un marco escriturario que funge también como marco epistemológico.

La situación de una visión evolutiva desde la neurociencia, a fin de enriquecer el trato de la carne en el testimonio teológico, marcó una diferencia, pero mantuvo un lugar tangencial. Se asumió como consejo metódico el postulado de K. Rahner correspondiente a la vinculación entre cristología y evolución: No caer en

---

<sup>666</sup> Para K. Rahner, la encarnación se dirige a la libertad, por ello sería necesario hablar de un «salvador absoluto» que sigue permaneciendo en el ámbito de la libertad, cima de la evolución (Rahner, *Curso fundamental*, 233). El problema de ello sería que sigue viendo una procedencia causal del *Logos* en carne (p. 220), lo que sigue afirmando la trascendencia de Dios. Al respecto, la presente investigación, antes que ver a un «salvador absoluto», ve a un compositor-absoluto-refigurador de la carne humana. Esto se da mediante los dinamismos propios de la carne, transformación, testimonio, emoción, imagen, decisión. Así, Dios es plenamente kénosis, condescendencia (como una praxis) y respeto por la comprensión de la vida de cada ser humano. La encarnación se refiere a la carne, por ello a la vida (esto supone la libertad, pero no es lo único ni lo central).

<sup>667</sup> *Ibíd.*, 255-256.

<sup>668</sup> *Ibíd.*, 233. La libertad es concebida como la cima evolutiva.

reduccionismo haciendo concordar con la cristología a la evolución, ni llevando la cristología a una filosofía antropológica<sup>669</sup>. Bajo este lineamiento se dio paso al capítulo acerca de la neurociencia. En esto consistió la diferencia: La neurociencia aporta una visión enriquecedora de los procesos humanos. Ella ofrece una explicación sobre la integralidad orgánica del humano y la emergencia de la mente. Integra en su visión el proceso evolutivo, y el sentido de las emociones-sentimientos e imágenes mentales. Fue una sorpresa notar que la propuesta de la neurociencia (Llinás y Damasio), permitía volver a hablar de la anticipación. Pero no como un recurso para referir al ser humano a la trascendencia constitutiva, sino como recurso para entender cómo la homeóstasis de la vida abría paso a nuevas posibilidades de ser y de realización desde la misma organicidad.

La anticipación puede ver a Dios como sentido futuro (donde el organismo vivo humano se realiza como *ser para el futuro*), con ello como símbolo que permite equilibrar la vida y regularla (homeóstasis). Pero Dios también es vivido como algo distinto al símbolo que sirve para regular la vida. Por la anticipación, Dios puede ser una experiencia de plenitud y gozo. El gozo hace presente aquello que el proyecto busca. En la anticipación, Dios puede ser experimentado como plenitud del instante vivido. Esto también significa que la carne que vive esa experiencia puede abreviar la obra de Dios en la historia. Acoger este darse auténtico de Dios es acoger a Dios. Dios deja de ser símbolo evolutivo, y adquiere el rostro revelado en la carne de Jesús (porque la decisión que parte de una imagen llegada como testimonio puede avocarse a la revelación mediante el decidir). Es, entonces, cuando Dios es vivido en la carnalidad humana; el ser humano, en la acción de acoger, profundiza en la revelación. La forma de la revelación, primero llegada como testimonio (al ser humano como ser para el futuro), y luego realizada en la carne y en la praxis del vivir por una respuesta positiva, es dada según la narrativa de Jn 1, 14 y de 1 Co 1, 17-18 (dar vida y entrega como un nuevo experimentar a Dios), se tematiza como revelación en la carne de Jesús.

Ahora bien, en este caminar desde el discurso neurocientífico hacia la teología, ¿cómo especificar *la mediación conceptual* en el caso del triple patrón de actividad: Emociones, las imágenes mentales y las decisiones?

---

<sup>669</sup> *Ibíd.*, 217.

Las emociones indican la disposición del organismo vivo humano de *dejarse constituir* por estímulos que le acontecen en la praxis del vivir (el organismo interactuando consigo mismo y con su medio vital); por su parte, en la capacidad de representar las emociones, el organismo vivo humano *experimenta su ser proyecto* (el tiempo es vivido en el ámbito de las imágenes mentales)<sup>670</sup>; y, por último, la capacidad de decidir, indica que su organicidad consiste en *transformarse*. La mediación conceptual que aparece es: Dejarse constituir, experimentarse como ser para el futuro, y, vivir en transformación.

Pero ¿cómo dar el paso a la articulación del testimonio de la carne con la visión evolutivista y neurocientífica? Ya se había dicho antes que no se recomendaba una yuxtaposición de lenguajes. Que entre ambos lenguajes se hacía necesaria una mediación reflexiva. El modo de proceder fue, transgrediendo la semántica mediante la mediación de términos y conceptos filosóficos. Entonces, ya no se habla directamente de emociones, imágenes mentales y decisiones, sino del vivir del organismo humano como el dejarse constituir, el experimentar su ser para el futuro, y su ser en transformación constante. Así pues, ¿qué decir de Dios? Dios puede ser vivido como *presencia que constituye desde la experiencia*, como *sentido para el ser humano que es proyecto*, y como *fuerza que transforma* la carne desde la carne misma (nótese que, en los tres casos, hay una vinculación con la experiencia bíblica del *Rúah*). La carne puede vivir a Dios como moción que se da para la transformación del vivir humano.

¿Qué decir de la revelación? En este horizonte, la carne de Jesús revela que la experiencia misma (carnalidad) tiene la posibilidad de permitir que una vida encuentre a Dios en el condescender. La condescendencia vivida como kénosis<sup>671</sup>, hace que lo específico de un organismo vivo humano que se constituye desde la experiencia, sea el

---

<sup>670</sup> Como se vio en el estudio de la visión neurocientífica, R. Llinás observaba que la formación de imágenes mentales exigía que el sistema nervioso sincronizara el movimiento muscular con el tiempo de respuesta a un estímulo. Por su parte, A. Damasio veía en la imagen mental un patrón de actividad que permite al cerebro planear y realizar estrategias con relación al tiempo.

<sup>671</sup> En Filipenses, la Kénosis se da en la cruz. Esto no contradice los datos del despojo en el Prólogo de Juan, ni en la carta B de los Corintios, Kasper, *Jesús, el Cristo*, 205. “De esta forma, la cruz solo se puede interpretar como autovaciamiento (Kénosis) de Dios. Según el himno cristológico de Filipenses se vacía aquel que estaba en la forma de Dios, tomando forma de esclavo; el que es libre, se hace obediente libremente (Flp 2, 6-8). Sin duda que el poder y libertad de Dios es tan soberano que se puede permitir al mismo tiempo el renunciar a todo «sin perder su rostro». Se agregaría al respecto, que más que un no-perder, es un adquirir rostro.



*encuentro* con un acontecimiento que seduce la existencia a darse por los demás sin temor; hace que lo específico del ser para el futuro sea convertirse en *don gratuito* para otros vivos (darse a la vida que incluyo la ecología); y, hace que lo específico de la transformación sea el *testimonio de la resurrección*. Ello sugiere que quien se halla ante la carne de Jesús, halla que la manera de Dios es la condescendencia, el despojo (*kénosis* como un nuevo experimentar a Dios). Esta revelación de Dios es en la carne de Jesús, y según los dinamismos de su carne. En últimas, la vida no se cierra sobre sí misma, y, en la praxis del vivir, Dios se deja experimentar como fuente primera y constitutiva<sup>672</sup>.

### 5.3.1.3 Lo concreto simultáneo y no dualista

La interrelacionalidad entre Dios y la carne es simultánea y no dualista (además no causal), en el tiempo y en el espacio, puesto que es condensada en la vida<sup>673</sup>. No es que Dios no pueda ser lenguajeado como causa del mundo. En tal caso, sería una causa muy distinta a las causalidades físicas<sup>674</sup>. Sino que su ser develado por la encarnación y la cruz, consiste en la relación concomitante cohesionada en la praxis del vivir del organismo. Hablar de causalidad es volver al tema de la participación por analogía, muy en boga en la herencia del platonismo medio, y centro de interés de la patrística del siglo II. Ahora bien, sin desconocer la posibilidad de un Dios que se relacione con el mundo, y que sus relaciones sean de diversas maneras (lo que podrían incluir una relación causal)<sup>675</sup>, cabe decir que, desde la perspectiva de la carne concreta (bajo el

---

<sup>672</sup> Esta fontalidad es la que hace posible que Dios sea trama de una narrativa humana. Para acercarse al tema de la composición del texto (trama) y la relación con una vida (narrativa), Valenzuela, *Ideas generales*, 24-62.

<sup>673</sup> Una postulación, en el diálogo ciencia física y teología, acerca de la simultaneidad en las tres dimensiones antropológicas: «Sensibilidad, razón y fe» (p. 13); de una superación del dualismo antropológico, la experiencia *advaita* (p. 16); y de una relación de simultaneidad que asocia tiempo y espacio (p. 110), en, Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, 13-16, y, 110. Un desarrollo de la experiencia no dualista (*advaita*), Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 123-136. Acerca de la concomitancia (como distinto al correlato), entre Dios y la vida humana, en: Valenzuela, *Ideas generales*, 85-87.

<sup>674</sup> En Santo Tomás de Aquino, Dios es causa eficiente pero una causa distinta a las causas físicas del mundo. Así se salva la trascendencia, Coakley, “Epílogo: «ontología relacional», Trinidad y ciencia”, 248.

<sup>675</sup> Sobre la necesidad de aplicar la analítica de Wittgenstein a un hablar relacional entre Dios y el mundo: *Ibíd.*, 243-249. En este caso, no se excluye la posibilidad causal, pero, dado que se invita a reflexionar la facticidad de dicha relación, en lo fáctico hay diversas clases de relación. Se halla, en la presente investigación, que para la carne hay una concomitancia.

testimonio), y del organismo vivo humano, esta relacionalidad adquiere una clase distinta. En esto marcaría una frontera. La pretensión de esta investigación no es una mirada global de todo el cosmos con relación a Dios (trabajos muy bien estructurados en K. Rahner, R. Pannikar, A. Peacocke y J. Polkinghorne, cada uno como intérpretes del dogma de la encarnación y referidos al diálogo con la ciencia); sino el modo en que la carne es fuente primera de la teología y cómo el testimonio de la carne se ve enriquecido por la visión de la neurociencia evolutiva. Por ello, en este horizonte, la clase de relación que se halla está determinada por el acontecimiento de Jesús, como se ha venido desarrollando en la textualidad del presente texto: En la carne hay una relación de concomitancia entre Dios y el ser humano.

Ha sido oportuno, camino a la relación no causal, presentar que la interrelacionalidad entre el testimonio teológico de la carne y la neurociencia presupone, de parte de la teología, una experiencia no extrínseca de Dios, una superación de los modelos de pensamiento reducidos a la razón como vía del conocer la trascendencia de Dios, y un no dualismo. Del lado de la neurociencia, se ha dado el paso a la interpretación del dato para posibilitar la articulación con el discurso teológico, donde dicha interpretación se ofrece como teoría del conocer que dinamiza una experiencia de la transformación en Dios (la experiencia de Dios en la emoción y dirigida a la decisión); y, ontología que se abre a la teología (la manifestación del ser hacia la revelación de Dios). Pero estos vínculos no serían posibles sin la mediación de la carne como comprensión radical. Y, estrictamente, en la carne, por la emergencia de la imagen mental.

El marco epistemológico del A.T., habló del ser relacional (W. Eichrodt), de la existencia dialógica (W. Beinert), de la mundanidad y cotidianidad (J. Noratto), de la carne y de la mirada antropológica (en una clave de Alianza). Aunque esta relacionalidad es entre el ser humano y Dios (incluye las criaturas, *toda carne*), en la capacidad de tematizar en el A.T., se sigue salvando la soberanía de Dios (en una manera reducida en la tradición Yahvista). Una palabra es dirigida a la carne. Sin embargo, en el N.T., la carne de Jesús realiza las exigencias de dicha palabra. Ya no le es dirigida, sino que brota de la experiencia como suya. Así se realiza la plenitud de las exigencias del arco de la alianza (V. Balthasar). Esto es intra-histórico. Esta plenitud se

lleva a cabo en la experiencia de una carne (Jn 1, 14), y por la vulnerabilidad de misma (1 Co 1, 17-18).

La razón de ello es porque, por la emoción (interpretación del dato neurocientífico), esa carne está ante el testimonio que se le manifiesta como el ser. La vida entera se hace el instante que anuncia dicho testimonio. El anuncio consiste en la manera de Dios, es decir, en la condescendencia. Ante ello, Jesús, decide que esta manera es la de su propio relato de vida. Así, se sitúa en el lugar de Dios (W. Kasper). Mediante la decisión, toda la obra se realiza y toma plenitud. Pero la obra es vivida como constitutivo del organismo vivo humano (la emoción es reflexionada como *dejarse constituir*); además mueve al humano en la búsqueda de sentido (las imágenes mentales fueron transgredidas por el elemento conceptual *experimentarse ser para el futuro*); y, la obra refigura el organismo vivo humano y su medio vital (el uso de decisión en la visión neurocientífica fue reflexionada como *transformación*). Así se expresa en un organismo vivo concreto, la concomitancia de Dios y del ser humano. No se recurre al concepto de un Dios únicamente trascendente porque ello obstaculiza el dinamismo de la carne de Jesús (y de cualquier carne ante Él). Dios es hallado como la manera del ofrecimiento de la vida (lavar los pies), y una sabiduría paradójica (la posibilidad de la muerte como realización de un proyecto). Así, por esa carnalidad, Dios es intra-histórico e intramundano. La carne se torna en la fuente primera y constitutiva. La manera de Dios es, entonces, la *kénosis*: No tiene miedo ni reserva frente a la vida. Allí adquiere su rostro. Por ello, Jesús es aquel rostro, y lo es la carne comprendida ante aquella y bajo la manera de la revelación.

“El miedo a caer en el panteísmo permanece en muchas mentes en cuanto que no ha sido superado todavía el monoteísmo rígido de un Ser sustancia y esencialmente trascendente”<sup>676</sup>. Con la mirada dualista, se ensancha la diferencia entre Dios y el ser humano. Una búsqueda de la no dualidad resalta el carácter de simultaneidad en el tiempo y en el espacio<sup>677</sup>. El teísmo (monoteísmo), al buscar validar la encarnación (interrelación entre Dios y el ser humano), reduce la encarnación a un modelo abstracto

---

<sup>676</sup> Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 110.

<sup>677</sup> *Ibíd.*, 111.

sustancialista (que se origina en la precomprensión de un continente y un contenido)<sup>678</sup>. La razón de ello es que el teísmo se circunscribe en una física de causalidad, donde, por transposición analógica, Dios asume el lugar de la causa eficiente. Pero, una visión no dualista revisa constantemente la experiencia humana de cara al testimonio, por consiguiente, el lenguajear esa experiencia y los dominios de realidad construidos a partir de dicho lenguajear. El objetivo de este revisar, en el plano del quehacer teológico, es ir asumiendo con más determinación la manera de la revelación. La carne es el lugar de la comprensión por excelencia que, en su ser transformación, funda este dinamismo. En el plano del vivir es donde se realiza la superación dualista (integración), y la articulación (no síntesis dialéctica) del saber<sup>679</sup>. Articulación que respeta la autonomía de los campos; pero no por ello se niega a hacer tránsitos semánticos.<sup>680</sup>

La idea que subyace en este ensayo es la superación de la esquizofrenia antropológica de nuestro tiempo y la convicción de que el remedio no se halla en la síntesis dialéctica, sino en una profundización de la vida misma del hombre que supere la dicotomía entre teoría y praxis, entre vida intelectual (filosófica y científica) y vida espiritual —ejemplificada en nuestro caso por el divorcio entre ciencia y conocimiento<sup>681</sup>.

Para esta simultaneidad, que desde el preámbulo se ha previsto como armonía, se han resaltado, entonces, tres patrones en la actividad<sup>682</sup> de la red neuronal (conectoma)<sup>683</sup>.

---

<sup>678</sup> “Si Dios es un ser absoluto, no puede tener con el mundo más que una *relatio relationis* (una relación no real, sino mental), como sostenía cierta escolástica —contra el dogma cristiano de la encarnación”, *Ibíd.*, 110.

<sup>679</sup> *Ibíd.*, 15-16.

<sup>680</sup> Aquí se ha asumido la idea de una articulación mediada por la filosofía, y que conlleva una transgresión semántica en las visiones del mundo y saberes, expuesta por Jiménez, *The articulation between*, 381-391, siguiendo J. Ladrière. La diferencia consiste en que, en la presente investigación, la carne es el lugar de la mediación (carne como hermenéutica radical), en la carne, la imagen mental. Esta articulación está inscrita en un todo, la integración en el vivir.

<sup>681</sup> Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 16. En Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 217-236, y, 327-329: Para revisar lo que supone una nueva inocencia o la mirada que supera el dualismo, (p. 327-329); Para revisar la concepción de un Dios relacional en R. Panikkar, que es *más que personal* y que supera el *monoteísmo rígido* (p. 217-236).

<sup>682</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, 69-214: El término «patrón de actividad» es usado para referir estas especializaciones del sistema nervioso central. Las emociones son un patrón fijado por la evolución, pero susceptible de ser modificado por la experiencia y memoria (p. 181-183); la modificación se logra por la repetición y la práctica, aprendizaje (p. 203); hay una memoria filogenética que es la herencia de la especie para la supervivencia (p. 205); una memoria en dinámica constante que funciona para la adaptación constante (p. 206-207); y una memoria que consiste en el aprendizaje-fijación mediante la experiencia y que supone las anteriores (p. 210-214). Por su parte, las imágenes mentales también son emergentes. Su base es la emoción, y se contrastan y fijan por el aprendizaje y la memoria. Pero la mente no es un punto de llegada sino de mediación, cuya centralidad evolutiva es la incorporación del movimiento-tiempo (p. 69).

<sup>683</sup> Valga contrastar con el postulado de R. Panikkar sobre la manera de lograr la armonía y el advaita (no dualidad). Para él, “la armonía entre las tres formas humanas der contacto con la realidad: la sensibilidad,

Estos son: a) Emoción-sentimiento-imagen mental; b) imagen mental como articulación; y, c) imagen mental-decisión. Esto, en una circularidad al modo de bucles, teniendo en cuenta que el sistema nervioso no tiene puntos de llegada, sino una constante circulación y transformación de sus redes<sup>684</sup>. Estos patrones no corresponden a un solo sistema, sino que se inscriben en áreas cerebrales especializadas y redes diversas, que permanecen en integración y funcionan de manera concertada, bajo la égida del organismo viviente integrado y como realidad donde la vida es concomitante<sup>685</sup>.

En la emoción ocurren dos acciones de entrada que configuran sus salidas: a) Entrada: El medio ambiente impresiona al cuerpo y genera señales que son transducidas por los nervios y llevadas al patrón fijo llamado emoción<sup>686</sup>; además, en la emoción (sistema límbico), se fija el estado corporal<sup>687</sup>; salida: Las emociones son una manera de homeóstasis. Ellas mismas requieren una respuesta dado que en ellas se fija la información del entorno y la representación corporal. Es aquí cuando, en estado de vigilia, las emociones producen sentimientos. Un sentimiento es la atención puesta en aquella situación de la emoción (por tanto, exige la mediación reflexiva que parte desde una imagen corporal)<sup>688</sup>. Sin embargo, fuera de la vigilia, también hay sentimientos. Esto se debe a que hay disposiciones corporales y representaciones<sup>689</sup>. También el sentimiento es una forma de regulación de la vida. En cuanto a la constitución de las emociones, ellas pueden ser organizadas como primarias (se configuran en la niñez), innatas (entendido innato no como a priori sino como desarrollo evolutivo); y, como secundarias (se configuran mediante la reflexión de los sentimientos que se generan). Las primarias permiten la anticipación, el almacenamiento de información y la

---

la razón y la fe —por actualizar los tres símbolos. Ni dominio de una sola forma, ni de dos, sino interpenetración en relación de interdependencia, es decir, *advaita*”, Panikkar, *La puerta estrecha*, 13. *Prólogo*. La diferencia reside en que la presente investigación ve la fe como una emoción. En cambio, postula la decisión. Y a la sensibilidad y razón las determina con los matices de la explicación neurocientífica.

<sup>684</sup> “Es más apropiado decir que las señales se mueven corriente abajo y corriente arriba. En vez de una corriente hacia adelante, uno encuentra bucles de proyecciones hacia adelante y hacia atrás, que pueden crear una recurrencia perpetua”, Damasio, *El error de Descartes*, 113.

<sup>685</sup> *Ibíd.*, 87-88.

<sup>686</sup> *Ibíd.*, 111. 107. 154 y 157-158.

<sup>687</sup> “El sistema nervioso central está conectado «neuralmente» con casi todos los escondrijos y grietas del cuerpo mediante nervios, cuyo conjunto constituye el sistema nervioso periférico. Los nervios transportan los impulsos desde el cuerpo al cerebro y viceversa”, *Ibíd.*, 46.

<sup>688</sup> *Idem*, *En busca de Espinoza*, 102.

<sup>689</sup> *Idem*, *El error de Descartes*, 168.

amplificación de las respuestas; las secundarias, se originan cuando el organismo vivo es capaz de experimentar sentimientos (fijar la atención en ellos y reflexionarlos)<sup>690</sup>.

La emoción, es un patrón de actividad que recibe y trasmite. Es la base de los procesos mentales. Ella recibe la información del mundo y del cuerpo, como presencia<sup>691</sup>. Esta presencia ya es susceptible de ser vinculada reflexivamente como un sentimiento (rechazo, sosiego, permanencia), y de ser figurada como imagen mental, puesto que vehicula la experiencia de anticipación. Como se vio antes, la mediación conceptual permitió cambiar la semántica de emoción por *dejarse constituir*, y este dejarse constituir, en lenguaje teológico, como vivenciar una *presencia que constituye desde la experiencia misma*. Y, en el dinamismo de la revelación se notó que esta experiencia se convierte en *encuentro*. Dios como presencia y encuentro rebasa el mero ámbito del dejarse impresionar (propio de las emociones), y lanza al organismo vivo humano a una experiencia de sí como proyecto, como ser para el futuro. Si se asume que Dios es un símbolo, el simbolismo opera como tal: permite que el organismo realice la homeóstasis. Ejemplo, ante la muerte, Dios puede ser el símbolo de consolación para el organismo vivo. Pero, como se ha dicho ya, no se reduce a un símbolo. La experiencia de Dios como encuentro lleva al organismo vivo a una experiencia de horizonte, de crecimiento (como excedente). Se hace el encuentro que dispone al humano para el futuro. Otro ejemplo puede ser cuando la fe se reduce al emocionar. Aunque la fe tiene que ver con la emoción<sup>692</sup>, también es experiencia de don gratuito. Dios puede ser, además, asociado a una emoción cuando su Nombre Dios está asociado a experiencias de infancia. Pero, también la experiencia positiva de un encuentro cuando se vive como experiencia liberadora.

El segundo patrón es la imagen mental como articulación. Ella depende de las emociones y de los sentimientos<sup>693</sup>. Y su propósito es darle continuidad a las señales,

---

<sup>690</sup> *Ibíd.*, 157-158.

<sup>691</sup> Razón por la cual, la emoción permite la experiencia de anticipación o previsibilidad como manera de supervivencia y bienestar. Esta presencia del futuro es susceptible de atención (sentimiento) y de imaginación (imagen mental), *Ibíd.*, 157.

<sup>692</sup> Nogués, *Dioses, creencias y neuronas*, 17-18.

<sup>693</sup> “La esencia de lo que llamo sentimientos es ese proceso de monitoreo continuo, esa experiencia de lo que tu cuerpo hace mientras se despliegan pensamientos sobre contenidos específicos. Si una emoción es una colección de cambios en el estado corporal conectados a precisas imágenes mentales que han activado un sistema específico del cerebro, la esencia de sentir una emoción es la experiencia de dichos

refiriéndolas a la capacidad de decisión<sup>694</sup>. “Las imágenes se basan directamente en aquellas representaciones neurales –y solo en aquellas que están topográficamente organizadas y que ocurren en las capas corticales sensoriales primarias”<sup>695</sup>. Se forman a partir de «receptores sensoriales» (como en el caso del tacto o de la retina), y por representaciones corporales (regiones corticales del cerebro), y consisten en una constante interpretación de señales<sup>696</sup>. Recibe descargas eléctricas y señales y las interpreta formando un cuadro o un rostro. La imagen no consiste en el cuadro o rostro, sino en la disposición de dichas cargas y señales que permiten identificar un cuadro o un rostro. “Para que la imagen de tía Margarita aparezca en las pantallas de tu mente, deben retrocenderse –de manera más o menos sincrónica— diferentes representaciones disposicionales situadas en varias capas corticales visuales y de asociación superior”<sup>697</sup>. Ellas son “organizadas en un proceso de pensamiento”<sup>698</sup>, pero dada la conexión de este proceso con la toma de decisiones y la refiguración del comportamiento humano, la imagen se dirige a la acción<sup>699</sup>.

No habría una zona única para la formación de imágenes, sino que estaría involucradas distintas regiones cerebrales (incluyendo la memoria). “Nuestra sensación de integración mental deriva de la acción concertada de sistemas de gran escala, que sincronizan conjuntos de actividad neuronal en distintas regiones cerebrales”<sup>700</sup>. La sincronización consiste en la incorporación del tiempo para solucionar problemas de respuestas<sup>701</sup>. El tiempo permite la acción de varias redes al unísono. Sin embargo, también los mecanismos de la atención y de la memoria, son transidos por el tiempo, para generar esta integración funcional. Así, en la imagen, el tiempo se hace crucial y permite la articulación entre lo que sucede, por ejemplo, en el sistema límbico (recepción emocional), con las capas corticales prefrontales (para lograr una

---

cambios en yuxtaposición con las imágenes mentales que inician el ciclo”, Damasio, *El error de Descartes*, 170.

<sup>694</sup> Como en el caso de Ph. Gage, el deterioro de la capacidad de elegir afectó la capacidad emocional, y, también en los casos de prosopagnosia, el deterioro de la región derecha del cerebro afectó la motricidad izquierda, pero, sobre todo, la capacidad del reconocimiento de la imagen corporal del daño: *Ibíd.*, 85. Para la relación racional-decisorio (*Ibíd.*, 104-105). Por otra parte, esto no contradice la tesis del cerebro como integración del movimiento-tiempo: Llinás, *El cerebro y el mito*, 82-107.

<sup>695</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 119.

<sup>696</sup> *Ibíd.*, 119-121.

<sup>697</sup> *Ibíd.*, 123-124.

<sup>698</sup> *Ibíd.*, 160.

<sup>699</sup> *Ibíd.*, 82. 146.

<sup>700</sup> *Ibíd.*, 115.

<sup>701</sup> *Ibíd.*, 116. Y, en, Llinás, *El cerebro y el mito*, 39-45.

decisión)<sup>702</sup>. Se obtiene así que, en términos de articulación, la centralidad es la carne como comprensión radical, pero de manera estricta la emergencia de imágenes, en la integralidad que provoca el tiempo. El tiempo permite la experiencia de imágenes referidas al pasado, y por ello, la posibilidad de ser evocadas; imágenes sensoriales o presentes, e imágenes de proyección y acción futura<sup>703</sup>.

El organismo vivo humano es un dejarse constituir desde impresiones. En el caso del lenguaje teológico, es un dejarse constituir desde una presencia. Esta presencia puede ser percibida también como un dejarse encontrar. El encuentro ocurre en el camino biográfico de alguien. Esta misma experiencia de encuentro es posibilitada por la estructura del testimonio que convierte a alguien en testigo. Convertirse en tal, tiene por condición de posibilidad el ser proyecto. Lo que sale al camino invita, a quien lo experimenta, a avanzar. La mediación conceptual asumió el que el organismo vivo produzca imágenes mentales, como un experimentarse en cuanto al tiempo (*ser para el futuro*). En lenguaje teológico, Dios es vivenciado como el sentido que ayuda al humano (proyecto), a realizarse en la historia. En términos de revelación, esta experiencia fue asumida como la llegada del *don* que se da de forma gratuita a una existencia y que la invita a realizarse plenamente en el tiempo.

Dios puede ser descubierto si alguien opta por hacerlo y dejarse *transformar* por esta presencia que experimenta<sup>704</sup>. El tercer patrón es la decisión. La decisión fue asumida como *experiencia de transformación*; en términos teológicos, por fuerza transformadora, y en el lenguaje estricto de la revelación, por *testimoniar la resurrección*. No es suficiente reconocer que quien se inscribe en el *intellectus fidei* heredero de San Agustín, afirma que es necesario creer para comprender. Es necesario testimoniar. Y el testimonio es optar. La comprensión-amor es también opción de creer y conocer por memoria<sup>705</sup>. Sin embargo, más que la elaboración de una memoria de

---

<sup>702</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 117.

<sup>703</sup> *Ibíd.*, 117-118.

<sup>704</sup> Bertirotti, Alessandro. “Teología y neurociencia: una nueva frontera transdisciplinar”, Ponencia presentada en Cátedra Roger Bacon.

<sup>705</sup> Hay una preeminencia del amor en san Pablo, 1 Co 13; en San Agustín, no hay duda en el conocimiento del amor, “non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te [...] Quid autem amo, cum te amo?”: De Hipona, San Agustín, *Confessionum*, Libri XIII, 6; y, en otro autor: “bonum nostrum principaliter est in fide, spe charitate. Per fidem habemus notitiam Dei, per Spem elevamur in ipsum, sed charitate unimur ei”: De Aquino, Santo Tomás, *Ad Colossenses 1*, 4-5; “Fides autem ostendit eum, spes



Dios (vestigios en la creación), se trata de testimoniar que Dios es *kénosis* (despojo y lavar los pies en EvJn, la sabiduría de la cruz en 1 Co, y el vaciamiento en Flp)<sup>706</sup>; es expresar que Dios se entrega, y, en consecuencia, puede ser vivido. En esto tiene alcance la decisión puesto que ella se propone descubrir a Dios cuando una carne opta por profundizarlo en la historia y en el mundo. Lo hace a partir del testimonio que se manifiesta. Jesús ha optado por tomar el lugar de Dios (W. Kasper), y lo hace en la condescendencia y entrega de la cruz (Jn 1, 14; 1 Co 1, 17-18); San Pablo interpreta su propia vida a partir de la carne de Jesús (S. Vidal); y la comunidad de Filipo se comprende a partir de los padecimientos de San Pablo y de Jesús. Los padecimientos son en la cárcel, pues, en esa situación es que ha escrito la carta a los Filipenses, y en esa situación lo ha conocido la comunidad de Filipos (E. Támez). La clave de la *kénosis* es esta carne que manifiesta a Dios en la vulnerabilidad, resistencia y preocupación (En San Pablo, no por el futuro de su proceso sino por la situación de la comunidad)<sup>707</sup>.

En el caso de la vivencia de Jesús, testimonia a Dios como un Padre cercano (*Abbá*), con quien se *encuentra* en la cotidianidad, y a quien le rinde su voluntad pues halla que en ello no se destruye su libertad; que toda la existencia humana como *proyecto* es un gozar de la generosidad del Padre (como en el caso de las parábolas de la misericordia); y que, la vida misma ofrecida por los otros, forma la comunidad, otro nombre de *resurrección*. Esta manera del testimonio, se hace realidad en la decisión de Jesús de tomar el lugar de Dios realizando el accionar de Dios en su propio vivir (W. Kasper). Así, su carne queda configurada como experiencia plena y definitiva, al modo de la revelación. La carne de Jesús permanece en una constante transformación ante el testimonio llegado como emoción e imagen mental, pero más aún, otorgándole realidad a aquella manera, mediante el decidir. Una vez se le confiere realidad, se transforma según la manera de la revelación. Dios queda constituido radical y plenamente en su

---

facit tendere in eum, charitas unit”: Idem, *Ad Timotheum* 1, 5. La primacía del amor envuelve, en San Agustín y Santo Tomás, y las escuelas que le siguen, el conocer y la fe: Martínez, *Los caminos de la teología*, 93-94.

<sup>706</sup> Ya se ha hablado de la noción de condescendencia en el EvJn y de la cruz en 1 Co. Cabe acotar que la carta a los Flp 2, 5-8, habla directamente de *Kénosis*. Este vaciamiento de Dios debe interpretarse en la clave de la vivencia de san Pablo: en los padecimientos de la cárcel romana: La carta es un escrito desde la cárcel: Támez, “La carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político”, 193-217.

<sup>707</sup> *Ibíd.*, 201-204. La cárcel tiene implicaciones. San pablo se resiste a vivir como romano (*Ibíd.*, 208), en la cárcel padece la incertidumbre (*Ibíd.*, 211), y la expresión de la *kénosis* está en que “lo que le preocupa a Pablo no es su situación, sino la de sus destinatarios, los filipenses, que se sienten intimidados y perseguidos”, *Ibíd.*, 212.

carne, en una simultaneidad con la posibilidad de la preexistencia en Dios, dada la divinidad kenótica según el modo de la revelación.

No ha habido aquí una acomodación de Jesús, ni de la cristología, a la noción de evolución; tampoco un prediseño de un acto mítico llamado encarnación atribuido por necesidad a la evolución. Esto sería reduccionista<sup>708</sup>. Más que una encarnación dirigida a la libertad (como en K. Rahner), que, por estar en la libertad exigiría un «salvador absoluto» en el plano de esa libertad<sup>709</sup>, es una encarnación (no dirigida para evitar el causalismo), sino, emergente en la praxis del vivir<sup>710</sup>: En la concomitancia de la vida. La encarnación se realiza en la vida porque en ella es donde sucede el testimonio, la manera de la revelación y la decisión de hacer realidad aquella manera. Esto haría de Jesús un configurador de la carne, por la plenitud dada en su organicidad. La relación entre la carne como fuente de la experiencia de Dios y el vivir no es causal, es concomitante de co-emergencia<sup>711</sup>.

#### 5.3.1.4 La inteligencia mundanal en una copertenencia entre el ser viviente y el pensar

La concomitancia refiere a un asunto axial de la comprensión: ¿De qué manera la experiencia que transforma los patrones de actividad neural, en términos estrictos de su actividad, transforma la inteligencia y con ello la copertenencia entre el modo de ser vida y del pensar? Tratar esta pregunta es crucial para ahondar en la situación de una carne concreta que es transformada y de una carne que es capaz de integrar la vida y de

---

<sup>708</sup> El desarrollo metódico del encuentro entre evolución y cristología no puede ser de acomodación, ni de relación necesaria, Rahner, *Curso fundamental*, 217.

<sup>709</sup> *Ibíd.*, 233.

<sup>710</sup> No se trata de que Jesús sea un momento emergente (convergencia en Th. de Chardin) de la evolución, como en Peacocke; tampoco significa que la evolución prediseñe un momento para la aparición de Jesús, verbo encarnado, sino que toda la circuitería humana puede (como posibilidad), disponerse a la encarnación. En el caso de Jesús, su divinidad no solamente es el constructo de la decisión, sino también el darse del testimonio anunciando una manera determinante de la revelación. El testimonio brota de su carne como emoción-imagen, y se realiza en su carne por la decisión.

<sup>711</sup> La herencia de la biosemiótica le llama a esto, siguiendo a H. Maturana y Varela, *tenseguridad autopoietica*. En: Castro, “La biosemiótica y la biología cognitiva”, 47-84: El acontecer de la vida no es dual, ni causa-efecto, sino una autorganización de la vida y de sus sistemas (p. 47); que lograrían un equilibrio (p. 52); abierto a la cognición, en una co-emergencia entre autorganización y cognición (p. 53); esta noción es aplicada a los organismos, pero también la mente sigue en proceso autopoietico (p. 56); la tenseguridad es la estabilidad estructural y de morfología lograda en el devenir de la vida (p. 64-66).. Se sigue también que esto no excluye el uso del término como interpretación filosófica, como en Ladrière, (aunque por la perspectiva del organismo, es una filosofía de la biología).

articular en saber, en un mismo acto de comprensión (situación vital por excelencia). Con ello se sugiere, además que, la inteligencia es constitutiva del modo del ser humano. Al respecto se puede decir que inteligencia es también sinónimo de unidad (no dualidad) del organismo vivo humano. Con esto se entiende que en ella se hace actualidad el emocionar, la creación de imágenes y el decidir. En sentido hondo es la inteligencia como sentir: La determinación de la inteligencia como el experimentar la realidad como pertenencia debido a la formalidad del sentir<sup>712</sup>. Este modo de la experiencia es asumido en esta investigación como la radical relación entre comprensión y carnalidad (estrictamente con la función central de las redes neurales). Así pues, para el presente escrito, la inteligencia es propia de la comprensión o acto vital del ser humano puesto que inteligir significa, además, la relacionalidad humana.

En el párrafo anterior, la inteligencia es pertenencia que consiste en la realidad que se presenta formalmente al sentir. El sentir permite diferenciar lo otro o alter. Un modo de decirlo de otra manera, con Heidegger, es: La mutua pertenencia del hombre al ser (vivida como situación fundante), se realiza en tanto ser que intelige<sup>713</sup>. Con ello vendría a ser posible la metáfora de la inteligencia como luz. Esto significa que el ser humano experimenta claridad en su modo de ser concreto. El modo de ser concreto, asumido aquí, es la carne y ella como experiencia. Así pues, su ser experiencia es darse a la luz donde se hace posible el ser y el pensar: En sinonimia con la inteligencia. De esta forma, aparece que la inteligencia es mundanal y solo se expresa por la mundaneidad: Ahí donde el ser y el hombre (pensar) son posibles. Con tal concepción de una inteligencia mundanal, se obtiene que no hay un sujeto para un objeto (un ser

---

<sup>712</sup> Sobre el concepto de inteligencia sentiente de X. Zubiri tiene como fondo la relación entre el sistema viviente humano (la sustantividad) con la realidad. Así pues, Zubiri, *Sobre el hombre*, 457-549: “Intelección es aprehensión de lo real como real” (p. 457), lo que conlleva a que la experiencia de lo llamado real sea dada a la intelección y con ello un asunto de aprehensión más que de presuponer un realismo a ultranza. Lo que le llega a la intelección es lo real expresado como real. Este llegar a la intelección puede ser entendido también como la capacidad de sentir “sentir es aprehender algo en impresión. Y toda impresión es una afección del aprehensor, pero una afección en la que queda presente algo «otro» que el aprehensor” (p. 458); en el sentir, aquello sentido es experimentado como otro o alter; pero también es experimentado como una pertenencia (p. 458); esta pertenencia es «de suyo», y, en Zubiri, en denominada realidad, una realidad no extrínseca sino propia del sentir (p. 548-549). En el caso del ser humano, no se trata de un puro sentir, sino del sentir la realidad o aquella pertenencia (p. 549). Esto es lo que se refiere desde el enfoque del sentir, al inteligir. La inteligencia se vuelca sobre la realidad y la experimenta como perteneciente gracias al sentir. Esto es la inteligencia sentiente.

<sup>713</sup> En Heidegger, debido a la co-pertenencia entre ser y pensar, se supera la dualidad sujeto y objeto: Heidegger, *Identidad y diferencia*, 75-76. Es importante señalar aquí el gran aporte de H. Bergson acerca del rol central de la inteligencia: la inteligencia permite que el ser humano (él dirá, «el cuerpo»), se inserte en su medio. Esta sería su función evolutiva: Bergson, *L'évolution créatrice*, 152-165.

fragmentado), sino un ser relacional donde todo acto que realiza (incluso el acto de ser y de la vida) son concomitantes y epigenéticos de su organismo vivo.

### 5.3.1.5 La carne como lugar de la integración que, bajo la categoría de dominios de realidad, incluye la articulación entre visión científica y testimonio teológico

El problema que deja la concomitancia en perspectiva de la carne conlleva un presupuesto: La concepción de un Dios que crea no como un solo momento estricto y cronológico, sino como una constante (para no hablar de oposición entre creación y evolución)<sup>714</sup>. Por ello, el significado de la nueva creación-Jesús, sería la manera óptima de hablar de esta acción de Dios<sup>715</sup>: Es la condensación de una experiencia que se da en la historia como testimonio. Asentado el presupuesto anterior, aquí se retoma el tema de la articulación entre testimonio teológico de la carne, con una visión neurocientífica (buscando la integración en una carne como acto hermenéutico).

La carne es acto hermenéutico integral. Por ello, la interpretación, en su clave, de la relación de Dios y el ser humano, diluye la separación extrema entre Dios y ser humano. Pero tampoco identifica de manera absoluta: la carne es fuente de la experiencia y del lenguaje acerca de Dios; y, Dios se da al testimonio. Por su parte, la manera de la revelación sucede en el ámbito de la estructura ontológica del testimonio, y puede ser realizada en el proyecto en que consiste en organismo vivo humano. El humano puede decidir conocer a Dios bajo ese aspecto de la revelación (caso cristiano). No hay un extrinsecismo, ni un dualismo: Hay una revelación epigenética dado que el ser humano como proyecto y ser en transformación por la experiencia, vive sus experiencias en la

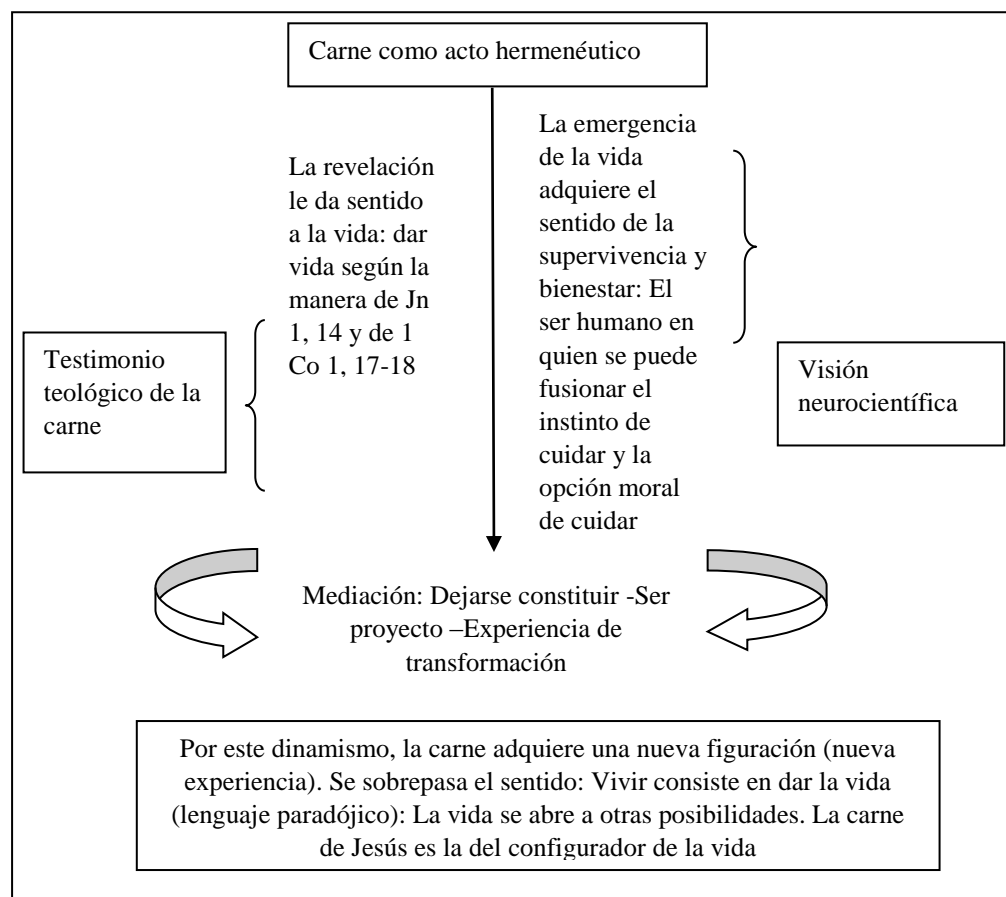
---

<sup>714</sup> La evolución y la creación no se oponen como quedó esbozado en la citación del magisterio eclesial. Para Panikkar, el problema entre evolución y creación no es por oposición de contenidos, sino por diferencia de cosmovisiones, Panikkar, *La puerta estrecha*, 52; la creación no se identifica con salvación, pero son asociadas, por lo que crear también es una continuidad, Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 358-363. En Jiménez, *The articulation between*, 404-484: esta idea de la no separación entre creación y salvación es heredera de san Ireneo (p. 404); es posible una articulación entre evolución y creación, partiendo del hecho que las diversas visiones del mundo indagan el sentido, y que, en el momento de articularlo, se hace necesaria una transgresión semántica. Acerca del principio inmanente de creatividad (p. 483-484).

<sup>715</sup> En Col 1, 15-20, la creación adquiere la novedad del acontecimiento de Cristo (p. 403); en el Prólogo de Jn, El *Logos* es creador, este se identifica con la vida de Jesús Cristo (p. 403-404); también en, Pérez, *Dios, hombre, mundo*, 361-362, siguiendo a R. Panikkar, en el Cristo, se realiza la creatividad de Dios en lo viviente y en el instante. Por otra parte, en, Vélez, “Del Dios omnipotente a la «humildad de Dios». Una reflexión sobre la evolución en perspectiva kenótica”, 19-50, se agrega que esta novedad está dada en la manera de la revelación, condescendencia (EvJn), y sabiduría de la cruz (1 Co), donde Jesús paspascual toma el lugar de Dios. La kénosis no se opone a la teología de la creación, ni a la evolución.

praxis del vivir, y la experiencia de Dios no es ajena a dicho contexto de la praxis. Pero hay un momento en que se da una polaridad entre la carne y el aporte de la neurociencia. Esto es, cuando el testimonio teológico le pregunta a la neurociencia por la posibilidad de Dios kenótico (condescendiente, en una locura de la cruz y vaciado de sí), y cuando la neurociencia le confronta diciendo que el sentido de la vida consiste en la supervivencia (por medio de las fuerzas de la selección natural donde sobrevive el fuerte). Esta tensión será tratada aquí a modo de ejemplo para explicitar el modo que se busca de una articulación, dentro de una integración<sup>716</sup>.

Cuadro 9: polaridad de sentidos y convergencia en el conectoma



<sup>716</sup> La tensión se resuelve en el caso humano en la posibilidad que la misma evolución le otorga (y se otorga), de crear una cultura de defensa del débil. Este es el sentido moral de la inteligencia humana, y en ciertos niveles en otros animales, en, Darwin, *The descent of man*, 70-104. Se dice que se resuelve la tensión porque la novedad de la revelación kenótica en Jesús tiene esta base biológica, pero, como dicha base es siempre abierta, en el caso de Jesús se descubre un nuevo horizonte: Dar la vida por el otro, en una locura representada por la muerte en cruz.

El acto hermenéutico fundamental sobrecoge el proceso de la integración, y lo dirige. Por ello, en él se hace factible la articulación entre testimonio y visión, como articulación del saber en la vida. Como se ve en el cuadro, tanto testimonio teológico como también la visión científica del mundo (caso de la neurociencia), presentan sus polaridades a partir de la formulación del sentido<sup>717</sup>: Para el primero, vivir consiste en condescender; para la visión neurocientífica, vivir consiste en la supervivencia y el lograr el bienestar. Pero hay, además, un punto de encuentro: Ambos suceden en la praxis del vivir. El testimonio es manifestación del ser a partir de una carne como comprensión fundamental, que tiende, hacia la realización en la decisión; la visión científica es una búsqueda de explicación del mundo, que no se conforma con lograr un modelo de comprensión, sino que se orienta a la modificación del mundo. Decir que suceden en el organismo vivo humano es evocar su fuerza refiguradora de la inteligencia por la experiencia, y su accionar en el mundo. En este dinamismo, el sentido adquiere apertura a nuevas posibilidades. No basta con la supervivencia, ni con el condescender (como un intento de aniquilar la vida por temor a vivirla), sino que la vida se figura de otras maneras, donde cabe la posibilidad de un vivir otorgando vida en una plenitud del existir. En este sentido, Jesús es configurador de la vida humana puesto que expresa su ser-lugar de Dios de modo intramundano e intrahistórico, en su carne. O sea, como la concreción de la posibilidad de un vivir distinto.

Ahora bien, las categorías testimonio teológico y visión científica (neurocientífica), tienen unos presupuestos epistemológicos que exigen maneras diversas de verificación. Acerca de lo epistemológico, cabe la pregunta, ¿pertenecen a mismo dominio de realidad, y al mismo campo lingüístico? Antes de responder a esto, se hizo necesario recordar que, en tanto integración, testimonio y visión, pertenecen al mismo acto de comprensión, la carne (o la vida en una praxis del vivir). En la perspectiva del organismo vivo humano para quien el acto vital es la comprensión, su ser es vivir: Vivir

---

<sup>717</sup> Para Jiménez, *The articulation between*, 381-377, siguiendo a J. Ladrière, la articulación se da en el nivel del sentido. La ciencia y la teología, cada una, se pregunta por el sentido (la ciencia lo hace indirectamente), y en este plano es posible la transgresión semántica de un campo a otro. Si bien, esta idea se asume aquí, se hace en tanto referida al proceso de una integración (la carne como acto hermenéutico). Ello supone que el saber no es inconexo del vivir en el lenguaje, aunque sí es una manera de crear dominios de realidad. Por otra parte, Maturana, *La objetividad*, 17-28, trata acerca de la praxis del vivir en el lenguaje, y los dominios de realidad, para hablar de la integración de sistema nervioso en el todo orgánico (Ibíd., 66).

en el lenguaje<sup>718</sup>. Por este motivo, aquella capacidad de lenguajear no está desvinculada de la experiencia del vivir<sup>719</sup>; pero, esta capacidad del organismo vivo humano no es equivalente a ‘eternizar’ un léxico como si correspondiera directamente con el vivir en el lenguaje<sup>720</sup>. Acerca de esto, que los organismos vivos como el humano puedan lenguajear no implica que el contenido (lexical y semántico) de dicha acción sea indisociable de la capacidad como tal y menos, del vivir. La relación entre vivir en el lenguaje y los contenidos del lenguaje es mediada por la transformación a partir de la experiencia<sup>721</sup>. Con el aporte de la neurociencia, la mediación entre la capacidad de lenguajear y la invención de categorías es dada por los circuitos neuronales (donde se lleva a cabo la sincronización de la experiencia y las disposiciones corporales). La base del lenguaje y del concepto, es neuronal; pero ubicarlas en una red no es criterio de verificabilidad del contenido<sup>722</sup>.

Con lo anterior se ha dicho que la capacidad de lenguajear corresponde al vivir, lo mismo ocurre con la formación de categorías y conceptos (la base es neuronal); pero la tipificación del lenguaje y de las categorías permanece en un constante tránsito mediado por la experiencia y la memoria (en el caso de la memoria, por la fijación de la atención

---

<sup>718</sup> *Ibíd.*, 17 y 48.

<sup>719</sup> “Nosotros, seres humanos, acontecemos en el lenguaje, y acontecemos en éste como tipo de sistema viviente que somos”, *Ibíd.*, 48.

<sup>720</sup> Existe una larga tradición acerca de este asunto entre formalidad lingüística y contenido: No solo desde el *Crótalo* de Platón, sino también, la misma discusión sobre los universales (entre los de escuela tomista y los de escuela ockhamista), a finales del a edad media y comienzos de la modernidad; también, en la época contemporánea bajo el estructuralismo, la herencia de F. Saussure, en obra *Curso de lingüística General*, su diferenciación entre *langue* (código de la lengua), y *parole* (el mensaje individual), en Ricoeur, *Discurso y excedente de sentido*, 16-20. Para una historia de la evolución de la concepción del lenguaje en occidente, de cómo al inicio guardaba relación entre palabra y cosa, y cómo luego, en la modernidad, se ha hablado de la discontinuidad entre el signo y la cosa, ver: Gadamer, *Verdad y método I*, 487-525.

<sup>721</sup> La hipótesis Sapir-Whorf, basada en una investigación realizada en grupos indígenas de Norte América, indica la variación entre los lenguajes y sus conceptos y las figuraciones mentales. Así en, Lee Whorf, “An American indian model of the universe”, 57-64: El lenguaje de los indígenas Hopi no construye tiempos pasado, presente y futuro (p. 57), siguen una idea intuitiva de tiempo (p. 58), debido al lenguaje, el espacio es alterado (p. 58-59), la expresión de la realidad se debe a la experiencia subjetiva y grupal (p. 64). Para una crítica a la hipótesis: Cf. Black, “La relatividad lingüística: las opiniones de Benjamin Lee Whorf”, 239-252.

<sup>722</sup> Para A. Damasio, un conjunto superior de neuronas permite la creación de conceptos, mientras que un grupo menor, está detrás de la formación de palabras. Pero, entre concepto y palabra hay una mediación: La corteza fronto-parietal ubicada en ambos hemisferios: Damasio; Hanna, “Cerebro y lenguaje”, 26. Las facultades como el lenguaje pertenecen a redes especializadas del cerebro: Escuchar una palabra remite al córtex auditivo primario, y de allí al área de Wernicke; si la palabra se va a pronunciar, pasa del área de Wernicke, al área de Broca mediante un complejo de nervios. Allí incluye la actividad del córtex motor para poder articular la palabra: Geschwind, “Especializaciones del cerebro humano”, 13. Lo que esto prueba es la base neuronal del lenguaje y de la formación de conceptos; pero no la cualidad de sus contenidos.

en una red que permanece en estado neutral hasta que es activada)<sup>723</sup>, lo que hace que se presenten fluctuaciones en las interpretaciones y visiones. Se acepta la idea de la tesis de Sapir-Whorf, en cuanto que el lenguaje crea realidad, lo mismo que la visión de H. Maturana para la que el lenguajear crea dominios de realidad; y, se distingue una base neuronal de las facultades mencionadas, pero esta base neuronal es susceptible de ser transformada (Damasio). Lo que indica que los dominios de realidad son constructos del lenguajear<sup>724</sup>.

Testimonio y visión son acciones que se realizan en el vivir. En ello convergen en un acto fundante. Sin embargo, construyen dominios de realidad distintos, categorías lingüísticas y criterios de verificación diferentes. El dominio de realidad del testimonio parte de la manifestación que es emocionada y llevada a la imagen mental, mediante la anticipación, y es, propiamente, la búsqueda de inteligibilidad y cohesión de aquello dado al existir: Para lograr inteligibilidad y cohesión es necesario construir una trama donde la disposición de los acontecimientos y la experiencia de anticipación adquieran estatus de relato sobre el existir<sup>725</sup>. Por su parte, el dominio de realidad de la visión científica, parte también del acto de comprensión; pero se formaliza en el contacto con el experimento (esto incluye el establecimiento de modelos verificables, la búsqueda de una objetividad dentro del modelo, y la corrección de formulaciones mediante la observación y proposición); y, en la interpretación de los datos<sup>726</sup>. Lo que indica que la verificabilidad del testimonio depende de la experiencia de un *quién* que deviene testigo, y por la decisión, en realizador; en cambio, en el caso de la visión científica, del dato que ocurre bajo el modelo y de la interpretación del mismo.

---

<sup>723</sup> Damasio, *El error de Descartes*, 121-135: Para los cambios en la circuitería (p. 135); para la evocación de las imágenes (p. 121), para la evocación de conocimientos adquiridos (p. 126).

<sup>724</sup> Maturana, *La objetividad*, 28-39: Para dominios explicativos de la realidad (p. 28); para la diferencia entre lo real y la realidad (p. 39).

<sup>725</sup> Valenzuela, *Ideas generales*, 30-41: Para la construcción de una trama (p. 30); para el papel de la narrativa en la trama (p. 32-41). Sigue en esto a, Ricoeur, *Tiempo y narración I*, 82-104.

<sup>726</sup> Lonergan, *Método en teología*: Para una noción de ciencia (p. 305-306); visión de ciencia como explicación (p. 97); para el método (p. 252); acerca de su probabilidad (p. 305); Jiménez, *The articulation between*, 78-111: Para la cuestión epistemológica de las ciencias, método, objeto y verificación (p. 78-86); para forma de las ciencias naturales, objeto, método y leyes (p. 103-111); Black, *Modelos y metáforas*, 216-238: Allí se presenta un estudio acerca de la relación entre modelos y aplicaciones de la ciencia.



Sintetizando: Con relación al acto hermenéutico fundamental, este ocurre en el vivir (para el organismo vivo humano, el lenguajear hace parte del vivir); pero, el humano no solo lenguajea, sino que continuamente está categorizando el vivir (construye dominios de realidad y dominios lingüísticos). Hace parte del vivir, el integrarse en la experiencia del testimonio y en la búsqueda de explicaciones. El ser humano se ve movido a crear tramas para otorgar inteligibilidad al testimonio y optar por su realización; y a crear modelos que permitan la explicitación del dato y su interpretación. Las tramas y los modelos no solo varían, sino que hacen que la red neuronal sea transformada, y con ello la inteligencia. Así queda propuesta la relación entre el acto de comprensión y la construcción de la realidad para explicar lo que sucede.

Ahora bien, este explicar puede realizarse desde dos caminos: a) El de la no-implicación; b) el de la implicación. En el caso del primero, el ser humano que comprende establece una diferencia entre el sujeto y el objeto; otorga al objeto independencia real del sujeto. En el momento de explicar, lo que existe sucede de manera autónoma frente al sujeto que se pregunta. El punto de partida de este camino es la suposición de un ente real que existe sin importar si el sujeto las conoce o no<sup>727</sup>. El criterio de validación del saber es dado cuando el sujeto “observador usa una referencia a alguna entidad tal como materia, mente, conciencia, ideas..., o Dios, como su argumento final para validar y, por tanto, para aceptar una reformulación de la praxis del vivir como una explicación de ella”<sup>728</sup>; en el caso del segundo, la implicación, no hay sujeto ni objeto. El punto de partida es el vivir y con ello el acto de comprensión. El ser humano viviente reconoce que el explicar surge como fenómeno biológico constitutivo. Se da cuenta que, en cuanto organismo, su sistema nervioso central no está capacitado para detectar en el nivel de la experiencia qué es ilusión y que es percepción. Por ello mismo no puede fijar metacriterios que le permitan saber que es real y objetivo independientemente del vivir como tal. (Lo que llama objeto y que distingue del sujeto es un modo de lenguajear para poder determinar una experiencia respecto de sí y del mundo. Objeto y sujeto son modos de hablar. Decir modos de hablar significa que, bajo otra perspectiva, se puede lenguajear y crear el dominio de realidad de otra manera). No

---

<sup>727</sup> Maturana, *La objetividad*, 20-22. En este autor, el doble camino se llama, en el de la no-implicación «de objetividad trascendental» y, en el de la implicación, «de objetividad constitutiva».

<sup>728</sup> *Ibíd.*, 21.

habría una base biológica para hacer afirmaciones sobre objetos o entes independientes del quehacer del organismo en el vivir. Por ello, la manera de validación del saber es tejiendo una red de diferentes experiencias que permitan establecer patrones<sup>729</sup>.

En el caso del camino de la implicación, no se cae en un relativismo absurdo, aunque sí en una relatividad del explicar. La implicación busca en todo momento relacionar su saber con la experiencia del vivir (lo que aquí se ha venido a llamar acto de comprensión); y no descuida que el explicar, aunque es capacidad orgánica, se inscribe en la construcción de los dominios de realidad (el mundo en tanto constructo). Por ello incorpora la crítica y la revisión constante de la realidad construida y de las categorías acuñadas de lenguaje. Así pues, lo que se ha dicho sobre el acto hermenéutico y los dominios de realidad pertenecen al camino de la implicación del vivir en el intento por explicar. Pero ello no absolutiza el presente discurso, sino que le permite recordar que el explicar y el saber permanecen en un dinamismo de tránsito. En el camino de implicación o constitutivo orgánico, el testimonio hace parte del vivir; sin embargo, sólo puede ser realizado mediante la decisión. Su verificabilidad por tanto corresponde a la historicidad de aquella carne dada a la vida. En cuanto a la visión del mundo, en ella también está implicada la vida en cuanto que diseña modelos e interpreta datos. Pero no pierde de vista que estos pueden ser modificados y no son absolutos.

Dados estos criterios, la articulación entre el testimonio teológico de la carne y la visión de la neurociencia, en el ejemplo tomado del sentido, quedaría expuesta así: Ambos pertenecen al vivir (integración); pero, en cuanto a sus dominios de realidad y dominios lingüísticos, la narrativa del testimonio puede variar, lo mismo que la construcción de modelos y criterios de interpretación de los datos, de la visión científica. La validación del testimonio viene dada por la historicidad de la carne, en el caso cristiano, siempre y cuando la historicidad siga la manera de la revelación; la validación de la visión de la neurociencia sucede bajo los criterios de una teoría de la ciencia (autonomía, epistemología, método), que no desconoce la implicación del vivir en su acción de explicar. Si la articulación sucede en el sentido (J. Ladrière y L. O. Jiménez), es en cuanto hay implicación en el testimonio y en la visión; caso contrario, el sentido sería

---

<sup>729</sup> *Ibíd.*, 22-26.

visto como un anexo de la actividad de la organicidad viviente. Si hay transposición lingüística, con posibilidad de la transgresión (L. O. Jiménez), se debe al carácter de la explicación como constructo (dominio de la realidad y dominio lingüístico). De todas maneras, esta articulación de la que aquí se habla es en orden a la integración en la carne.

Una vez tomado el caso del sentido, en el testimonio teológico y en la visión neurocientífica, se presenta el siguiente cuadro. Él contiene la manera en que la comprensión teológica de la carne (capítulos 1 y 2) es enriquecida por la visión neurocientífica. Este paso se realiza a fin de determinar el supuesto principal de la pregunta que ha dado el paso de una carne como fuente primera y constitutiva de la teología hacia la neurociencia: La visión científica-neurocientífica, ¿qué más aporta a la comprensión de la carne? El supuesto ha sido: Una explicación e interpretación de la misma, enriquece la comprensión como acto vital<sup>730</sup>. De esa forma, en cuanto a lo procedimental, se excluyó que entre los elementos tomados de la teología y los de una visión científica, se siguiera una equiparación. Detrás de este procedimiento hay una razón epistemológica: Los discursos teológicos y científicos no son dos objetos del saber que se yuxtaponen, ni que el esfuerzo del sujeto que investiga consiste en descubrir relaciones objetuales (por mutua exclusión; o por conflictos en sus enunciados; o hacerlos concordar; o tratarlos como una dialéctica donde uno funge como tesis, otro como antítesis, de donde surge una síntesis; o, intercambiarlos de manera directa). Así pues, descartado este camino de la no implicación, el discurso se constituyó como enriquecimiento brindado por la visión neurocientífica al testimonio teológico, donde la comprensión vital (carne como acto hermenéutico fundamental) es mediación entre el organismo vivo y su entorno<sup>731</sup>.

Esta mediación, que, desde el principio, fue asumida como tránsito del *dasein*, o como transformación de la carne, recibió el aporte de la neurociencia: se determinó de manera

---

<sup>730</sup> Desde el diseño metódico, se presentó que comprensión era entendida como acto vital del *Dasein* (Gadamer). A ello se agregará aquí el postulado de P. Ricoeur (a nivel de textos), para quien no hay oposición entre explicación y comprensión, sino que, a mayor explicación, mejor comprensión (*Verstehen-erklaren*), Ricoeur, *Discurso y excedente de sentido*, 88-92.

<sup>731</sup> La comprensión es dinamización del organismo vivo humano en su totalidad pues comprensión es disposición para vivir. Esto involucra las facultades del organismo, principalmente su capacidad para el tiempo (ser proyecto), y su capacidad de anticipar. La comprensión indica que el organismo vivo humano permanece en una constante interpretación de su entorno y de sí mismo.

más indicativa, el lugar de dicha mediación, el suceder de la anticipación como vinculación del movimiento y del tiempo; también, el ser humano como proyecto permanece en un constante aprendizaje sobre sus maneras de emocionarse y de decidir. Por ello, ser proyecto es central en la refiguración de la inteligencia por la experiencia, y del *éthos*. La carne se hizo así, para el caso de la teología, fuente y medio (*qué* y *cómo*). En ambos casos, se abre al enriquecimiento de la disciplinariedad del saber: Por el *qué*, la carne como acto hermenéutico, permite ser enriquecida en su comprensión vital; por el *cómo*, la carne se hace mediación hermenéutica para la integración y articulación. “*Logos sarx egéneto*” (Jn 1, 14), como el *qué* y el *cómo* de la teología, indicarían que la fontalidad consiste en ser lugar primero y constitutivo de la Palabra de Dios (donde acontece el testimonio y el decidir según la manifestación del testimonio, y la realización que consiste en la revelación); y, que la carne es también la manera (según sus dinamismos, donde la Palabra de Dios es construida por medio de la experiencia de la carne que tiende a la plenitud de aquella experiencia). En este punto central de la presente investigación, debe ser asumida la información aportada acerca de lo no causal de una relación entre Dios y el ser humano, lo concreto no extrínseco, lo concreto no dual y lo concreto simultáneo. Si esto no se tiene presente, se corre el riesgo de reducir esta propuesta a una antropología sin Dios, cuando lo que se asume aquí es la figuración de un condescender, dar vida y vaciamiento de Dios (tomando en serio este planteamiento kenótico revelado en la carne de Jesús).

El próximo cuadro servirá de síntesis de la manera en que la articulación del saber queda integrada en la carne, propósito del presente capítulo. En el cuadro se sigue el presupuesto procedimental (la visión neurocientífica enriquece el testimonio de la carne), y, el supuesto epistemológico: Un camino no objetivante, que busque la comprensión mediante la implicación en el saber. La primera columna propone el testimonio de la carne, como se ha trabajado en el discurso; la tercera columna, sugiere aquel aporte que brinda la visión científica de la neurociencia (a veces llamada solamente, visión neurocientífica); y, la segunda, la manera en que la articulación se da en la integración de la perspectiva. Ello se logra reflexionando sobre el papel de la fontalidad de la carne y de la mediación hermenéutica de la misma. El cuadro se debe leer así: el cuadro de la izquierda es el lenguaje del testimonio teológico, y el cuadro de la derecha es el lenguaje de la visión neurocientífica. Estos dos cuadros buscan ofrecer

el contexto para la lectura. Pero ya que la articulación no es una yuxtaposición de lenguajes, sino que exige una mediación conceptual, el cuadro del medio es el más importante. Allí se presentan los elementos conceptuales de la articulación o de la transgresión semántica: transformación, proyecto, ser para el futuro, dejarse impresionar, experiencia, anticipación, disposición, *éthos*, entre otros.

Cuadro 10: El trato articulador en una integración

| <b>Integración: La carne como acto hermenéutico fundamental</b>  |  |  |
|--|--|--|
| La clave discursiva: Perspectiva del organismo vivo llamado humano   |  |  |
| <b>Testimonio teológico</b>  | <b>(1) Fontalidad y (2) Mediación<br/>USO DE CONCEPTOS PARA LA ARTICULACIÓN DE ENTRE LA COLUMNA IZQUIERDA Y DERECHA</b>  | <b>Visión neurocientífica</b>  |
| La carne es transformación   | <p>1. La carne se <i>transforma</i> mediante la experiencia. Esto implica que el organismo vivo humano es un <i>ser para el futuro</i> (ser proyecto), un ser relacional y sensible.</p> <p>2. La carne se manifiesta en los dinamismos de su intramundandad y de su intrahistoricidad, y es susceptible de una opción.</p>  | Una evolución del sistema nervioso a partir de la integración de la motricidad y el tiempo   |
| La carne es susceptible de mociones que se entregan en el testimonio bajo diversas concepciones según el <i>quién</i> que lo asume | <p>1. El organismo vivo humano se <i>deja constituir por impresiones</i> del entorno y de sí mismo (sensibilidad y experiencia). La carne, por su parte, <i>establece un puente</i> entre el organismo vivo y el entorno.</p> <p>2. La carne puede vivir en una constante <i>creatividad</i>, reconfigurando el <i>éthos</i> o modo de ser, mediante el influjo de la experiencia sobre su lugar en el mundo</p>   | La evolución en seres móviles busca medios para la homeóstasis o conservación y regulación de la vida: Emociones, sentimientos, imágenes, decisiones |
| La carne se da como triple textualidad   | <p>1. La fontalidad puede ser expresada como una luminosidad ‘un darse’ que permite la inteligibilidad (textualidad); este dinamismo está remitido a la capacidad del organismo de <i>dejarse impresionar</i> por el entorno</p> <p>2. El acto hermenéutico es la mediación de este darse (textualidad). La carne frente a la carne, se interpreta; la carne acciona en el mundo (en el mundo del texto es la creación de vida); la carne, por la interpretación, se configura</p> | El sistema nervioso transduce la información del medio ambiente y el estado del cuerpo, e interpreta en señales, bioquímicos, neurotransmisores      |
| La carne   | 1. La carne como acto hermenéutico fundante  | La relacionalidad  |

|   |  |  |
|---|--|--|
| <p>testimoniada en el mundo del A.T., expresa una relacionalidad dada en los propios dinanismos de la carne</p>   | <p>se da como testimonio al texto. En el caso de la comunidad de fe de Israel, esta comprensión esta relatada por la categoría <i>bāsār</i> y su dinamismo es una textualidad relatada como <i>neṗeš, rūah, lēb</i>. La relacionalidad se establece entre <i>bāsār</i> y <i>dābār</i>. Por su parte, la relacionalidad desde la neurociencia es condicionante de la trasformación de humano como <i>proyecto</i></p> <p>2. La mediación es la carne como <i>transformación</i></p>   | <p>antropológica es experimentada en tanto que el organismo vivo es referido a su medio ambiente, a su comunidad y a sí mismo</p>  |
| <p>La carne es fuente primera y constitutiva de la teología</p>   | <p>1. La carne en cuanto <i>qué</i> es el lugar de la revelación (<i>Logos sarx</i> como fontalidad de la Palabra de Dios, experimentada como condescendencia, Jn 1, 14; y lavar los pies, EvJn); por ello se determina como fuente. Esta fontalidad parte de la concreción del ser como organismo vivo</p> <p>2. La carne en cuanto <i>cómo</i> es el modo o manera de la revelación (<i>Logos sarx</i> como mediación de la Palabra de Dios, que determina la forma de la revelación, es decir, entrega y generación de vida en EvJn y el Prólogo).</p>  | <p>El organismo vivo es unidad e integración de ser</p>  |
| <p>La carne es transformación; pero, por el testimonio, puede llegar a ser la plenitud de aquello manifestado</p> | <p>1. La carne es susceptible del ser que se manifiesta como testimonio (como verdad o como ser o como Dios, u otro, según la narrativa del quién); en el caso de la carne de Jesús, su carne se hace plenitud (abreviación y capitulación), por la forma del testimonio.</p> <p>2. La forma del testimonio consiste en hallar que la manera de Dios es la entrega (incluso ante la posibilidad de la vulnerabilidad o de la muerte 1 Co 1, 17-18); y, asumiendo el lugar de Dios, por la <i>disposición</i> ante dicho testimonio, realizar la revelación de Dios en una praxis concreta. Esta forma es una sabiduría paradójica.</p> | <p>Los circuitos neuronales están en constante transformación por la experiencia (que modula la emoción, las imágenes y la decisión). Lo realiza no como una terminación, sino como un bucle</p> |
| <p>La imagen es la realización y plenitud de la obra</p>  | <p>1. La carne como fuente es primera porque a ella está referida la realización y la plenitud que se da en la experiencia intramundana e intrahistórica; los Padres de la Iglesia ven en la imagen (<i>Typos</i>) el esbozo de la plenitud del todo, y esto lo explicitan hablando de la relación entre el A.T., y la persona de Jesús. El <i>ser proyecto</i> (ser para el futuro), expresa que el humano permanece en constante</p>   | <p>La imagen mental tiende a la realización por la decisión</p>  |

|   |   |  |
|---|---|--|
|   | <p>transformación desde la experiencia del tiempo (<i>anticipación</i>)</p> <p>2. La forma de esta realización es la revelación según la manera de Jn 1, 14 y de 1 Co 1, 17-18. Forma que queda bien encuadrada con lo noción de kénosis del himno del Filipenses. Ahora bien, esto en el mundo bíblico; pero no es excluyente del organismo vivo según sus propios dinamismos: Es lo que se ha dicho, la revelación es epigenética (la carne como relación entre el organismo vivo y el entorno)</p>   |  |
| <p>La anticipación permite que el testimonio tenga validez en una existencia</p>  | <p>1. Aunque se trata de dos esbozos distintos de <i>anticipación</i>, la carne como fuente indica que ambos esbozos están integrados a lo concreto de dicha carne (sin desconocer que la experiencia pueda ser tematizada de otra manera, según otras tramas y constructos)</p> <p>2. La mediación de la carne opera aquí proponiendo el criterio de interpretación, el ser concreto que padece en la existencia, el testimonio con sus formas (caso cristiano, la revelación como quedó dicho); y en la supervivencia, la previsión o incorporación del tiempo y movimiento. En ambos esbozos de <i>anticipación</i>, es el mismo organismo quien se realiza en la historia</p> | <p>La emergencia de la mente responde a la necesidad de un organismo vivo móvil de predecir y anticipar por la supervivencia</p>             |
| <p>La forma de la revelación cristiana es la condescendencia. Jesús al obrar así asumía el accionar de Dios, según el postulado de W. Kasper.</p> | <p>1. ¿Qué sucede cuando un organismo vivo humano descubre la posibilidad de la muerte como consecuencia de su vivir? La supervivencia, al ser amenazada, exige evitar el peligro; pero, dado el carácter del testimonio, según la forma que asuma, esta exigencia puede quedar replanteada y asumir una nueva posibilidad de ser</p> <p>2. La mediación de la carne expresa que ella es el lugar donde se integra la manifestación del ser y la revelación (por disposición ante el testimonio); por ello, mediante la carne, el sentido puede quedar refigurado, y, esta refiguración transformar el <i>éthos</i> humano</p>  | <p>La supervivencia y el bienestar exigen medios para predecir peligros y evitarlos. Las imágenes mentales son una manera de lograr esto</p> |
| <p>La encarnación no es dirigida, sino que sucede en la carne</p>   | <p>1. La co-emergencia implicada en la encarnación significa que hay una experiencia que se realiza en concomitancia con el mensaje; el mensaje, por su parte, es vivido en la simultaneidad de la carne. No hay un extrinsicismo, ni dualidad. La relatividad de la</p>  | <p>Asumir la mirada evolutivista es recrear un modelo monadista, como fue dicho a partir del aporte de R.</p>                                |

|  |   |  |
|--|---|--|
|  | <p>mónada queda expresada cuando el organismo vivo es capaz de abrir el sentido mediante una respuesta. Dios puede ser relato del <i>proyecto humano</i> cuando el ser humano le responde</p> <p>2. La manera de suceder esto es cuando la carne se halla ante la kénosis como posibilidad de ser de otra manera. La co-emergencia es Palabra de Dios en carne, y la carne como fuente de la Palabra de Dios. Para que esto sea viable, no se puede perder de vista la categoría de testimonio, ni la de disposición ante el testimonio</p>   | <p>Llinás. Pero cuando es reflexionada desde la antropología de la experiencia, el modelo monadista se relativiza en cuanto que se abre a otras posibilidades comprensión</p>  |
| <p>La relacionalidad de Dios en la carne puede ser asumida sin temor a la discusión temática (constructo) de un trascendentalidad de Dios y distancia frente a su criatura</p> | <p>1. La fontalidad expresa que el vivir humano se realiza en el lenguajear como capacidad; pero esto no determina una naturalidad del contenido ni de los modos del lenguaje. Estos, caídos bajo la categoría de trama y de explicación, pueden ser refigurados por la carne misma en la experiencia del vivir. La trascendentalidad de Dios es una de estas figuraciones; pero, en el caso de la experiencia cristiana primitiva, y ante el escándalo de la cruz, se vio que el lugar de Dios quedaba revelado por la carne de una persona y por aquello dado en su vivir. Jesús redefine la relacionalidad no causal (experiencia de amor entre iguales)</p> <p>2. La manera de ello fue, en el EvJn, mediante el testimonio de aquella carne de Jesús, en la memoria y texto (textualidad), en la comunidad; en el caso de San Pablo, su vida y su propia trama (ante su comprensión de Reino de Dios), ante la vida y carne de Jesús crucificado</p> | <p>Aquello que se puede decir del ser humano y de sus capacidades, se dice en torno a él como vida orgánica (no se descuida la perspectiva de la filosofía de la biología)</p> |
| <p>El ejemplo seguido anteriormente: El sentido del vivir es entregar la vida</p>  | <p>1. La carne como fontalidad indica que ella se realiza en el vivir. Por ello puede ser existir con relación a la supervivencia (cosa que incluye su organicidad); pero, además, puede <i>plenificarse según el modo de ser de otra manera</i>, por ejemplo, en el caso cristiano, constituyendo el modo de la revelación. La condición de posibilidad del ser de otra manera es el <i>ser proyecto</i>, la relacionalidad, sensibilidad y experiencia.</p>   | <p>Ejemplo seguido anteriormente: El sentido del vivir es la supervivencia</p>   |



La síntesis del cuadro anterior podría formularse así: La riqueza de la visión neurocientífica al testimonio teológico de la carne consiste, ante todo, en que, la materia en evolución tiene la capacidad de hacer presente a Dios en el mundo. Lo hace en su propia autonomía y desde la materia en evolución (Cabe insistir en que no se trata de una postura reduccionista. El reduccionismo es superado por la noción de co-emergencia o comunidad de las realidades del mundo). Este es el valor de la carne como experiencia, y del ser humano que se realiza como proyecto (para quien decide realizar esta presencia en el mundo). Dios también es experiencia, y en el horizonte de la experiencia humana, Dios es intramundano, pues no puede haber experiencia fuera del mundo en que el organismo vivo humano se despliega ser que se lanza hacia el futuro.

Siguiendo el cuadro anterior, puede decir que la condición de posibilidad de la articulación es el *ser como proyecto*. En torno a esta categoría, se proponen otras: la relacionalidad, sensibilidad y experiencia (comunes a la antropología bíblica y a la antropología de las neurociencias). También, en el anterior cuadro, se hace notar que hay un distintivo en cada caso: para la visión bíblica, la carne es relación con Dios y plenitud en Jesús; para la visión neurocientífica, la organicidad es dada a la evolución y con ello a la aleatoriedad a partir de mecanismos propios de la materia en evolución. El *ser como proyecto* permite que estos dos campos de lenguaje se encuentren pues se trata de una categoría que permite el trato de experiencia de Dios en cuanto experiencia que sucede en los dinamismos de la carne, y, posibilita el enriquecimiento de la comprensión de la carne en cuanto insiste en que la vida (en cuanto relación y experiencia), busca su realización a partir de los dinamismos propios de la vida. Esto último desde una creatividad que se vive en una co-emergencia entre las realidades del mundo.

Despejado este asunto de la integración y el modo de la articulación, se da el paso al siguiente capítulo: La formulación de la especificidad teológica y algunas implicaciones en la tarea de la teología. La razón de ello es: la articulación en cuanto nueva comprensión incide a su vez en la comprensión de la teología.

## 6 CAPÍTULO V: LA CARNE COMO FUENTE PRIMERA Y CONSTITUTIVA DE LA TEOLOGÍA: ESPECIFICIDAD INTERNA DE LA TEOLOGÍA

La finalidad del presente capítulo es condensar la propuesta teológica que se ha venido tratando en la presente investigación. Para evitar la multiplicidad temática, fue necesario indicar que la intencionalidad, enmarcada desde el proyecto, consistió en reflexionar el cómo de la carne como fuente primera y constitutiva de la teología; después, la manera en que la visión científica de la neurociencia enriquecía esta comprensión. Pero, la comprensión de la carne, con la contribución neurocientífica, exigía una integración y una articulación (según el criterio hermenéutico de la carne misma). Una vez elaborado esto, se ha podido dar el paso a la explicitación de las repercusiones para la especificidad de la teología (racionalidad epistémica, método, y, objeto: ¿se hace pertinente seguir hablando de objeto de la teología?); sus criterios de verificación y la incidencia en algunas tareas. Esto último, teniendo en cuenta que no se trata de una investigación de teología sistemática, sino de teología fundamental que tiende a la sistemática. Ello forja un derrotero distinto<sup>732</sup>.

---

<sup>732</sup> Este capítulo sigue la dinámica que se ha venido desarrollando en todo el texto, es decir, desprende su razón de ser y sus consecuencias a partir del trabajo y horizontes de los capítulos anteriores. Además, ha sido sometido a reflexión en contraste con algunos otros enfoques de autores que han escrito sobre neurociencias y religión o neurociencias y teología. Se encontró que no hay trabajos que reflexionen la especificidad interna de la teología cuando se articula con la neurociencia, en una perspectiva de la carne como fuente primera y constitutiva. Los textos que sirvieron para el contraste fueron: a) Artículos y compendios que relacionan el diálogo ciencia (neurociencia) y teología en algunos países, a modo de estado de la cuestión en algunos centros de formación, o, que dan un panorama general sobre las líneas de la investigación: Brozek y Heller, “Science and religion in the Kraków School”, 194-208: en Cracovia el asunto es marcado por una neoescolástica revestida de ciencia moderna, p. 195-196 y 205-206); McMahon, “Aspects of self-Consciousness and predicted religious identification change in Romania”, 111-122: Refiere cómo la plasticidad del cerebro ayuda en los cambios de las épocas axiales, en el asunto ciencia y religión, y cómo se vive esto en Rumania, p. 114; Oviedo: Garre, “The interaction between religion and science in Catholic southern Europe (Italy, Spain, Portugal)”, 172-193: Señala que los textos teológicos que se producen en el sur de Europa, rara vez incorporan en sus visiones teológicas, las enormes consecuencias de los cambios científicos, p. 190-191; Burns, “Christianity and the cognitive sciences”, 308-319: Sigue la neuroteología, y encuentra que el alma humana es un asunto fundamental del encuentro ciencias cognitivas y teología, pues, sería el alma [no la carne], la que permite la relación con Dios, p. 315-316; Clayton; Simpson, *The Oxford Handbook of Religion and science*: Se trata de una gran colección de artículos de varios autores, algunos concuerdan con las tesis de Ph. Clayton, otras las critican. Es un texto enriquecedor pues contiene otros enfoques sobre religiones no cristianas y ciencia, y cristianismo y ciencia; b) artículos que relacionan algún tema regional de la teología con las neurociencias: Bingaman, “Beyond Original Sin: A Paradigm Shift for the Age of Neuroscience”, 411–422: Este texto aporta mucho a la reflexión pues afirma que la noción de pecado original tiene efectos negativos en el cerebro humano y en la transformación humana, p. 411; Weissenbacher, “The neuroscience of Wesleyan soteriology”, 347-360: el autor toma una actitud apologética y metafísica contra la idea de la transformación procesual de un cerebro que experimenta la conversión religiosa. Afirma que la justificación en Cristo es inmediata y que la biología no tiene nada que ver con esta justicia

## 6.1 Propuesta de una especificidad interna de la teología que parte de la comprensión de la carne como fuente primera y constitutiva

En este punto se hace oportuno expresar el sentido en que la carne es la fuente primera y constitutiva de la teología, por lo cual, la racionalidad interpretativa queda supeditada a la fuente misma. La manera en que se constituye la racionalidad epistémica de la teología y la dilucidación del método y los criterios de verificabilidad del saber teológico. Este momento tiene como presupuesto, aquello que se ha venido desarrollando en el discurso: La carne fontalidad y mediación de la teología: como fuente significa que los dinamismos de la carne posibilitan la experiencia de Dios y de su Palabra; como mediación, que la carne, al ser también proyecto en el mundo, expresa el *cómo* de la teología, pues es en sus transformaciones que se va acrecentando la comprensión de Dios que se revela. Se trata, en últimas, de una carne que tiene la opción de vivir en Dios; pero no como si Dios fuera una realidad extrínseca, sino, en el dinamismo de la transformación por la experiencia, y ello, en la praxis del vivir.

### 6.1.1 «Fuentes», y, fuente primera y constitutiva de la teología

---

(p. 348); Spezio, “The neuroscience of emotion and reasoning in social contexts”, 351-352: Hace una reflexión sobre la importancia de analizar los juicios de valor y las decisiones desde el aporte neurocientífico de las emociones como base del juzgar; Rausch, “James B. Ashbrook and his holistic world: Toward a ‘unified field theory’ of mind, brain, self, world, and God”, 479-489: La propuesta de Ashbrook es vista como un esfuerzo integracionista por hallar una teoría unificada del mundo, cerebro, mente y Dios. Eén la creación de sentido está Dios, p. 486; c) artículos que tratan la relación experiencia mística con alucinógenos, transformación y neurociencias: Cole-Turner, “Entheogens, mysticism, and neuroscience”, 642-651: En una actitud apologética de la teología, afirma que no es igual, fenoménica y teológicamente hablando, la visión alucinógena de carácter religioso que la experiencia mística tradicional, p. 650; Hummel, “By its fruits? Mystical and visionary states of consciousness occasioned by entheogens”, 685-695: Afirma que no es conveniente para la unidad cristiana, institucionalizar los alucinógenos como medio de experiencia mística, p. 693-694; Nichols y Chemel, “The Neuropharmacology of Religious Experience: Hallucinogens and the experience of the Divine”, 1-33: Es un texto que presenta un análisis sobre cómo afectan los alucinógenos en la experiencia religiosa; d) los trabajos más sistemáticos ya citados, de Clayton, *Adventures in the Spirit*; y, Ganoczy, *Cristianisme et neurosciences*: Tienen puntos en común que han enriquecido la reflexión, pero no han reflexionado la fundamentalidad de la teología (la carne como fuente primera y constitutiva y las repercusiones en la especificidad interna de la teología), en el encuentro con las neurociencias. Cabe reconocer que, aun así, estos dos últimos autores han aportado con su reflexión en algunos puntos del presente escrito, donde han aparecido citados. También la publicación de un número de la revista *Concilium* del año 2015, dedicado al tema de *teología, antropología y neurociencias*. Allí es llamativo el interés por la teología moral y la ética. Por ejemplo: Schleim, “Tras la búsqueda de la moral última”, 53-70; Hildt, “Cómo se relacionan el cerebro, la moral y la ética”, 71-80; Molinario, “Lo humano falible y las neurociencias”, 97-112.

La especificidad interna de la teología, es decir, el reconocimiento de una racionalidad (preconcepciones e intereses) en el quehacer interpretativo<sup>733</sup>, queda determinada por la pregunta por las fuentes de la teología<sup>734</sup>, y su cualificación en torno a la disposición del discurso. En el presente escrito, la fuente es la carne. La razón de ello es que el otorgarle el lugar central a la carne como experiencia, y con ella al vivir, puede hacer que el interés de la interpretación que recorre la teología, quedé expresado en el dicho de San Ireneo: “*Gloria Dei, vivens homo*”<sup>735</sup>.

#### 6.1.1.1 La pregunta por las fuentes y lugares de la teología

Se señalarán aquí, grosso modo, la genealogía de la pregunta: a) En el siglo II d.C., es sobresaliente la labor del llamado «padre de la dogmática», San Ireneo<sup>736</sup>. Si se tiene en cuenta que su labor escrituraria responde a una necesidad de defensa de la fe contra el gnosticismo, sus recursos discursivos quedan supeditados a dicha apologética<sup>737</sup>. La labor escrituraria propone que su referente es la «la regla de fe». Esta regla supone el testimonio apostólico dado en una tradición eclesial, y desde donde se origina la formulación del credo (símbolo de la fe), sus artículos. Dicha regla adquiere su contenido a partir de Jesucristo (Verbo encarnado, según el EvJn), y de la elaboración paulina. Pero, en torno a la polémica que genera el defender la fe, se suscita la pregunta por la verdad. La verdad se encuentra en las Escrituras y en la Tradición. La comunidad apostólica, entorno al *Logos* en carne (*Logos sarx egéneto*), quien es el Cristo, interpreta el A.T., y da su testimonio acerca de la persona de Jesucristo. El testimonio se figura, en

---

<sup>733</sup> Una crítica a los intereses en el conocimiento y en la actividad interpretativa, se encuentra en la obra de Habermas, “Conocimiento e interés”, 61-76: El conocimiento en las ciencias positivas no se desliga de los intereses cotidianos (p. 64); ni la fenomenología está libre en su teorizar del interés en el conocer. Ella oculta su interés (p. 66); también las teorías analíticas se mantienen dentro de un juego de reglas (p. 68); por su parte, “la investigación hermenéutica de la realidad solo es posible bajo el interés determinante de conservar y ampliar la intersubjetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones” (p. 69); “por la experiencia cotidiana sabemos que las ideas, con más frecuencia de lo que se cree, sirven para dar motivos justificadores y legitimadores a nuestras acciones en lugar de los auténticos motivos” (p. 70). Este asunto quedó señalado en las racionalidades interpretativas de la teología en: Martínez, “Aproximación a las racionalidades especializadas”, 39-52.

<sup>734</sup> Es opinión de Geffré, el que la reflexión sobre lo hermenéutico verse sobre lo fundamental y original de la revelación: Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 67-68. También para González de Cardedal, siguiendo en ello a K. Rahner, la interpretación cristiana debe remitirse siempre a lo más originario de la revelación y de la fe. Se entiende que esto originario está dado en lo que se testimonia en las Escrituras, González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, 320 y 317. En el caso de la presente investigación esto original se ha llamado carne.

<sup>735</sup> Sancti Irenaei, *Libros quinque Adversus Hereses*, Liber IV, XX, 6-7

<sup>736</sup> Según el nombre puesto por B. Altaner: Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ*, 13.

<sup>737</sup> *Ibíd.*, 32-33.

primer momento, de manera oral, y, posteriormente, de forma escrita (N.T.). Así, Escritura y Tradición brotan de la persona de Jesucristo<sup>738</sup>. Queda propuesto el asunto: La labor de la fe tiene un punto de partida y un criterio de verificabilidad. El punto de partida es el *Logos* en carne y quien lo asume y fija su testimonio en la Escritura. La verificabilidad es la Escritura misma y la Tradición, al unísono, puesto que provienen del mismo punto de partida.

Otro hito que cabe mencionar es: b) La reflexión que se origina por vía de la inteligencia y la fe. En San Agustín, el acto de comprender la fe se expresa por la unidad entre un *intellectus* que busca creer y un creer que permite el acceso al entender. No se resalta la inteligencia por encima del creer; ni el creer como reducción del entender. Ambos están bajo la acción del amor. De esta manera, la comprensión de la fe es el amor, en dos momentos, amor que predispone a la búsqueda y, amor que es encuentro<sup>739</sup>. Sin embargo, esta exposición se enmarca en un modelo de comprensión de la relación entre Dios y el ser humano: La analogía entre Creador y criatura exige un punto de encuentro, esto es, la sabiduría de Dios con la sabiduría humana<sup>740</sup>. *El intellectus* es informado por la escucha de la Palabra de Dios; y mueve la fe. La fe, por su parte, es respuesta a esta palabra. Pero, la relación entre el ser humano que escucha y responde, con la Palabra de Dios, es analógica, puesto que Ella sigue estando referida al dominio sobrenatural del ser de Dios<sup>741</sup>. Esta reflexión pasa a la formación de la escolástica como el querer (del corazón) que media entre el entendimiento y la fe. Así, en San Anselmo: “*Fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem*”. Pero la programática sigue bajo el modelo de la distancia entre Dios y la criatura; superada solo por la función vicaria de Cristo<sup>742</sup>.

---

<sup>738</sup> *Ibíd.*, 41-45.

<sup>739</sup> Martínez, *Los caminos de la teología*, 10-30.

<sup>740</sup> De Hipona, San Agustín. “De la utilidad de Creer. A Honorato”, n. 33. Para la relación de la analogía en San Agustín, Dios es sustancia (n. 3), relacional (n. 9), relativo (n. 12), absoluto (n. 11): *Idem, La Trinidad, Libro V*; en el ser humano hay un cierto modo de Trinidad expresado por la unidad del amor (n. 2), en una inmanencia de Dios «sin mezcla ni confusión» (n. 8), pero, no es una posesión plena sino que espera ser consumada en la contemplación del rostro de Dios (n. 1): *Idem, La trinidad, Libro XI*.

<sup>741</sup> En el ser humano hay una palabra interior y exterior, por la palabra interior y el conocimiento (amor), se logra el conocimiento de la semejanza con el Creador, García de Lomas, “El «*intellectus fidei*» en San Anselmo de Canterbury”, 124. Para la relación analógica en San Agustín (En los títulos de la tesis, p. 241-246). Nótese en esto que la interpretación antropológica del A.T., sigue estando bajo el criterio de polaridad entre el ser del Creador y el de la criatura. La palabra es medio de discernimiento de una relación analógica.

<sup>742</sup> *Ibíd.*, 137 (referido a la tesis, el estudio del *intellectus* en San Anselmo, p. 304-314).

Pero la estructura fundante de lo que, posteriormente, se llamarán lugares teológicos, está en la elaboración de la *Sacra Doctrina* de Santo Tomás de Aquino: c) Punto de partida, las fuentes del saber teológico mediadas por la comprensión de la ciencia aristotélica: La labor de la razón respecto del *Intellectus* consiste en disponer la mente humana para la comprensión de la fe y la doctrina. Su interés específico es la determinación de la verdad del acto de fe (objetivo y subjetivo)<sup>743</sup>. Así, la razón, en cuanto busca comprender, atraviesa la *Sacra Doctrina*, siendo además, criterio de juicio de su veracidad<sup>744</sup>. Estrictamente hablando, el tema de las fuentes del saber de la *Sacra Doctrina* se enmarca en la pregunta por su carácter argumentativo: La ciencia sagrada parte de principios no para demostrarlos sino para hacer creíble la fe. Estos principios son equiparados a los enunciados de la Sagrada Escritura, los cuales están por encima, incluso de la metafísica<sup>745</sup>. De todos modos, la Escritura requiere ser interpretada puesto que ella usa metáforas y expresa varios sentidos<sup>746</sup>. Sin embargo, el cambio en los enunciados de la fe (símbolo de la fe), le corresponde a la autoridad del papa<sup>747</sup>.

Los seguidores de Santo Tomás de Aquino, estrictamente, en la Escuela de Salamanca, del siglo XVI al comienzo de XVII (entre Vitoria y Báñez), continuaron la reflexión de las fuentes de la teología. Lo hicieron basados en la cuestión primera de la primera parte de la *Suma de Teología*<sup>748</sup>: d) En Melchor Cano, el tema de las fuentes es cambiado por el de los lugares de la teología<sup>749</sup>. Pero mantendrá la herencia de las fuentes en cuanto que los lugares se siguen preguntando por el carácter argumentativo de la teología (es el paso de la ciencia especulativa a la argumentativa). En dicho saber, los lugares pueden ser divididos según dos maneras de argumentación: Por la razón y por la autoridad<sup>750</sup>;

---

<sup>743</sup> Illanes, *Sobre el saber teológico*, 53.

<sup>744</sup> *S. Th.* I, q. 1, a. 1. Sol. La necesidad de una ciencia sagrada que responda a la revelación (aunque no anula el obrar de la razón que por sí misma busca a Dios. El motivo de la relación es ayudar a la razón a ser asertiva y pública en la comprensión de Dios). Para la relación entre fe y razón, *S. Th.* II-II, q. 2, a. 1. 4 y 10.

<sup>745</sup> *S. Th.* I, q. 1, a. 8. Sol. La teología funciona como la ciencia aristotélica, solo que sus principios son derivados de la Escritura. Ella no es cuestionable.

<sup>746</sup> *S. Th.* I, q. 1, a. 10. Sol.

<sup>747</sup> *S. Th.* II-II, q. 1, a. 10. Sol. La autoridad de papa como competente ante el símbolo.

<sup>748</sup> Martínez, *Los caminos de la teología*, 77.

<sup>749</sup> *Ibíd.*, 136-140. Quien se habría anticipado a la reflexión de los lugares realizada por M. Cano, sería en el ámbito luterano Melanchthon. Al romper con la tradición escolástica de *Sentencias* y *Sumas*, posicionaría la Sagrada Escritura como punto de partida. En 1521 (cuarenta años antes de la publicación póstuma de Melchor Cano), publicaría *Loci Communes*: González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 266-267.

<sup>750</sup> Cano, "De duobus generibus argumentorum, quibus onmis disputatio transigitur", Cap. II. 1-2.

bajo un criterio de probabilidad<sup>751</sup>. Así, *lugar* es entendido como modo de la argumentación y criterio para su veracidad<sup>752</sup>.

El último hito por señalar en este proceso es: e) La recuperación de la pregunta por la fuente en la Constitución *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II. Es sobresaliente el recurso que otra Constitución, *Gaudium et Spes*, realiza, basada en la categoría bíblica «signo de los tiempos». Fue una manera novedosa de proponer un quehacer eclesial y teológico de cara al tiempo presente. Se trata de una categoría de la economía de la Palabra de Dios<sup>753</sup>. Con ella, se introdujo en el magisterio un elemento que refuerza la atención a la Palabra de Dios en situación contextual, es decir, una palabra en dependencia de lo concreto. Ahora bien, en cuanto a la noción de fuente, es *Dei Verbum*, n. 9, el documento que señala la unicidad de la «divina fuente». Esta fuente se entrega en la Escritura y en la Tradición. Hasta este punto, estas dos son formas de transmisión (como ya se dijo antes). Por su parte, «el pueblo santo» es depositario y se mantiene en la fidelidad al depósito entregado a él (DV 10). Así, quedaba explicitada la relación entre la trasmisión de un testimonio, su relación eclesial, y la cualidad de la fuente: Revelación en el Verbo encarnado (DV 2). Este retorno a la pregunta por la fuente, define el quehacer teológico: Se trata de la comprensión que parte de un acontecimiento (revelación), que a su vez enmarca una palabra histórica no reducida a la Escritura (que conserva un valor paradigmático), ni a su *traditum* (que conserva un valor normativo)<sup>754</sup>. La concreción (los signos) queda asociada intrínsecamente a la revelación en el Verbo encarnado (la fuente).

---

<sup>751</sup> Idem, *De Locis Theologicis, Liber primus*, Cap. XI.

<sup>752</sup> Esta discusión sobre los lugares es fundamental en perspectiva protestante, dos libros de: Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica & compendiaría*; Idem, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*; y, en ámbito católico, retomado en el siglo XX en la dogmática de Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik, Theologische Erkenntnislehre*. Este último revivió la discusión.

<sup>753</sup> Esta categoría fue trabajada en la teología de Chenu, “Les signes de temps”, 29, quien señala que se trata de un término referido a la economía bíblica de la Palabra de Dios. Juan XXIII la retoma en la bula *Humanae Salutis* n. 4; por su parte: CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, la retoma para hablar de la tarea de la Iglesia en el mundo (G.S. 4). Una síntesis de esta categoría se encuentra en: González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 275-278.

<sup>754</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 115-116. 170-177, el ámbito del a revelación excede la comprensión de la Palabra de Dios. El texto es paradigmático, pero no reduccionista.

### 6.1.1.2 La cualificación de las fuentes y lugares

En este punto de la investigación, se puede afirmar que la cualidad específica de las fuentes y de los lugares (y en el Concilio Vaticano II, con mayor determinación: la fuente, en singular), es la persona de Jesús, Verbo encarnado. Así sucede en el primer hito señalado, San Ireneo, y, en el último, el Concilio Vaticano II. Sin embargo, la pregunta también versa sobre lo constitutivo del saber: Lo cualitativo se determinará por la disposición del discurso. La pregunta directriz podría ser, ¿qué dispone el discurso? Como se vio, desde la labor de San Ireneo, aquello que lo organiza es el interés apologético frente al gnosticismo. En el *Adversus Haereses*, el libro I presenta el problema, *detectio*, (los enunciados de los gnósticos), en el libro II, el papel de la razón, que, por medio del dilema, reduce el planteamiento adversario, *eversio*; en los libros III-IV, se refuta el gnosticismo por la autoridad de las Escrituras: Por el testimonio apostólico (libro III), y por los *testimonia* de los profetas (libro IV). Allí el testimonio se hace argumento. Por último, en el libro V, se presenta la persona de este testimonio, Jesús, Verbo. Carne resucitada y acogida por el ser humano que quiere pasar del hombre viejo al hombre nuevo; recapitulación de la creación y de la historia<sup>755</sup>.

San Agustín también es antesala de la elaboración escolástica de las fuentes-lugares; en occidente, más determinante aún. Muchos de sus escritos también son apologéticos antiheréticos (contra los maniqueos, los arrianos y los donatistas)<sup>756</sup>. Pero su herencia, en términos del *intellectus* y del creer, se cualifica más por la búsqueda de la verdad: Un deseo de infinito, una razón que por medio de la palabra interiorizada puede buscar la verdad y la fe que es condicionante de esa verdad, le pone de manifiesto que es Dios. El camino discursivo se dispone a partir del buscar<sup>757</sup>. Pero hay una relación entre este deseo de verdad y la verdad de la Escritura. Ello se nota no solo en la insistencia de San

---

<sup>755</sup> Sesboué, *Tout récapituler dans le Christ*, 32-40.

<sup>756</sup> La exposición de las costumbres católicas y maniqueas, De Hipona, San Agustín, “De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos”; el debate contra un obispo arriano, De Hipona, San Agustín, “Debate con Maximino, obispo arriano”; unas recomendaciones a los donatistas, De Hipona, San Agustín, “Mensaje a los donatistas después de la conferencia”.

<sup>757</sup> Para San Agustín, su búsqueda personal lo lleva, por fin, a la experiencia del texto de una carta de san Pablo, en aquella narración donde cuenta el “abre y lee” (*Tolle lege, tolle lege*), De Hipona, San Agustín, *Confesiones, libro VIII*. Capítulo XII, N. 29.



Agustín en la fidelidad al canon bíblico<sup>758</sup>, sino, sobre todo, por la equiparación entre la *recta loquendi ratio* (una oratoria que se ayuda de la retórica), y la *auctoritas* bíblica. Para él, la labor de los teólogos (doctores) consiste en argumentar la fe y presentarla contra las herejías. Para ello deben ser buenos oradores y emplear los elementos de la retórica. Así pues, la finalidad de la teología es la persuasión. La mejor de las persuasiones se halla en los ejemplos de la Escritura<sup>759</sup>. El orador que une sabiduría y elocuencia persuade. La manera de hacerlo es por la dialéctica. Ella es un saber discutir<sup>760</sup>. De todas maneras, esta discusión queda determinada por la función autoritativa de la Escritura.

En el caso de Santo Tomás de Aquino, la cualificación de las fuentes queda diseñada en la *Suma Teológica*, desde la primera cuestión, en el primer artículo. La pregunta por la necesidad de una Ciencia Sagrada alternativa a la metafísica y a la teología (sentido aristotélico de teología: Mitología), evoca ya los presupuestos: La razón y la revelación. Ahora bien, en la misma cuestión, pero en el artículo octavo, la Ciencia Sagrada se erige a partir de unos principios fijos aportados por la autoridad de la Escritura. Ello sin desconocer que la labor de la razón es cuestionar el sentido de la Escritura (esto simboliza el método que parte de una *quaestio* y deriva en una *solutio*). Ahora bien, el armazón de la cualidad de las fuentes se hace digno de resaltar porque condicionaría los desarrollos posteriores en cuanto a los lugares se refiere.

La disposición del discurso se abre a un referente y exige unos parámetros de validación de la presentación de su cohesión interna. “Para encuadrar debidamente el plan que nos hemos trazado”<sup>761</sup>, es la manera introductoria de la primera cuestión. Hay un plan que requiere ser encuadrado. Acto seguido se presentan las partes o artículos a seguir. Esta sería la manera de evocar la disposición del discurso. Pero ella se realiza a partir, ya no de una retórica de elementos ni de una dialéctica (como en San Agustín), sino de una metafísica. Es decir, el discurso se instaura a partir de una referencialidad: Una teoría

---

<sup>758</sup> Propone la lista del canon completo de la Escritura, De Hipona, San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, libro 2. Capítulo VIII, n. 13.

<sup>759</sup> *Ibíd.*, Libro IV: La necesidad de la retórica y la persuasión en la presentación del mensaje cristiano, capítulo II-V; en la Escrituras, los hagiógrafos unen la sabiduría y la elocuencia, Capítulo VI; los ejemplos elocuentes de la Escritura, Capítulo 7.

<sup>760</sup> De Hipona, San Agustín, *La dialéctica*, n. 1.

<sup>761</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Suma de teología 1*, Q. 1. *Programa de la cuestión*.

sobre el conocer que depende de la reflexión desde los principios sobre el ser. Así nace la *quaestio* sobre el texto bíblico<sup>762</sup>. No solo esto. También se equipara la dilucidación del ser (los principios), con la economía bíblica<sup>763</sup>. La *Sacra doctrina* vincula la funcionalidad de la metafísica (en Congar, ontología o consideración del ser), en cuanto a ciencia de los primeros principios; pero, propone que estos principios son los de la Escritura. La interpretación de Ex 3, 14, donde Yahvéh da su Nombre, ha sido tomada por Santo Tomás de Aquino como un pretexto para hacer este entronque entre historia de la salvación (economía bíblica) y el ser. Pero, más que una equiparación entre Dios y ser, es un procedimiento interno del discurso que exige un referente: Dios no se identifica con el ser, pero, a nivel discursivo se da un entronque entre ambos niveles, el metafísico (ontológico) y el económico. La *Sacra Doctrina* quedaría determinada por la historicidad de la economía bíblica, no por una metafísica fija<sup>764</sup>. La misma noción cristológica queda bajo la economía histórica del *Logos*<sup>765</sup>. La relación escrituraria entre Dios y el mundo y el ser humano, queda propuesta como relación interpersonal, donde, siguiendo a Y. Congar, no se da una teología para el hombre sino una antropología para Dios<sup>766</sup>: la inteligibilidad de la teología le viene de la comprensión de la realidad y de la historia humana, donde se hace posible la revelación. No es que la revelación se presente como un molde para encasillar la realidad y la historia; sino que ella se hace inteligible desde las situaciones del mundo y del hombre. En este sentido, la relación con Dios adquiere una determinación propia: es según en encuentro íntimo al interior de la historia y de los procesos del mundo<sup>767</sup>.

Así, en los seguidores de Santo Tomás de Aquino, en la escuela de Salamanca, las fuentes de la *Sagrada Doctrina* quedan fijadas bajo el marco anterior, y dilucidadas en cuanto a su cualidad. Por ejemplo, en Francisco Vitoria, en tanto a los lugares argumentativos: “4 como *infalibles*, 3 como *probables* —aunque también propios— y 2 como *extraños* o *ajenos*”<sup>768</sup>. De los infalibles, la más propia, la Escritura, en segundo

---

<sup>762</sup> Escallada, “Condición y panorama de la teología. Introducción a la cuestión 1”, 76

<sup>763</sup> Congar, “Le moment «économique» et le moment «ontologique»”, 135.

<sup>764</sup> *Ibid.*, 136-140.

<sup>765</sup> *Ibid.*, 141-143.

<sup>766</sup> *Ibid.*, 142-150.

<sup>767</sup> *Ibid.*, 137: “Le ressourcement biblique nous a fait découvrir ou redécouvrir le fait que la Révélation, et le christianisme lui-même, sont essentiellement une histoire [...]. Ainsi l’aspect historique des choses est-il devenu un principe de leur intelligibilité: la connaissance des genèses, des séquences et des enchaînements, est devenu une voie de la compréhension des réalités”.

<sup>768</sup> Martínez, *Los caminos de la teología*, 133.

lugar, la autoridad de la Iglesia, y, los Concilios universales<sup>769</sup>. Los propios pero probables: “El Concilio provincial, la autoridad de los santos Padres y el consentimiento unánime de los teólogos”<sup>770</sup>; en cuanto a los extraños, “Vitoria repite las dos que enunciara Santo Tomás: La razón natural y la autoridad de los filósofos”<sup>771</sup>. Siguiendo a Vitoria, pero innovando en el nombre (de fuentes a lugares), y en uno de los lugares (la historia), Melchor Cano, propone: Lugares propios (10 lugares) y ajenos o extraños (4 lugares)<sup>772</sup>. La innovación reside en la apertura que concede en el cuarto lugar extraño, «La historia y las tradiciones humanas»<sup>773</sup>. Así, la cualificación queda definida por su capacidad argumentativa y por su propiedad infalible, probable o extraña.

Cabe resaltar que a partir de la *Dei Verbum*, se propone una única fuente divina. Esto se dio después de una discusión llevada a cabo entre K. Rahner y el documento anterior a la constitución dogmática mencionada (presentado por la corriente romana de teología), donde se seguía pensando en una doble fontalidad<sup>774</sup>. La Escritura y la Tradición, que otrora eran consideradas fuentes propias e infalibles, quedaron superadas al acontecimiento central del cristianismo: Jesús, el Verbo encarnado (D.V. 2. 13)<sup>775</sup>. El Concilio le da continuidad a la función discursiva de la teología: De la apología a la demostración, de ésta a la argumentación, de ella a la credibilidad. La función de la teología sigue siendo el hacer creíble la fe, haciendo de la credibilidad lo constitutivo del saber teológico basado en la revelación<sup>776</sup>. El esfuerzo epistémico queda propuesto como la necesidad de reflexionar acerca del saber, *cómo* se constituye y *qué* tipo de compromiso demanda<sup>777</sup>.

### 6.1.1.3 Una fuente primera y constitutiva

---

<sup>769</sup> *Ibíd.*

<sup>770</sup> *Ibíd.*, 134.

<sup>771</sup> *Ibíd.*

<sup>772</sup> *Ibíd.*, 138. Cano, *De Logicis Theologicis*, Liber 1, Cap. 3.

<sup>773</sup> *Ibíd.*, 139-140.

<sup>774</sup> Schickendantz, “Escritura y tradición”, 355, cita: informe Rahner-Ratzinger, II.2; Aleu, “Constitución dogmática”, 195-198: muestra cómo es abandonado el esquema escolástico del cardenal Ottaviani pues seguía hablando de dos fuentes; y, se crea una nueva comisión que insiste en la fuente divina de la revelación (*Ibíd.*, 196-197, y, 200).

<sup>775</sup> El contexto general de la *Dei Verbum*, es una centralización en Jesucristo y una entrega gratuita e histórica del acontecimiento, Fisichella, *La revelación: evento de credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, 171.

<sup>776</sup> *Ibíd.*, 177.

<sup>777</sup> *Ibíd.*, 177-179.

¿Qué es lo primero y constitutivo del saber y quehacer teológico? La carne como fontalidad y como mediación. Es primera en dos sentidos: a) Porque los testimonios que se refieren en los textos sagrados y en la Tradición parten del acontecimiento fundante, la carne del Verbo. Ella es interrelacionalidad que busca la plenitud de sí siendo fuente de la Palabra de Dios (desde el A.T.), y la realización plena, y según los dinamismos de la carne, en la persona de Jesús. Por su parte, el creyente se sitúa ante aquella carne como acto de comprensión, una experiencia ante otra experiencia. Así, en el caso de San Pablo. La carne de Jesús es configuradora de la carne del creyente. Jesús, por la función del testimonio en su existencia, y por la realización del modo de la revelación en la decisión, realiza y plenifica en su propio vivir lo que acepta como dado en el testimonio (esto implica la fidelidad al modo condescendiente de ser de Dios, que Jesús halla en la Sagrada Escritura); b) la carne como acto hermenéutico fundamental es el referente del discurso teológico. Se lleva a cabo aquí un giro en la comprensión: Si en la clásica formulación de las fuentes-lugares, la referencia es a Dios en sí mismo y a Dios en cuanto revelado (una economía que se coteja con la metafísica para determinar la disposición del discurso teológico), aquí, la referencia que dispone el discurso es la carne por su ser fontal. En ella se lleva a cabo el paso de la manifestación a la revelación. Por su ser mediación, en cuanto la carne es proyecto, es el lugar de la integración y de la articulación del saber. Tanto el testimonio como el acto hermenéutico expresan que la fuente primera de la teología es la carne. La carne de Jesús, y la carne de quien se sitúa ante el modo kenótico de la revelación, es fuente de la Palabra de Dios; una fuente que implica los dinamismos de transformación por el darse del testimonio y por la anticipación (sucede en el humano en cuanto proyecto de ser). La carne experimenta la posibilidad de la divinidad que se ofrece en kénosis, según la realización de la manera de la revelación. Esta manera es testimoniada en la carne de Jesús. Así, se formaliza como Palabra de Dios siendo humana.

La carne es constitutiva en cuanto fontalidad y mediación del saber teológico: a) Por la fontalidad, el saber se constituye a partir de una experiencia. Esta es informada por el acontecer del testimonio. En el caso de la carne frente a la carne de Jesús, el testimonio se entrega como determinación de la manera de la revelación. Por su disposición, Jesús configura su carne (experiencia y sensibilidad), y asume, en la praxis, el lugar de Dios (en concomitancia con la divinidad kenótica); por su parte, la carne ante la carne de

Jesús puede hacer de esa novedad que es Jesús un nuevo modo de ser, un nuevo *éthos*; b) por la mediación, la carne es comprensión o acto vital para el *humano como proyecto*. En esta situación concreta de proyección, sucede la posibilidad de la experiencia y conocimiento de Dios: Dios puede ser una experiencia, en este caso, vivido y figurado como presencia, horizonte y sentido de vida. Por la anticipación, Dios llega a ser una experiencia en la narrativa e historicidad de alguien o de una comunidad; una fuerza que sugiere su realización. Dios puede ser experiencia plena cuando es acogido. La carne puede encontrarse con Dios, pero para este paso, la carne se experimenta como movida por una fuerza sugestiva que la llama a una amistad íntima. Esta fuerza ha sido atestiguada en la teología como Espíritu Santo.

### 6.1.2 *Sobre la racionalidad epistémica de la teología a partir de la fuente primera y constitutiva*

#### 6.1.2.1 De la fragmentación de las «racionalidades especializadas» a una racionalidad epistémica de la teología

Aquí se establecerá una distinción entre «racionalidades especializadas» de la teología, y racionalidad epistémica para una especificidad. Ambas son racionalidades, y por ello, pueden ser definidas como “la forma en que los sujetos, capaces del lenguaje y de acción, hacen uso de su propio conocimiento”<sup>778</sup>. Por lo mismo, el conocimiento se convierte en un instrumento de objetivación, y en ello, la racionalidad se hace funcionalista del saber y del dominar<sup>779</sup>. Queda la pregunta por un liberar la racionalidad de la objetivación puesto que la objetivación sería una manera de fragmentar al ser humano que realiza la acción de comprensión. En consecuencia, la propuesta para la no fragmentación consiste en un retornar el conocimiento y el saber al vivir, “el mundo de la vida viene a ser aquel horizonte de universal referencia que hace creíble la verdad del razonar, la intersubjetividad y la liberación, y en el que recaen los propósitos de la acción conjunta”<sup>780</sup>. En la teología ha sucedido que, por establecer

---

<sup>778</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 52. Para una determinación de la categoría «racionalidades teológicas especializadas» (p. 47-72); temática también desarrollada en, Martínez, “Aproximación a las racionalidades especializadas”, 39-52.

<sup>779</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 52-53.

<sup>780</sup> *Ibíd.*, 55. Cita a “Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus ediciones, Madrid, 1987, 30-31”. Allí, la propuesta consiste en una verdad desde el consenso y la libertad; de un saber que está unido a la intersubjetividad, y al contexto vital.

especializaciones, se ha corrido el peligro de un saber funcionalista al servicio de la demanda económica del sistema del momento. Por ello, al hablar de racionalidades, habría que reconocer el preconceito e interés que las mueve; y en teología, del peligro de la fragmentación cuando la racionalidad quiere especializarse<sup>781</sup>. Así, la manera de proceder contra la fragmentación del saber sería reconvenir en la perspectiva orgánica del ser viviente. Racionalidad podría quedar convenida como la comprensión en el vivir del organismo viviente llamado humano (vivir en el lenguaje), capaz de integrar y articular dominios de realidad y lingüísticos en su propia carnalidad. Lo especializado, en lugar de mostrarse inconexo y fragmentario, se nutre siempre de una fontalidad: La carne y la determinación teológica a partir de ella.

Con lo anterior se ha hecho lo siguiente: Se ha dado un giro que parte de la crítica a las racionalidades especializadas del saber teológico, y recae en el horizonte de una racionalidad epistémica capaz de integrar y articular al *quien* del saber y al saber mismo: La carne como fuente primera y constitutiva de la teología. El giro ha consistido en pasar de una fragmentación objetivista del saber, hacia una fontalidad del ser y del saber en el vivir, donde la teología se erige como saber fundamental no objetivador. Esto, además, es lo que se ha anticipado en el diseño metódico en el tránsito de un *dasein* concreto pero general, a una carne con rostro. Es el paso de las racionalidades especializadas a la racionalidad epistémica de la teología, que toma su carácter primero y constitutivo del acto hermenéutico fundamental.

Así pues, la racionalidad epistémica reconoce la capacidad del organismo vivo humano de crear dominios de realidad y dominios lingüísticos, y por ello mismo de volverlos a figurar dado su carácter de constructo (de la realidad y de la gramática). La figuración es desde la experiencia del vivir. En este punto, la racionalidad epistémica se muestra como abierta de suyo a la interdisciplinariedad del saber (hacerse para y desde otro)<sup>782</sup>, pero una interdisciplinariedad que queda articulada (con miras a la integración), en una

---

<sup>781</sup> “La aparición de las especializaciones teológicas señala la fragmentación del saber teológico, ya sea con base en los diversos objetos o en los métodos diferentes. Es así como se comienzan a identificar y señalar teologías cristiana, católica, mística, dogmática, polémica, moral, positiva, escolástica, etc.”, Martínez, “Aproximación a las racionalidades especializadas”, 43.

<sup>782</sup> La teología, la ciencia y la filosofía, por mencionar algunas, y el saber en general, se constituyen a partir de la alteridad: “Knowledge in one is incomplete unless one also understands the contribution of the other”, Clayton, *Adventures in the Spirit*, 37.

carnalidad. Cuando, en el caso de testimonio, una carne se figura a partir de él (cuando Dios es vivido en la sensibilidad y en la experiencia), la discursividad teológica es también disciplinar. ¿Qué sucede con las otras disciplinas? Con esto se deja sugerido que el campo de las demás disciplinas pasa también por la decisión. Por ello mismo, afectan la transformación de la carne y la visión del mundo. Pero, en el caso de la decisión que constituye la experiencia de Dios, la teología se define por una especificidad propia no cerrada, sino interdisciplinar (lo interdisciplinar indica que no está desconectada del vivir ni del reflexionar en tanto que acciones humanas). Es específica en cuanto a la manifestación por el testimonio y la realización por la disposición del organismo vivo humano. Lo que se obtiene aquí es que, en la perspectiva de lo concreto de la carne, la disciplinariedad no puede constituirse, en su ser y método, como una región inconexa del vivir. La disciplinariedad afecta el vivir. De su parte, se deja ver abierta a una relación constitutiva del saber entre sí. En el caso especial de la teología, su manera de constituirse hace que su especificidad sea interdisciplinar. Además, hace que el saber interdisciplinar no sea una meta en sí mismo, sino un impulso para comprender mejor el darse de Dios en el mundo y la realización del modo de la revelación. En la teología, lo interdisciplinar está en función de la comprensión y realización de Dios que se revela según un modo especial de condescendencia; un condescender que exige de parte del ser humano una disposición y respuesta. La frase anterior indica la especificidad del saber teológico.

Ahora bien, no basta con hallar la especificidad como la apertura a una interdisciplinariedad lograda gracias a los dinamismos orgánicos, y, la realización de la figuración de Dios; sino que esta especificidad, si es cristiana, se constituye a partir de la manera de la revelación. Ella es la condescendencia (Jn 1, 14), el lavar los pies (EvJn), el otorgar vida, en una sabiduría paradójica (1 Co 1, 17-18). Este modo kenótico define la manera de la revelación. Así, lo específico teológico es la configuración de la carnalidad (sensibilidad y experiencia); función que realiza la carne de Jesús como carne que asume y realiza el accionar de Dios (realizar el accionar de Dios es determinarse por acoger el modo en que Dios se revela, como, por ejemplo, despojarse de sí para dar vida).

### 6.1.2.2 El *cómo* de la experiencia y conocimiento de Dios según la carne como fuente

Desde el punto de vista del ser humano como proyecto, el conocimiento de Dios puede ser posible a partir de una predisposición de la carne lograda por lo dado como anticipación. Esta anticipación puede ser asimilada como experiencia, y la experiencia lleva a cabo la transformación. En la transformación está vinculada la memoria y la sensibilidad del organismo vivo humano (en esa sensibilidad, la inteligencia siempre está presente en cuanto ella está relacionada con la co-pertenencia entre el ser y el pensar). Desde la perspectiva del testimonio teológico, este conocimiento de Dios sucede por las mociones de la carne (*kinoumenoi*), cuyo criterio de veracidad es la carne que se vacía y se despoja, incluso ante el riesgo del límite. Testimonio teológico y visión neurocientífica quedan articuladas mediante los elementos conceptuales de: ser humano como proyecto o ser para el futuro, ser capaz de proyectarse desde la anticipación, ser posibilidad de dejarse constituir desde las impresiones que se dirigen a su sensibilidad, y ser que se realiza en una constante transformación. Estos elementos permiten dilucidar el *cómo* de la experiencia y conocimiento de Dios: siempre será una manera determinada por la transformación del organismo vivo humano, sucedida en la praxis del vivir.

El organismo vivo humano como proyecto en continua transformación, expresa el *cómo*; pero este *cómo*, queda mejor testimoniado en situaciones límites vividas por dicho organismo. Por ejemplo, ¿qué sucede, en el momento de la agonía, cuando el moribundo se enfrenta a una sucesión de estados corporales (emociones) y sus respectivas representaciones e imágenes mentales? Es decir, ¿qué ocurre cuando personas en este trance dicen que ven pasar sus vidas frente a ellas en un instante? ¿O cuando, después del encuentro genital y sexual, la carne queda impregnada con el olor de otra piel y con la memoria recurrente de aquella unión? En estas evocaciones de un instante, es donde se percibe la plenitud contenida en cada experiencia del humano como proyecto. Esta plenitud percibida en situaciones límites de la existencia, insiste en que el modo (el *cómo*), en que se vive el proyecto humano es fundamental. Ahora bien, pasando al ámbito de teología, cuando el humano deviene en testigo de la revelación, y acoge el modo en que ella se da, cada instante y experiencia vivida se configuran en el Dios que condesciende y se entrega en la praxis del vivir. Esto no es hacer de Dios un



ídolo, ni es un reduccionismo de Dios, sino, es una tematización de *cómo* Dios se experimenta en la carne.

La relación entre cerebro, carne y teología queda mediada por la carne vivida como *proyecto o ser para el futuro*. Este proyecto se representa mejor por un flujo de instantes, que por una línea de tiempo. Estos instantes, cuando son vividos según el modo de la revelación, se entregan al vivir como un absoluto de sentido. Este absoluto puede realizarse como Dios haciendo que la existencia humana quede impregnada de la experiencia de un resplandor o de una presencia (es realización pues implica la respuesta. Pero realización no contradice el darse primero de Dios). El darse de Dios es acogido por el instante y allí sucede la plenitud que la anticipación y el testimonio pueden anunciar. Esta formulación es cristiana. Es decir, porque existe esta posibilidad es que una carne como la de Jesús de Nazaret, se transforma en la experiencia de plenitud por excelencia. Solo por la capacidad de la imagen de hacer presente la obra entera es que Jesús, en la abreviación de su vida (un poco más de treinta años), hace que aquel absoluto-Dios sea dado en su propia vida, en el corto tiempo de su vivir y por la novedad de su experiencia. Solo así tiene sentido decir que en él se realiza la plenitud de la revelación; la plenificación de un misterio fundante. Esto es, porque la carne es de la forma aquí descrita, la fuente de toda posible experiencia de Dios.

### 6.1.3 *Acerca del método que parte de la mediación hermenéutica de la carne*

El método<sup>783</sup> no se basa en las racionalidades especializadas, pues, aunque esta era la pretensión de la ciencia moderna bajo el influjo positivista, tiende a fragmentar el *quien*, de su medio vital (su vivir), de su saber y hacer<sup>784</sup>. En la actualidad, se da una «hegemonía funcional» que monopoliza la Palabra de Dios, haciendo del anuncio kerigmático una sinonimia de la ultra-trascendentalidad de Dios; por lo mismo, una palabra incuestionable y que, por tanto, se desconecta de la realidad social y económica<sup>785</sup>. Desconectar la palabra de la vida es hacer de ella una maquinaria de

---

<sup>783</sup> Una síntesis del método en teología, desde la Patrística hasta Vaticano II, se halla en: González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 309-310.

<sup>784</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 56-57.

<sup>785</sup> *Ibíd.*, 64.

muerte porque, en lugar de afirmar la carnalidad, tiende a sacrificarla tachándola de ajena a Dios. Cuando, la teología se constituye, lo hace a partir de la carne puesto que ella es la fuente del hablar de Dios, de su Palabra. Se da, además, una «hegemonía funcional» que escinde la historicidad y la comprensión del *quien* viviente. Se asume la Palabra de Dios como el compendio de ejemplos y normas acabadas sobre el vivir y el ser. En ese caso, se cae en un dogmatismo de una palabra vista solo en el texto bíblico, y, asumida como texto incuestionable<sup>786</sup>. De este tipo de dogmatismo se corre el riesgo de pasar al fundamentalismo, pues el texto incuestionable se hace único punto de vista. Por el contrario, la palabra es rica en interpretaciones, precisamente por la condición del *quien* que la realiza, y por el darse del testimonio siempre de formas distintas. Hay una tercera hegemonía. Consiste en reducir el *dābār* de Dios a un compendio de doctrinas y leyes desconectadas de la realidad<sup>787</sup>; desconociendo que el acontecimiento del *Logos sarx-Logos tou Staurou*, es realizador de Dios por la carne.

Así pues, desde el diseño metódico se propuso la perspectiva del organismo vivo como una forma de acentuar lo concreto de la teología. Esto concreto se da desde una concomitancia: Lo que sucede en el ámbito del vivir y del lenguajear (sin descuidar la capacidad de crear, y por tanto de volver a construir, dominios de realidad y dominios lingüísticos). Hubo una disposición del discurso cuyo referente, desde el principio fue la carne como acto hermenéutico fundamental. En cuanto a la epistemología del discurso, se postuló que este referente debía ser fontanal y de mediación. Así, la disposición de la presente investigación obedeció a aquella epistemología, y por ello organizó los elementos como aquí fueron presentados: diseño metódico, marco epistémico del Nuevo Testamento (el entorno bíblico del Antiguo Testamento), el testimonio de la realización en la carne de Jesús en el Nuevo Testamento (Jn 1, 14 y 1 Co 1, 17-18), y la manera en que la comprensión de la carne quedaba enriquecida por la visión neurocientífica. Con ello se acentuó el carácter concreto de la perspectiva metódica y se le dio viabilidad a proyecto de encarnación y fontalidad de la Palabra de Dios. Se ahondó en la integración

---

<sup>786</sup> *Ibíd.*, 65.

<sup>787</sup> *Ibíd.*, 65-66. También, el papa Francisco ha insistido en que la palabra de Dios no es un recetario de doctrinas. Así en: Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, n. 98-116: La Palabra de Dios es encarnada y es una persona (N. 99); tergiversación del Evangelio (N. 98); debe haber un retorno a la realidad para notar sus límites y posibilidades, y dejarse enseñar por ella; no imponer la razón instrumental sobre la realidad (N. 115-116).

y articulación del saber, y en las repercusiones al ámbito de la especificidad teológica. Una especificidad abierta a la disciplinariedad y según la manera de la revelación.

Lo anterior permitió entresacar los momentos del método<sup>788</sup>: a) La aclaración del punto de partida; b) la disposición del discurso; c) la epistemología del discurso; d) los problemas presupuestos; y, e) las consecuencias en torno a la especificidad.

#### 6.1.3.1 La aclaración del punto de partida

La carne es lo propio de la comprensión teológica. Por ello, en este momento, son pertinentes los recursos que puedan ayudar a asumir lo concreto de la carne. Las diversas mediaciones son oportunas, siempre y cuando no escindan al *quien* de su vivir y saber. En la presente investigación se postuló la perspectiva orgánica tomada de la filosofía de la biología y de la visión neurocientífica. En estos dos elementos hay unidad puesto que tratan de la misma carne concreta. La carne se posiciona como lugar de la transformación. Sin perder de vista que el camino es integrador (no como síntesis sino como principio de individuación del organismo vivo), esta transformación indica una experiencia según el testimonio bíblico, y un dinamismo, según la explicitación desde el humano como proyecto.

#### 6.1.3.2 La disposición del discurso

La pregunta por el lugar de los elementos discursivos tiene cabida en cuanto que es un esfuerzo por pensar el marco de la reflexión, su relación con lo procedimental y los objetivos. El punto de partida del preguntar por la disposición es, a su vez, la pregunta por la fontalidad y la mediación. El saber teológico se mantiene así en relación constitutiva intrínseca con la experiencia del vivir. Cualquier disposición es posible siempre y cuando no pierda de vista la pregunta por la racionalidad epistemológica de la

---

<sup>788</sup> Aquí los momentos del método son distintos de las tareas del método. Los momentos son entresacados de la construcción del presente discurso y de una reflexión acerca del quehacer de quien investiga en el caso de la presente investigación. Por su parte, para una profundización en las tareas clásicas del método (*auditus fidei, intellectus fidei, praxis fidei y testimonium fidei*), se puede ver: González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 311-318.

teología, y que, la pregunta lleve al horizonte de la fontalidad y de la mediación. De esta manera, no se olvida que lo concreto define el *qué* y el *cómo*.

### 6.1.3.3 Epistemología del discurso

Este momento es fundamental puesto que logra el tránsito, de ir y venir (armonía) entre lo ontológico y lo teológico que constituyen el discurso. Las racionalidades funcionales tienden a establecer su discursividad perdiendo de vista el vivir y la racionalidad epistémica: Que el saber se inscribe en el vivir, pero no por ello se hace un saber fijo y acabado. Siempre está supeditado a la carne.

Para una teología tradicional, el referente es Dios y Dios en las criaturas (donde además se inscribe la revelación como ayuda de la comprensión de la razón creada). A partir de ello se establecía el discurso. Ahora bien, el problema de esto es la postulación de una teoría del conocimiento que depende de una metafísica y que, esta última, es, a su vez, intercambiable por los principios de la revelación en la Escritura. Así, la discursividad se hace ciencia a modo aristotélico. Este era el andamiaje que permitía establecer la necesidad de dicha ciencia. Su lenguaje se instauraba a partir de un modelo previo, la conservación de la diferencia entre Dios y la criatura. Por ello, el lenguaje no podía salirse de la *analogía entis*. Entre la criatura y Dios había una relación de participación. Por este motivo, Dios, que en un primer momento podía ser considerado objeto (material y formal, según la parte mundanal de la analogía), pasa a ser sujeto de la Ciencia Sagrada (como principio-acto puro y simple de ser, el referido de la analogía).

En cambio, tomando en consideración la seriedad de la encarnación en los dinamismos de la persona de Jesús, la epistemología del discurso se mantiene en el ámbito escriturario (es decir, la carne que se testimonia en la Escritura); pero vincula, como comprensión intrínseca, el vivir. La epistemología recurre a la unidad entre saber y vivir, ubicando en el vivir el acto fundante. La comprensión como carne. Si se quiere ver en la carne el referente del discurso, puede ser una interpretación pertinente a lo que se viene diciendo. El discurso se instaura a partir de la fontalidad y de la mediación. Esto implica que ya no se hace condición, *sine qua non*, la apelación a un ultra-trascendente que permita experimentar y pensar la Palabra de Dios en la

intramundanía y en la intrahistoricidad. Para ello, la carne se sitúa como fuente primera y constitutiva de la teología. Con ello, fuente del hablar de Dios y de su palabra. Ahora sí, la encarnación es una co-emergencia según los dinamismos concretos de la organicidad, y la revelación, una epigénesis (en donde la divinidad kenótica permite que la fontalidad conserve el «de Dios», de la Palabra). Pero, cabe insistir, en que, en la praxis del vivir, el darse del testimonio y el modo de la revelación invitan al organismo vivo humano a responder y, en esa acción, realizarse en la transformación.

El recurso a la Sagrada Escritura, a la Tradición y al Magisterio es definitivo, pero no por ello se hace en sí mismo fuente del saber. Siempre, el cuidado recae en este punto: La Escritura y la Tradición son medios de entrega del testimonio de la carne. Por ello mismo, se ordenan a la función configuradora de la carne y se interpretan bajo su carácter. El A.T., es marco epistemológico según la palabra que busca realizarse en la carne; el N.T., es realización y plenitud según una carne que es fuente de la palabra. Ahora bien, el referente discursivo puede ser enriquecido en la comprensión de la carne y en la perspectiva orgánica, con la articulación con la visión científica. La mediación que ha aparecido en esta articulación es el organismo vivo humano como proyecto. El ser para el futuro puede experimentar a Dios pues Él se da en la estructura del testimonio, y cuando la carne lo acoge, esa carne o *quien*, deviene en testigo de Dios.

#### 6.1.3.4 Problemas presupuestos

Es vital también la reflexión sobre los presupuestos discursivos y establecer límites en la elaboración. Se entiende aquí, la necesidad de poner fronteras a problemas que, aunque se relacionan tangencialmente, y son muy importantes, pueden desviar la atención de la investigación. El ejercicio de volver sobre el discurso para analizarlo, busca revisar las formas empleadas y la constitución del discurso. Lo que pretende es dilucidar la coherencia de la tematización y la cohesión de la trama. Es, por tanto, un momento que busca considerar los horizontes donde se inscribe el discurso y las preconcepciones. Aquí se quiere mantener la perspectiva asumida y la fontalidad, a fin de obtener un criterio de discernimiento sobre los presupuestos.

#### 6.1.3.5 Consecuencias en torno a la especificidad

Por último, la reflexión acerca de las consecuencias que afectan la especificidad del saber teológico. Se recuerda aquí que se trata de un saber que no se desconecta del vivir ni de la carne como comprensión. En este momento es directriz el repasar la estructura y el contenido. La estructura a fin de hacer juicio a las partes y su ordenamiento; el contenido, a fin de que no se desprenda de la perspectiva ni de la fontalidad. También es pertinente someter a crítica las racionalidades y la manera en que ellas están operativizando el saber. Además de ello, dejar que la carne en el vivir sea fontalidad y mediación de la formulación de la especificidad. Así se obtiene un cinturón epistémico que permita la validación discursiva.

#### 6.1.4 ¿Hablar de objeto de la teología?

Como se fue perfilando, el problema de la definición del objeto está relacionado, en un saber general de la *Sacra Doctrina*, con un diseño programático más amplio: La definición de la ciencia por intercambiabilidad entre ciencia metafísica y revelación; y, en un saber especializado fragmentado, por la fijación de un objeto correspondiente a la funcionalidad y especialización. Ante esto, se propone no una definición objetual, sino un lenguaje no objetivante que parta de la experiencia del vivir<sup>789</sup>: Una experiencia capaz de ser figurada desde la manera de la revelación dada por el testimonio y llevada a cabo por la opción; que, en suma, transforma el *éthos* del organismo vivo humano. La condición de esta propuesta es que no se pierda de vista la fontalidad de la carne y su mediación como hermenéutica fundamental.

La fijación de un objeto del saber, en teología, hace de Dios un referente que puede ser intuido en sí mismo (más no tematizado), y dado al mundo (posibilidad de un hablar de Dios). ¿No es esto hablar de objeto material y de objeto formal? Es decir, ¿Dios en el mundo y Dios que permite interpretar las realidades mundanales según la luz de su revelación? En la teología clásica de la abundancia de fuentes y lugares, el objeto es constituido por la noción de ciencia (aristotélica) y de sujeto: Dios. Como ciencia, el

---

<sup>789</sup> Para la categoría lenguaje no objetivante: Heidegger, *Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre «El problema de un pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual»*, Conferencia dada en Friburgo de Brisgovia, 11 de marzo de 1964. El texto es tomado de Heidegger, *Fenomenología y teología*, 66-73.

principio es Dios en tanto revelado; en cuanto sujeto del saber, es Dios pues es de quien procede el acto de revelar. Así pues, hay una materialidad y una formalidad (Dios, y, Dios según la luz de la revelación). Sin embargo, la objetualidad se difumina cuando, desde el proceso intramundano e intrahistórico, la carne se ha hecho la fuente de la Palabra de Dios y del saber teológico (relación entre saber y vivir). Por lo tanto, la carne es el *qué* y el *cómo* de la misma; fontalidad y mediación. Si se pregunta por la fontalidad, esta es la carne en sus dinamismos que hacen posible la experiencia y el hablar de Dios (y donde se realiza la Palabra); si se pregunta por la mediación, esta es la manera que la carne es testimonio y transformación por la experiencia que tiene la capacidad de refigurar la situación vital del ser humano, y la interacción con su entorno.

En lugar de la determinación del objeto<sup>790</sup>, cabe mejor evocar la posibilidad de la teología a partir de la carne como fuente y medio. Se recupera la fuerza del vivir, y, el lenguajear acerca de Dios se hace temático, aunque no objetivador ni cosificador de la vida que fluye en la carne como experiencia. Sin perder de vista este asunto (tercer momento del método), el lenguaje puede ser no objetivante, y sí realizador de cuanto cae bajo la emoción y el testimonio.

En este punto se podría objetar que el esfuerzo del saber consiste en demarcar las regiones de lo que se quiere conocer e investigar. Este demarcar puede ser llamado objeto. Sin embargo, a este problema se podría decir que, la palabra *objeto* es en sí misma tendenciosa y tiene su propio interés, como quedó dicho en una cita de Habermas (para quien lo objetivo tiene el interés de la dominación y el sometimiento por el uso del poder)<sup>791</sup>. Además, sería retornar a la fragmentación entre sujeto que conoce y objeto delimitado que es conocido. En la presente investigación se optó por las

---

<sup>790</sup> Para Adolphe Gesché, el cuerpo es realidad creíble y es objeto de fe. Para él, “le corps es devenu croyable; j’oserais dire: objet de foi”: Gesché, “Le corps. Chemin de Dieu”, 74. El problema de seguir hablando de objeto es que conduce al cuerpo/ carne (intercambiadas así en: *Ibíd.*, 34, pie de pág. 2), a un lenguaje que no le sienta bien, un lenguaje cosificador objetivable. Aquí se insiste en que es mejor hablar de carne en lugar de cuerpo, pues ella expresa mejor la relación con Dios (cuerpo tiene una historia marcada por el dualismo), y que el mejor lenguaje para narrar el testimonio de la carne es el no-objetivable. Además, es óptimo el lenguaje no objetivable porque indica que la realidad narrada continua estando abierta, libre, a las posibilidades (pues el sistema nervioso así lo es, y Dios está comprometido en la red neuronal humana pues es la que lo decide en el mundo). Por ello, la carne, al ser fuente primera y constitutiva de la teología (no tanto camino), es la que realiza a Dios en el mundo. No es medio ni objeto; es fuente y por ser fontalidad es que puede ser mediación en el mundo (distinto a decir el medio divino).

<sup>791</sup> Habermas, “Conocimiento e interés”, 72.

categorías como praxis del vivir, organismo vivo y lenguajear, a fin de buscar la manera de superar la fragmentación de la vida y del saber. Pero hay un asunto más, en la descripción filosófica que realiza Zubiri, propone que la *inteligencia sentiente*, el sentir, permite que el ser humano tenga la experiencia de lo otro (alter), y esto otro es llamado objetividad<sup>792</sup>. Frente a esto, aquí se propone que llamar a esta experiencia como *objetividad*, también cae bajo la crítica al interés en el conocer (Habermas), y, sobre todo, es solamente una metáfora para poder tematizar aquella experiencia. *Objetivar* puede llamarse de otra manera. La pregunta al respecto pudiera ser: ¿llamar de otra manera permite relacionarse con la realidad de otra manera distinta de lo que supone la categoría objetivo y objetivar? Sobre esto último es que la presente investigación ha insistido: Recuperar la vida que se ofrece en la carne como experiencia. Se postula aquí que dejar que la vida en la carne sea el *qué* y el *cómo*, es, a su vez, llegar a un lenguajear no objetivante de Dios. Desde el diseño metódico se propuso que la estructura ontológica del testimonio (cómo deviene el testimonio en ser testigo) consistía en un lenguaje vital no objetivante. La razón de ello se debe a que lo que el testimonio comunica puede ser un lenguaje no objetivante que sucede en la praxis del vivir<sup>793</sup>.

#### 6.1.5 Criterios para la verificación de la teología desde el testimonio de la carne

El criterio que se postula aquí como verificador de la teología, no es la razón ni la fe (entendidos como instrumentos para justificar el quehacer teológico) sino, *un proceso* no instrumentalizado, en tres partes: a) La consideración de la *fontalidad* y de la *mediación* de la carne; b) el darse del *testimonio*; y, c) *la realización-plenitud* por el dinamismo del organismo vivo humano como proyecto. Lo primero hace que la investigación y el discurso estén siempre en atención de la manifestación de la carne y de la concretización de la manera de la revelación; lo segundo permite que el lenguaje no sea objetivante puesto que es dado a la praxis del vivir, y, que el testimonio sea en encuentro según la carne y emergido en ella; y, lo tercero, no descuida que la libertad de

---

<sup>792</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, 549.

<sup>793</sup> En el diseño metódico se reflexionaban estas características del lenguaje no objetivante: a) La dinámica de la triple textualidad es un darse; b) el lenguaje puede ser experimentado como una vivencia no preconcebida; c) la nueva inocencia posibilita una confianza en la realidad; d) la experiencia del límite es vivencia no objetivable; e) el sistema viviente permanece en creatividad; f) se marcó la diferencia entre tener carne (objetivarla) y la carne como experiencia.



Dios consiste en la kénosis, por lo cual, Dios es susceptible de ser vivido en la experiencia; de ser acogido cuando se da como anticipación (por ejemplo en el gozo); y, de ser realizado en tanto respuesta al a revelación (esta realización no contradice el darse primero de Dios, pero sí resalta la importancia de la disposición humana). Dios se da desde las realidades mundanas y en la experiencia humana<sup>794</sup>.

Como se ve en estas tres partes del proceso de verificación, el vivir se somete al saber, para que una vez llevado a cabo esto, el saber sea unidad del vivir (como individuación orgánica). En este proceso, los dominios de realidad y los dominios lingüísticos pueden ser modificados, no solo porque la carne está en transformación, sino por la capacidad orgánica de crear dominios de realidad, dominios explicativos y de lenguajear.

## **6.2 Algunas consecuencias para determinar la tarea teológica a partir de la posición de una fuente primera y constitutiva**

En este punto, más que indicar una clasificación de las especializaciones teológicas (bíblica, sistemática, u otra propuesta), se busca más bien, pensar algunos aportes de la propuesta de una especificidad interna de la teología que se constituye a partir de la carne como fuente primera y constitutiva de la teología, con relación a algunas elaboraciones epistemológicas de algunas teologías contextuales relevantes en el contexto latinoamericano. Se dice que *algunos* aportes, a fin de poner un límite puesto que teología tiene muchos problemas y una vasta historia de interpretaciones y acogidas de la revelación.

Aquí no se busca entrar a discutir acerca de fórmulas del saber teológico, ni sobre la pertinencia de las diferentes especializaciones de la teología. Se pretende, en tono dialógico, reflexionar el posible aporte que la racionalidad epistémica de la presente investigación puede brindar a algunas teologías contextuales latinoamericanas. Se abarcarán unas pocas de ellas (v.gr. algunos retos para la comprensión de la economía de la carne, algunos retos en el trabajo universitario, la relación y aporte con una

---

<sup>794</sup> De esta manera se asume aquí que en la relación con la ciencia, la teología sea un saber kenótico: “The theology that exists in the midst of the sciences is a *kenotic* discipline”, Clayton, *Adventures in the Spirit*, 36. Aquí hay que marcar una diferencia: Si para Clayton, es la teología en cuanto que entra a mediar con la ciencia, en la presente investigación, la condición de la teología es la de estar siempre abierta a constituirse en torno a lo interdisciplinario, y, en ese horizonte, siempre debe ser un saber kenótico.

teología de la acción y con la teología de la liberación), pues este ejercicio se plantea más a modo de ejemplo que de forma exhaustiva ya que, como se dijo antes, la empresa de la teología es amplia y variada. El punto de vista será siempre la carne como fuente primera y constitutiva de la teología, como se ha venido tratando aquí (es decir, en articulación con la visión neurocientífica y bajo la mediación de elementos conceptuales).

Para llevar a cabo esto, se consideran oportunos los resultados obtenidos hasta este momento respecto a la especificidad interna de la teología. Son pertinentes las preguntas por la vinculación entre vivir y pensar (primer momento del método); por la metódica que permite la disposición de las partes del discurso (segundo momento); por la relación entre el ser y la revelación, según la postulación de un referente carnal (tercer momento); la revisión constante de los presupuestos, metáforas, modelos, precomprensiones (cuarto momento); y, la manera en que la especificidad del saber en el vivir permite la refiguración del vivir (quinto momento). De todas maneras, será una labor que se lleva a cabo desde el quehacer de quien investiga en teología. Este supuesto e interés deberá afectar la comprensión como acto vital y el saber que se construye.

Los límites que se han propuesto en esta parte siguen cuatro centros de interés de *quien* investiga: a) Una palabra frente a la relación entre las economías de la salvación y de la carne; b) el hablar fundamental de Dios y la Palabra de Dios como tarea en la universidad; c) una palabra sobre el diálogo, en cuanto racionalidad epistémica, con una teología de la acción; y, d) con la centralidad epistémica de la teología de la liberación. Como aquí se indica, se hará de manera abreviada puesto que solo se tocarán lugares neurálgicos del saber teológico, según el tercer momento del método propuesto aquí.

### *6.2.1 Pensar la relación entre economías: De la salvación y de la carne a partir de la racionalidad epistémica y de la fuente*

El vínculo fundamental entre la economía de la salvación y la carne, es la libertad en persona de Jesús y su acción dirigida a la libertad humana<sup>795</sup>. Frente al acontecimiento de la cruz, la interpretación cristiana postpascual vinculó la causa de Jesús con la Escritura, y una lectura de la Escritura como acción de Dios dirigida a la salvación del pecado<sup>796</sup>. Jesús fue leído, entonces, como «mediador absoluto de la salvación»; una salvación en el plano de las acciones de la libertad<sup>797</sup>. A pesar de que sobre la autoconciencia del Jesús prepascual no se puede afirmar que él se autocomprendía como salvador del género humano, en términos metódicos y relativos al dogma, se ha propuesto que hay una continuidad entre el Jesús prepascual y el postpascual, lo cual haría posible que las fórmulas de fe no sean un «mitologúmeno», sino que se funden en el Jesús prepascual<sup>798</sup>.

Así pues, lo anterior muestra que las primeras comunidades de fe ya se preguntaban por el significado salvífico de Jesús, su vida y su muerte. El problema del significado salvífico de Jesús es insistente en una de las teologías del siglo II, por ejemplo, en el caso de San Ireneo. Él se pregunta si la materia, al producir lo carnal, tiene la capacidad salvífica, y, estrictamente, si la carne es motivo de salvación<sup>799</sup>. Esta pregunta, ante el problema gnóstico, refuerza la vinculación entre la carne, la encarnación y la salvación.

Ahora bien, tiene sentido que el problema de un plan salvífico de Dios realizado en la persona de Jesús cobre su relevancia ante el problema de la libertad. ¿Salvar de qué? Del pecado ¿Responder a la Palabra de Dios desde dónde? Desde la libertad humana<sup>800</sup>.

---

<sup>795</sup> Karl Rahner, en el desarrollo de una cristología pensada en torno a la evolución, afirma que la encarnación está dirigida a la libertad, motivo por el cual, se hace necesaria la persona de un salvador absoluto, Rahner, *curso fundamental sobre la fe*, 233.

<sup>796</sup> Las fórmulas de fe de la comunidad ven a Jesús como causa de salvación: Mt 26, 28; Jn 3, 16; Rm 5, 8.

<sup>797</sup> Sobre su sentido salvífico, Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 233-234. Para una autoconciencia del Jesús como humanidad en libertad (p. 33). Para una mirada de Jesús ante la fe del A.T., en clave del Reino, Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 276. Para una relación entre Jesús y la fe bíblica: O'Donnell, *Karl Rahner, Life in the Spirit*, 50-51. En la discusión en torno al vínculo entre el Jesús prepascual y el postpascual, la continuidad viene dada por la autoconciencia de Jesús con relación a la promesa del A.T., y la fe de los creyentes en el N.T., Rahner; Thüsing, *Cristología: estudio teológico y exegetico*, 31-32; Para una no-coincidencia unívoca y positiva entre Jesús prepascual y la profesión de fe cristiana, (p. 32); para la posibilidad de la pregunta por el Jesús prepascual (p. 31);

<sup>798</sup> *Ibid.*

<sup>799</sup> Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, *Libros quinqué adversus haereses, Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuto collata*. Tom. II, Libro I, 3, 6; Libro I, 4, 1-2.

<sup>800</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 233-234.

Ello trataría de una economía salvífica capaz de vincular la carne como motivo de salvación. Sin embargo, ¿qué sucede en el caso de una economía de la carne donde la carne misma se sitúa como fuente de la Palabra de Dios? ¿Qué sucede cuando la economía del A.T., propone una fe primitiva, Yahvista, donde la carne es relacionalidad de amistad con Dios y no una elaboración tardía y sacerdotal sobre la pecaminosidad de la carne? ¿Qué sucede cuando se insiste más en la bondad de la carne que en la pecaminosidad? ¿No tendría cabida una economía de la carne según las Escrituras, pero cuya comprensión parte de la fontalidad de la carne, donde la Escritura es el testimonio (textualidad) de la carne? Junto a estas preguntas, también una acerca del enriquecimiento de la comprensión desde la mediación conceptual en la articulación con la visión neurocientífica, ¿qué indica que la revelación sea decidida según la carne? ¿Qué decir de la economía salvífica cuando la referencialidad no es el plan de Dios de un salvador de la carne pecaminosa, sino la intuición original (bíblica) de una carne que se relaciona positivamente en amistad con Dios y que se realiza por los dinamismos propios de la carne en Jesús y en la carne frente a la carne de Jesús? Pues bien, en la presente investigación ha quedado propuesta la discursividad que sustenta este modo de preguntar.

Se ha dicho que la economía salvífica es una realidad general que incluye y explica la carne; sin embargo, la diferencia consistiría en que es más bien la economía de la carne la que puede incluir el motivo salvífico. El motivo primero de la encarnación sería la revelación de Dios en la carne, y, en esta revelación, ayudar al ser humano a comprender que es presa de las estructuras de egoísmo, y que requiere ser salvado de ellas por el amor. En este caso, la insistencia no es en la realidad de pecado o de fractura, sino en la posibilidad de la carne de establecer una relación de amistad con Dios.

Así pues, la interpretación acerca de la salvación quedaría supeditada a la manifestación del ser, por el testimonio, y al modo de la revelación, realizado por el organismo vivo humano que acoge lo dado en el testimonio y en la revelación. Estrictamente, lo soteriológico seguiría vinculado el tema de la libertad; pero; se tendría que dejar de concebir la libertad como una dimensión de un sujeto racional, para comprenderla dentro de la praxis del vivir, es decir, una libertad que emerge en la interacción entre

organismo vivo y su entorno (una libertad explicada no desde la necesidad de salvación a causa del pecado, sino desde lo positivo de la carne misma)<sup>801</sup>. En este caso, no se trata de un plan de Dios dirigido a la libertad y para salvar la carne pecaminosa, sino un hacer presente a Dios según una co-emergencia de la carne y de sus dinamismos a fin de tener el gozo de saborear la vida en Dios a modo de una íntima amistad<sup>802</sup>. Por lo cual se resalta que la carne de Jesús consiste en la configuración de la carne humana. Es decir, se trata de la realización de aquello que hizo Jesús, tomar el lugar de Dios mediante el modo específico de la revelación. Por ello, los temas como la salvación del pecado quedan reinterpretados como configuración de la carne, o sea, el ser relato en el vivir ante el relato de Jesús. En ello sigue siendo mediación humana como proyecto y su capacidad de ser transformado. La materia expone la capacidad de Dios.

### 6.2.2 *Ante el desafío del hablar de Dios y hablar Palabra de Dios en la universidad*

“¿Podemos los teólogos sentirnos hoy en la universidad como en casa?”<sup>803</sup> El asunto de esta pregunta es que en la universidad el(la) teólogo(a) habla de Dios y trasmite la Palabra de Dios. Su saber puede ser desafiado por alguien que diga que el hablar de Dios no es Dios; sin embargo, el(la) teólogo(a) debe explicitar la manera en que el hablar de Dios brota de una auténtica experiencia de Dios. Si renuncia a esto, debe

---

<sup>801</sup> Se puede contra argumentar que la palabra libertad implica la totalidad del ser humano, y que así lo entendía Karl Rahner, y que, por ese motivo, aquí no se le estaría haciendo justicia a la visión rahneriana de libertad. Sin embargo, a pesar de que la libertad implique en K. Rahner la totalidad del ser humano, su pensamiento antropológico tiene el problema de no haberse dejado permear de manera constitutiva y radical por la visión evolutiva del hombre ni de las neurociencias. Así lo expone A. Ganoczy. Siguiendo a Gerard Roth dirá que en K. Rahner, la antropología es trascendental y abierta al misterio, pero frenada en su devenir evolutivo por la idea de pecado original. Esto haría que su pensamiento esté alejado de la visión científica moderna: “Son gran ouvrage de synthèse *Le Traité fondamental de la foi*, ne tient aucun compte de la recherche biologique contemporaine et ignore les neurosciences. L’homme y apparaît d’emblée l’esprit mû par son «expérience transcendentale», finalisé par son rapport ontologique au «mystère absolu», inéluctablement ouvert à l’autorévélation de Dieu en Jésus Christ, mais freiné dans son élan par le péché d’origine. Gerhard Roth considère que la pensée rahnerienne «se trouve entièrement hors de la pensée scientifique moderne»”, Ganoczy, *Cristianisme et neurosciences*, 11. Esto hace que la concepción de libertad, ligada a la antropología, no sea apropiada para una comprensión evolutiva y neurocientífica de la carne.

<sup>802</sup> Un autor que reflexiona acerca de la importancia de una visión evolutiva y neurocientífica de la libertad, para la teología, es: Clayton, *In Quest of Freedom*, 19-39. Ello es así porque, según él, el principal desafío de las neurociencias a la teología recae sobre la libertad y la acción de Dios (Ibid, 14).

<sup>803</sup> “Do we theologians feel at home in today’s university?”: Rahner, “Teology Today”, 56.

entonces dedicarse a hacer epitafios de la muerte de Dios<sup>804</sup>. Pero además de lo constitutivo de los saberes, la universidad es habitada (morada) por la vida, seres humanos concretos que llevan consigo su contexto vital y su integración o desintegración de su propia carnalidad. Se hace crucial como tarea de la teología, el entrecruce entre los saberes y el vivir<sup>805</sup>. La carne se puede postular aquí como articulación del saber que avanza hacia la integración en el acto hermenéutico. Es articulación en tanto es *proyecto* o *ser para el futuro*. Esto significa que está aprendiendo constantemente y transformando la inteligencia por medio de la experiencia. Con ello, permanece en una revisión del saber y de las visiones de mundo. Pero el ejercicio de la articulación reflexiva no pertenece a una región distinta del vivir, sino que puede ser vivida como incentivo para el proceso de individualización del organismo vivo humano, o, en otras palabras, para la integración de la carne. Articular mediante el recurso al concepto no está desprendido del acto de vivir; y esto vivido así, lleva al organismo vivo humano a experimentarse en más pertenencia de sí mismo. Metodológicamente se respeta el campo del articular del de la integración; pero en la praxis del vivir son formas de comprensión, y se pueden vivir sin separación.

En este caso, la fontalidad y mediación de la carne se hace pertinente desde la facultad de teología para la universidad. El motivo de ello es que redimensiona la capacidad humana de ser fuente del hablar de Dios y ello en una unidad con el ser fuente de la Palabra de Dios. Los criterios de esta tarea quedarían determinados por la profundización y explicitación de la manera de la revelación en cada vida humana que esté dispuesta a decidir aquella manera de la revelación. Junto a esto, hacer de la labor educativa un ámbito para la concomitancia entre el testimonio o revelación del ser en

---

<sup>804</sup> “What, then, is this task that I have been leading up to in this vague and roundabout way? I cannot answer this question by giving a simple formula that everyone can understand. Let me offer a consideration which might help you to understand what I mean. The concern of theology is God. What if someone should say that theology does not really have to do with God, but rather with speaking of God, with particular reference to the problem of *whether* one can speak of God at all, and hence this speaking of God is best left to people who have the courage to do so? I would say that ultimately it is God himself that is meant both when we speak of God and when we speak about the words we are using when we speak of God. If this is not the case, then theology would have to be dismissed as a lot of idle chatter replete with old-fashioned images and one should not waste a lot of time and energy fabricating a theology of the death of God. It would be a shame to invest so much time in composing these funeral orations for God”: *Ibíd.*, 59.

<sup>805</sup> La teología como quehacer científico e interdisciplinar es fundamental en la universidad. El papel de la teología se entiende desde el sentido de la actividad del ser humano y de la experiencia cotidiana, Nova, “La teología es una ciencia histórica e interdisciplinar”, 135 y 144.

cada carne como experiencia, y la manera de la revelación cristiana. Esto también es pertinente en el caso de la pluralidad de creencias religiosas y de teologías no cristianas.

El testimonio se entrega al existir de diferentes modos, en el caso cristiano, hay una determinada manera de la revelación. Ser cristiano para quien lo decide así, consiste en la configuración de la carne ante la carne de Jesús; en el caso de quien no decide ante la manera de revelación cristiana, una de las labores de la facultad de teología consistiría en el acompañamiento de la experiencia del otro respetando sus búsquedas y haciendo que constantemente el sentido existencial sea abierto al sentido de las formas que aquella existencia concreta encuentra en su vivir (esto implica un ejercicio concienzudo de la reflexión, pues el acompañar y el dejar ver cómo la carne es fuente de la Palabra de Dios, debe brotar de una inteligibilidad del propio quehacer discursivo. Esto significa que la teología está llamada a seguir dando razón de sí. De todas maneras, el quehacer teológico en contexto universitario se ofrece como un recurso para establecer el punto entre la Palabra de Dios y la carne humana, es decir, el *cómo* la carne si es fontalidad de la Palabra de Dios sigue conservando el «de Dios». En ello es crucial el andamiaje propuesto en la presente investigación, donde se advierte a Dios en interrelación concomitante y kenótica con la carne.

### 6.2.3 *La relación entre la acción de Dios y la acción humana, ¿analogía o fontalidad de la carne?*

La hermandad entre *bāsār* y *dābār* de Yahvéh, esta testimoniada en la fe de Israel, y realizada en el acontecimiento fundante del cristianismo. Como se ha dejado ver en la presente investigación, la carne es experiencia, pero también es acción. Lo mismo ocurre con la Palabra, en cuanto acontecimiento se refiere a la experiencia en la existencia y a la acción. Entonces, ¿por qué ahondar en la carne y no más bien en una teología de la acción? Como se dijo, no hay oposición, sino que responden al modo del testimonio consignado en la Escritura. Sin embargo, cabe hacer aquí algunas acotaciones relativas a la referencialidad del discurso en el caso de una teología de la acción y cómo la racionalidad epistemológica que parte de la fontalidad de la carne, podría constituirse en una tarea frente a la acción. Pero, además, en la riqueza de un postulado fundamental.

La crisis que representa una especialización de hegemonía funcional de la teología (en su aspecto kerigmático, histórico-hermenéutico y en la praxis liberadora), advierte de la necesidad de una reflexión epistemológica cuya clave sea más consecuente con el acontecimiento de la revelación<sup>806</sup>. El quehacer teológico a partir del Concilio Vaticano II, se perfiló desde la reflexión sobre el sentido de la acción de Iglesia en el mundo, y la actividad humana en el mundo<sup>807</sup>. Pero rápidamente se precisó un ajuste en torno a la concepción de lo pastoral. Puesto que se corrió el riesgo de la desvinculación de la pastoral de lo nuclear teológico<sup>808</sup>; también la praxis entró en crisis en cuanto a su estatuto racional<sup>809</sup>. Por esta razón, seguía siendo imperante una clave que constituyera el discurso a partir de la revelación. Esta clave fue la reflexión ontológica sobre la acción como constitutiva de la teología, donde, *dābār Yahvéh* fuera asumida como una acción efectiva; una palabra que hace cuanto dice. Así, la acción de Dios en el mundo quedaba desvelada<sup>810</sup>. A partir de esta clave que se propuso desde la reflexión ontológica, se constituyó un objeto de la teología (el modo histórico de la revelación, por «hechos y palabras intrínsecamente vinculados»)<sup>811</sup>, y ello fue asumido bajo la categoría de acción. Esta categoría fue definida por el teólogo Alberto Parra, así: “Lugar teológico manifestativo del accionar mismo de la causa primera en y por la acción intencional y libre de las causas segundas”<sup>812</sup>. Así, la formalidad y materialidad del objeto quedaron formulados desde la teología de la acción y referidos a “la actividad humana en el mundo, en cuanto esa actividad categorial e inmanente puede ser y es de hecho modo de revelación actuante y operante del Dios radicalmente trascendente”<sup>813</sup>. Aquí estaría el quid del asunto.

---

<sup>806</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 64-95: Para la denuncia de una hegemonía en la funcionalidad de las racionalidades (p. 64-66); para la pertinencia gnoseológica de la revelación (p. 76-86); para una apropiación, en la historicidad, de la revelación (p. 87-95).

<sup>807</sup> Gracias a la reforma de la liturgia en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, el afianzamiento de una teología de la revelación, según los modos de la historia y de la historicidad, en *Dei Verbum*; el carácter misionero de la Iglesia en *Lumen Gentium* y *Ad Gentes*; y, la reflexión a partir de los signos de los tiempos y la actividad humana en el mundo, en *Gaudium et Spes*, Parra, “De camino a la teología de la acción”, 145-147.

<sup>808</sup> *Ibíd.*, 147-149.

<sup>809</sup> *Ibíd.*, 149-151.

<sup>810</sup> *Ibíd.*, 151-156.

<sup>811</sup> *Ibíd.*, 158. Cita la constitución *Dei Verbum*, 2.

<sup>812</sup> *Ibíd.*, 159. Cita: “Rahner, Karl, “Acción de Dios a través de las causas segundas” 112-116”, del *Curso fundamental sobre la fe*.

<sup>813</sup> Parra, “De camino a la teología de la acción”, 159.



Junto al objeto, se definió el lugar de las fuentes (el accionar de Dios en la historia, estrictamente en el ser humano como acción y en su actividad en el mundo)<sup>814</sup>; el método (la necesidad de percibir la realidad, la comprensión desde mediaciones sociales y teológicas, y la planificación)<sup>815</sup>; y, una sistematización<sup>816</sup>.

Pero el asunto fundamental de esta teología consiste en la determinación del referente con relación a la disposición del discurso. Se trata de un referente que indica el encuentro entre la acción de Dios y la acción y actividad humana. El problema es, ¿qué tipo de relación hay entre la acción divina y la humana?<sup>817</sup> “El objeto de la teología de la acción es la acción misma porque es por hechos y palabras que se revela Dios en el mundo. Sin embargo, no queda claro si el obrar de Dios y la acción humana convergen en sentido unívoco (el mismo sentido) o sentido análogo o equívoco”<sup>818</sup>. El problema aquí sigue siendo la necesidad de salvaguardar la trascendencia de Dios. La apelación a una experiencia trascendental y, en concomitancia con lo categorial, no ha resuelto la fontalidad del *dābār* de Dios según la carne. Así pues, en cuanto a la relación de la acción divina y la humana:

Si convergen en sentido unívoco, entonces queda pendiente la tarea de decir cómo la acción humana es unidireccionalmente divina; absolutamente transparente del obrar de Dios. Si convergen en sentido equívoco, entonces queda por saber si en últimas es un obrar de Dios o más bien un disparate. Y si convergen en sentido análogo, entonces qué tipo de analogía, con todo lo sospechoso que son estos tipos de proporcionalidades. Así las cosas, queda pendiente hallar la disposición inmanente de la acción por la cual sea posibilidad de Dios en la historia. En este mismo sentido se han propuesto las preguntas arriba esbozadas<sup>819</sup>.

Esta disposición inmanente es donde puede tener cabida la racionalidad epistémica que se sustenta en una carne como fuente primera y constitutiva. En un sentido, entre carne

---

<sup>814</sup> *Ibíd.*, 161.

<sup>815</sup> *Ibíd.*, 162-165.

<sup>816</sup> *Ibíd.*, 165-166.

<sup>817</sup> Este asunto quedó propuesto en una ponencia, Valenzuela, “Teología, VIH y sida: la acción sin agente que obvia la carne de los pobres discriminados y estigmatizados, como un modo de cuestionar la especificidad de la teología”. Ponencia presentada en el II Seminario de teología y género, Facultad de teología Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., 19 y 20 de marzo de 2015; y, también, en el IV Congreso latino-americano de género e religião, Facultades EST, Sao Leopoldo, Brasil, 5 al 8 de agosto de 2015. Resumen publicado en: *Cuaderno de resúmenes del IV congreso latino-americano de género e religião, Vol. 1* (2015)153-154.

<sup>818</sup> *Ibíd.*

<sup>819</sup> *Ibíd.*

y acción no hay oposición (en cuanto acontecer en la mundanidad y en la historicidad); pero, el lugar del debate puede ser propuesto en cuanto al referente del discurso por el cual ha sido instaurado un objeto. La pregunta por la condición de este objeto (acción) se dirige al tipo de relacionalidad. Si es aquel «lugar teológico manifestativo del accionar mismo de la causa primera en y por la acción intencional y libre de las causas segundas», la teología de la acción sigue supeditada a la economía salvífica; pero esto no es el asunto máximo, sino que sigue disponiendo su discursividad desde la apelación a una causalidad primera asociada a una relacionalidad segunda, en el ámbito de la libertad, pero que, en últimas exige que la respuesta de su relacionalidad sea según la analogía. Claro está que se trataría de una analogía en la existencia.

La racionalidad teológica, por su parte, se refiere a la carne misma como fontalidad y mediación. La expresa la fuente de la experiencia de Dios y de la Palabra de Dios, haciendo que no sea necesaria una apelación ni a lo unívoco, ni equívoco, ni análogo<sup>820</sup>. El punto de ello es porque la carne se hace el ámbito del darse y del ser de Dios. No se olvide en este punto que se trata de un darse de Dios en la carne y según la carne (en la experiencia y según la experiencia). Para asumir esto, hay que dar el giro que se vino planteando en el discurso, sobre la no extrinsicidad, la no dualidad, y, principalmente, el modo kenótico de la revelación de Dios, tomado en la densidad de los dinamismos de la organicidad viviente<sup>821</sup>.

---

<sup>820</sup> En un libro de J. Hick propone que ciertas analogías que se usan para resolver el problema lógico de la encarnación de Dios no funcionan, incluso muchas analogías kenóticas: “En otras palabras la analogía no hace nada para resolver el problema lógico de la encarnación”: Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, 110. Pero, más que hablar de que este o aquel ejemplo no son adecuados, la presente investigación asume que la analogía de por sí carece de la capacidad para explicar la encarnación de Dios. Lo que lleva a la presente investigación a insistir en la necesidad de asumir la carne como fuente puesto que ella puede hacer presente la plenitud que le es dada por el testimonio. El tema de la analogía y la relación con la acción divina es retomado por Ph. Clayton para proponer lo difícil que es la conciliación de un modelo teísta de Dios con la visión evolutiva de la materia. Esta dificultad insiste en la necesidad de nuevas perspectivas: Clayton, *Adventures in the Spirit*, 201-203. Un estudio sobre una teología sin la analogía en Heidegger y Jungel, bajo las categorías de *identidad e identificación* de Dios con el crucificado-hombre: Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, 273-307.

<sup>821</sup> En el encuentro de la teología con las neurociencias, un horizonte que se abre a la revelación es que ella no puede ser comprendida y realizada sino es en la organicidad. Algún autor habla de la *dimensión somática* sin la cual es imposible la revelación. Esto hace que Dios, revelado en la complejidad humana, no sea una mera iluminación de la mente sino de todo el ser humano, de toda su realidad sensitiva y cognoscitiva: “la Rivelazione divina è impensabile senza la dimensione somática, fisica, sensibile. La manifestazioni di Dio non sono, per lo più, infusioni mentali, ma evento mediati dalla fisicità e dalla sensibilità che implicano la dimensione corporea dell'uomo”: Bonaccorso, “L'anima e il corpo alla luce delle neuroscienze”, 66.

#### 6.2.4 *El estatuto epistemológico de la teología de la liberación, ¿formalidad de la revelación o fontalidad de la carne?*

Para concluir, se presenta la tarea respecto al estatuto epistemológico de la teología de la liberación. La razón de este encuentro es por el reconocimiento de una situación contextual afín a la producción teológica latinoamericana, y, la respectiva relación entre la carne, pobreza, el ser humano concreto y la fe. ¿Un *réquiem* por la muerte de la teología de la liberación?<sup>822</sup> En realidad, las demandas sociales siguen interpelando a la teología. Hay nuevas formas de pobreza, de exclusión, renovación de sistemas de opresión, y manipulación de la conciencia (ética) y de la democracia (militarismo y política)<sup>823</sup>. La teología de la liberación es de carácter evangélico y por ello no muere con la caída de un sistema socio-económico como el comunismo. Antes bien, se le renuevan las exigencias respecto a la situación de la ecología, la situación de los indígenas, la mujer, el género, la cultura, la interpretación bíblica, y la vida cotidiana<sup>824</sup>. Y entre las muchas tareas, surge un desafío teórico, “es necesario elaborar nuevos conceptos teóricos, una nueva teoría o racionalidad que nos permita pensar crítica y sistemáticamente la experiencia de fe en la nueva coyuntura”<sup>825</sup>.

Si bien, la cuestión de la fundamentación ha sido imperativa dentro de la teología de la liberación<sup>826</sup>. Esta ha caído en el problema de la desconexión del primado de la praxis respecto de la fundamentación<sup>827</sup>; y, estrictamente, en su epistemología, en el problema de si su constitutivo es desde Dios hacia el pobre (desde Cristo hacia el pobre), o desde el pobre hacia Dios. ¿Dónde reside la densidad epistemológica de la teología, en la objetualidad de la fe (tesis de Clodovis Boff), o en la vinculación cotidiana del *Intellectus amoris* (tesis de Jon Sobrino)?<sup>828</sup>; ¿O se trata de una teología que le habla a

---

<sup>822</sup> Richard, “¿Requiem para la teología de la liberación?”. Se trata de un artículo que resume la situación de la Teología de la Liberación por los años 90's.

<sup>823</sup> *Ibíd.*

<sup>824</sup> *Ibíd.*

<sup>825</sup> *Ibíd.*

<sup>826</sup> La fundación del método, en Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Uno de los trabajos más dedicados al asunto de la constitución de la teología de la liberación ha sido el libro de Boff, *Teoría do método teológico*. Y, es precisamente, en este texto donde se dan los principales problemas. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Discusión acerca del estatuto epistemológico trabajada en la tesis doctoral, De Aquino-Junior, *Teoría teológica. Práxis teologal. Sobre o método da teologia da libertação*.

<sup>827</sup> Parra, “De camino a la teología de la acción”, 149-151.

<sup>828</sup> De Aquino-Junior, *Teoría teológica. Práxis teologal*, 92-102.

la realidad del pobre, o una teología desde la inmanencia concreta de la realidad de pobreza?<sup>829</sup> Si la determinación de la fe es Dios, entonces, la teología de la liberación es un tema de la teología general<sup>830</sup>; pero, si la especificación es la realidad misma, entonces, a partir de la realidad se puede constituir la teología de la liberación como totalidad<sup>831</sup>. El punto de quiebre está en el dilema sobre la concepción de revelación, o se trata de un conjunto de verdades, o de un darse de Dios mismo<sup>832</sup>, en las fuerzas de la mundaneidad.

Como se ve, el problema versa sobre la disposición del discurso y su relación epistemológica con un referente. En el caso de la Cl. Boff, la formalidad de la fe consiste en Dios. El *Intellectus fidei* es el ir desde la fe (*fides quae*, o positivadogmática), como principio y fundamento (fuente) del establecimiento del discurso teológico<sup>833</sup>; en el caso de J. Sobrino, consiste en la praxis de la misericordia, capaz de condensar el experimentar y saber de Dios, en la vida cotidiana. Consiste en asumir plenamente la capacidad del pobre de, en su historia, abrir la experiencia de Dios<sup>834</sup>. Así pues, ante este asunto, la racionalidad epistémica que tiene por fuente la carne, puede entrar en el diálogo sobre el quehacer teológico en Latinoamérica. La manera de ello es resaltando la fontalidad y la mediación donde se da el hablar de Dios y donde emerge la Palabra de Dios. Junto a ello, en la manera en que en la *mediación reflexiva* entre testimonio teológico y visión neurocientífica, concibió a Dios en tanto *experiencia* que le viene al ser humano como *proyecto*, y cuando es acogida esta experiencia, logra la *transformación* en Dios. El testimonio es susceptible de la realización según el modo de la revelación (la carne ante el dinamismo de la carne de Jesús); el Dios acogido que invita a quien le acoge a la transformación desde aquello que experimenta de Él. Además de ello, puede contribuir con la noción de transformación.

Se vuelve a retomar el asunto de un saber integrado al vivir, pero no por eso falto de crítica pues el saber puede ser modificado, lo mismo que el vivir (en cuanto a la

---

<sup>829</sup> *Ibíd.*, 101-102.

<sup>830</sup> *Ibíd.*, 52-55.

<sup>831</sup> *Ibíd.*, 70-79.

<sup>832</sup> *Ibíd.*, 76.

<sup>833</sup> Boff, "Retorno a la *arche* de la teología", 283.

<sup>834</sup> De Aquino-Junior, *Teoría teológica. Práxis teológica*, 77-79.

transformación de la sensibilidad y del *éthos*). En este dinamismo de la carne sucede la posibilidad de Dios. Solo que, para dar el giro de comprensión hacia esta experiencia en la carne, se hace fundamental estar de cara al testimonio según sus maneras de estar presente en la existencia humana, la manera en que Dios puede ser susceptible de ser acogido como vivencia seductora de quien lo recibe. Este cómo es el que se ha venido desarrollando en la presente investigación: La carne es fuente primera y constitutiva de la teología porque, desde el punto de vista bíblico, ella es la realización del *dābār*, y en la carne de Jesús, es la carne la que se toma el lugar de Dios. Allí queda explicitado el modo de la revelación (*Logos sarx-Logos tou Staurou*); desde el aporte de la visión neurocientífica a la comprensión de la carne, lo anterior se hace fáctico en el devenir de la carne según la fuerza refiguradora de la experiencia y del darse del testimonio. El aporte valioso de la visión neurocientífica es, en síntesis, que la materia en evolución tiene la *posibilidad* de hacer presente a Dios.

Los puntos anteriores han permitido explicitar la manera en que es planteada la especificidad interna de teología y ésta bajo la incidencia de la articulación entre visión neurocientífica y testimonio teológico de la carne. A continuación, y para terminar, se presenta un cuadro con la síntesis de lo que se ha venido postulando hasta aquí en el presente capítulo. Se trata de los giros de una forma de hacer teología (los recuadros de la izquierda), hacia la teología como es planteada aquí (los recuadros de la derecha).

Cuadro 11: Los giros en la especificidad interna de la teología a partir de una incidencia de la articulación del testimonio teológico de la carne y una visión neurocientífica evolutiva

| DE  | HACIA  |
|---|--|
| Objeto: la teología ha hablado de un objeto material (el qué), y, de un objeto formal doble (el cómo: Dios y la luz de la revelación) | <p>a. La carne se presenta a la vez como el qué y el cómo. El qué es la sensibilidad y experiencia; el cómo: ella misma es la luz y la revelación</p> <p>b. Superación del hablar de un objeto de la teología al hablar de un lenguaje no objetivante. Con ello se busca la no fragmentación del vivir y del saber</p> |

|  |  |
|--|--|
| <p>Los lugares de la teología: en la discusión clásica ocurrió dos cosas: a) una tendencia a identificar fuentes (F. Vittoria) con lugares (M. Cano); y b) una clasificación entre lugares propios e impropios</p>   | <p>a. Se da el paso a hablar una fuente primera y constitutiva.</p> <p>b. Esto no contradice la pluralidad de lugares, ya que se dice que la carne es primera más no se dice que es única. Sin embargo, se le reconoce su primacía y constitutividad</p> <p>c. Los lugares asumidos como más propios (Tradición, Escritura y Magisterio), no son asimilados como fuentes, sino como testimonios y vías de transmisión</p>                                    |
| <p>Las racionalidades especializadas de la teología: la teología se ha fragmentado en estancias del saber</p>  | <p>Se propone una racionalidad epistémica que ayude a superar la fragmentación de la teología. Esta racionalidad abandona el deseo de objetivación y de funcionalidad de la experiencia de Dios, hacia una fontalidad del ser y del saber en el vivir (la carne como acto hermenéutico fundamental)</p>  |
| <p>El método corría el riesgo de monopolizar la Palabra de Dios</p>  | <p>El método es concebido como giro hacia el vivir; giro hacia la sensibilidad, y, el asimilar la sensibilidad y experiencia en su manifestación propia, reduciendo las pretensiones de monopolio de la Palabra de Dios que emerge en el vivir y en el proyecto de ser</p>   |
| <p>La verificabilidad de la teología era: a) la obtención de analogías que permitieran hallar correspondencias entre el discurso teológico y las fuentes clásicas de la teología (Magisterio, Tradición y Escritura); b) el trato de la Escritura como colección de argumentos y de contenidos; y c) la <i>analogia entis</i> representaba la ambición de convertir un lenguaje narrativo y testimonial (bíblico), en una metafísica univocista.</p> | <p>La verificabilidad de la teología consistiría en un proceso no instrumentalizado que reúne: la carne como fontalidad (qué) y mediación (cómo); el darse del testimonio; y, la realización del ser como proyecto en el vivir.</p> <p>La carne en cuanto realización de la divinidad, supera la idea de <i>analogia entis</i> para la teología pues reconoce el carácter narrativo y dinámico de la experiencia y su capacidad de abreviar la divinidad</p> |
| <p>La economía salvífica: se proponía como centro y fin de toda la Revelación. Se habló de una historia salvífica.</p> <p>La acción de Dios es dirigida a la libertad humana, lo que avala un</p>  | <p>La economía de la carne: La revelación pretende avalar el vivir (<i>homo vivens...</i> de San Ireneo); la salvación puede ser un asunto importante de la economía de la carne, pero no la clave de interpretación de</p>  |

|   |  |
|---|--|
| <p>salvador absoluto.</p> <p>Se fundamenta la necesidad de unas acciones dirigidas a la curación del pecado</p>   | <p>la historia.</p> <p>La Revelación sucede en el vivir, y cualquier acción es dirigida a la carne como realidad de plenitud de aquel vivir. <i>Esto tiene repercusiones contrarias a la idea de mal y de pecado.</i> Es más, un asumir la experiencia en cuanto tal.</p>                    |
| <p>Una discusión sobre la teología de la Liberación: ¿Cristo es la luz que informa las realidades mundanales, o las realidades mundanales tienen la fuerza de ser la formalidad de lo crístico?</p> | <p>La racionalidad epistémica de la carne supera el modelo de arriba-abajo, descender-ascender, causas primeras-causas segundas. La realización de la divinidad sucede en los dinamismos propios de la carne en tanto organismo viviente</p>   |
| <p>Una discusión sobre las teologías de la acción: ¿La acción divina es acción humana por analogía y por el establecimiento de unas causas primeras y unas segundas que participan de ella?</p>     | <p>La racionalidad epistémica de la carne cambia de modelo. Halla en la noción de comprensión (la carne como hermenéutica fundante), la posibilidad de superar los modelos de causas primeras y segundas. La vida en tanto comprensión es una realización y abreviación de la divinidad.</p> |

## 7. CONCLUSIONES GENERALES

**Relativas al objetivo específico 1:** La sistematización del testimonio teológico de la carne, en miras de posicionar la carne como fuente primera y constitutiva de la teología.

El Antiguo y Nuevo Testamento, ofrecen diversas experiencias. Pero hay un testimonio que transita todas las Sagradas Escrituras. Se trata de la carne en relación a la Palabra de Dios. En el A.T., la experiencia del profeta concebía la palabra como un mensaje que le era entregado para que él lo transmitiera. En su caso, servía como mediador. Su carne era una experiencia de mediación. En el N.T., la carne de Jesús se hace la experiencia fundante de toda Palabra de Dios. Esto significa que, ya no es una carne que recibe un mensaje, sino, una carne que se hace la fuente y la manera en que debe ser interpretada la Palabra de Dios. La carne de Jesús es fontalidad y mediación hermenéutica.

El A.T., fue tomado como un marco epistémico (en palabra de von Balthasar), que sirviera para comprender la situación descrita de fontalidad de la carne en el N.T. Así, la categoría *bāsār* fue vinculante de la antropología hebrea con miras a la experiencia cristiana. En primer lugar, la carne debe ser comprendida dentro de la relacionalidad que supone hablar de una palabra de alianza sentida y tematizada por el pueblo de Israel. Así, en adelante, se asumió carne dentro de dicha concepción. Ella quedó registrada como relacionalidad, mundaneidad y experiencia. Por su parte, el rastreo de la noción *Kāl bāsār*, indicó que, bajo el influjo sacerdotal, la carne humana (y la de todo viviente) fue considerada como realidad pecaminosa. Pero no así en la experiencia Yahvista, donde hablar de carne es posicionarla en una relación original entre Yahvéh y el ser humano. Caminan como amigos. En este caso, carne no es tenida por pecado sino por amistad. Esta manera de hablar significa que la experiencia Yahvista propone que la relacionalidad de la carne es la manera de interactuar con la Palabra de Dios. En este esquema fueron interpretadas las otras entradas antropológicas: *Nepeš* (la vida capaz de recibir el influjo de Dios), *rūah* (la expresión del don de Dios como relación cercana), y *lēb* (el lugar del discernimiento y la inteligencia, intimidad donde Dios habla, y que se torna experiencia de un hablar la Palabra de Dios desde la integración humana).

En el N.T., el análisis e interpretación del EvJn y del versículo 14 del Prólogo, sirvió para establecer el modo de la revelación: La condescendencia del *Logos sarx* (Jn 1, 14) con el despojo en el lavar los pies (Jn, 13). Estas formas kenóticas asumidas por el EvJn



son la forma estricta de la revelación. Allí está mostrado el *qué* y el *cómo* del acontecer de Dios. No se realiza de manera abstracta en la historia, sino en la concreción de una experiencia. En el caso de Jesús, sus seguidores dieron testimonio de una carne que se hacía la experiencia definitiva de Dios. En una vida corta donde se realizaron algunos signos, se realizaba el anuncio o la pre-figura del A.T., y con ello, se inauguraba una nueva realidad que afectará la disposición de toda carne.

Por su parte, la carne de San Pablo ante la carne de Jesús, se experimenta también como fontalidad de la Palabra de Dios. Esto es determinante para la experiencia cristiana porque indica que cualquier experiencia puede tornarse en condensación y cualquier tiempo en abreviación de Dios. Así, en esta dinámica, las cartas de Pablo son consideradas palabra inspirada por el Espíritu Santo. En el caso de 1 Co 1, 17-18, se expresa esta nueva situación antropológica con la noción de locura de la cruz, *Logos tou Stauroy*: La carne de Pablo se ve refigurada ante la de Jesús. Esto así, hasta el punto de que la sabiduría de Dios no consiste en tener buen porte y buena palabra (la carne expresada de Pablo como un no muy buen orador ni una persona de físico atractivo), sino en lo despreciable. La comunidad de Corinto prefiere buenos retóricos y bien parecidos; Pablo habla desde su propia realidad y la trasmite como la manera de actuar paradójica de Dios. Así, la manera de la revelación sigue insistiendo en la kénosis. En este caso consiste en que la palabra brota de la situación concreta y carnal de un ser humano como Pablo. Ya no es palabra dirigida a alguien; es palabra fontal y determinante de toda experiencia y lenguaje que trate de Dios.

**Relativas al objetivo específico 2:** Los aportes de la visión neurocientífica a la comprensión del testimonio teológico de la carne.

La carne es experiencia; pero con el recurso de la interpretación del dato de la neurociencia, se pudo ofrecer una ruta para mostrar cómo es perfilada esa experiencia. Consiste, en primer lugar, en la relación que un organismo vivo establece con su entorno, construyéndolo para poder interactuar con él; y, en segundo lugar (no son lugares cronológicos), en la posibilidad que tiene el organismo vivo, en el caso humano, de ser transformado por la experiencia. Se trata de una experiencia informada por las entradas sensoriales: Desde las emociones que operan como un satélite que recibe estímulos y los transduce en señales, hasta el acopio reflexivo de dichas señales

(imágenes mentales) y el accionar en el mundo (decisión). Este operar expresa que la realidad del organismo vivo humano es un inacabado hacerse y modificarse desde la experiencia.

Junto a esto, aparece un asunto de no menor importancia: la relacionalidad como mediación reflexiva. En la experiencia del A.T., la carne es una relacionalidad que posibilita el estar con Dios como amigos; y, en la visión neurocientífica, hablar de organismo y de homeóstasis (conservación de la vida), es referir la totalidad orgánica a una relación con el medio vital y con los otros. No se trata de mezclar el lenguaje bíblico con el de las neurociencias, sino de notar en su relación que el concepto de *relacionalidad* permite una mediación entre ambos lenguajes.

El ser para el futuro como término mediador. El sistema nervioso central, y en ello el cerebro, emerge al ir integrando el movimiento y convirtiéndolo en señal, en experiencia. Del movimiento a la experiencia ocurre algo significativo. Esto es, el organismo vivo humano permanece en el hacerse *continuo e inacabado*. Si hay la posibilidad de un hablar de Dios, esta será según la carne como experiencia y del organismo vivo como proyecto o *ser para el futuro*. La razón de ello se debe a que la experiencia vehicula lo que puede ser anunciado y a la vez realizado; prefigura y hace posible. La integración del movimiento y el paso a la experiencia también indican que el organismo está en posición de inaugurar realidades y realizarlas. Logra la conservación de la vida y el estado de bienestar.

La transformación como concepto mediador: La visión neurocientífica ha hablado de emociones (registros evolutivos en el organismo vivo que lo mantienen en constante interacción con el medio y en refiguración de sí), imágenes mentales (representación del mundo donde es posible la anticipación), y decisiones (que mueven el organismo a accionar en el mundo). Este lenguaje empleado en el discurso neurocientífico sufrió una transgresión: emociones, imágenes y decisiones como transformación del organismo vivo (dejarse constituir por impresiones, experiencia del proyecto y transformación). Por otra parte, el lenguaje del testimonio teológico de la carne habla de la transformación de la carne por influjo del Espíritu Santo (en el darse del testimonio a la vida). La articulación de lenguajes permitió hablar de Dios que se deja experimentar y desde la experiencia transformar la carne (la transformación del *éthos* y de la inteligencia).

El concepto de anticipación como mediador: El lugar de las imágenes mentales es relevante ya que en ellas se sincroniza el movimiento y el tiempo. Esto se leyó como capacidad de anticipación. No un único modo de movimiento ni de tiempo, sino, aquellas maneras que le permitan al sistema nervioso central dar una respuesta a su medio. Lo que esto representa es que se trata de un organismo vivo que planea, como forma de vida; que crea dominios de realidad para poder interactuar con su entorno. El tiempo viene a ser una manera de situarse. En esta situación se da la posibilidad del encuentro con el mundo y con los otros. El mundo y los otros se tornan vivencia y presencia que ayuda a la conservación de la vida. Entonces, no hay organicidad ni vida, sin la referencia a los demás (vivientes) y seres humanos.

La articulación entre testimonio teológico de la carne y visión neurocientífica evolutiva se puso como necesidad al revisar los modelos de encuentro entre teología y ciencia y ver que se debía evitar reduccionismos, yuxtaposiciones, concordismos o exclusiones mutuas. La articulación es un recurso pertinente al encuentro entre campos diferentes y lenguajes distintos. La articulación a partir del *ser como proyecto* (y como condición de posibilidad de la articulación), vinculó otros conceptos oportunos: relacionalidad, sensibilidad, experiencia, entre otros. De esta manera se evitó el intercambio de lenguajes sin mediación alguna; se evitó un encuentro directo (no mediado), entre teología y visión neurocientífica.

**Relativas al objetivo específico 3:** determinar cómo, el testimonio de la carne, enriquecido por el aporte de la visión neurocientífica, repercute en la especificidad interna de la teología. La carne como fuente primera y constitutiva de la teología se torna en racionalidad epistémica de la teología.

Antes de proceder a proponer las repercusiones en la especificidad interna de la teología, se hizo necesario dedicar un capítulo a exponer la forma en que la carne integra la vida (la integración bajo la categoría de comprensión, del testimonio teológico de la carne y de la interpretación neurocientífica), y la articulación del saber teológico y de visión científica, mediante el recurso a elementos conceptuales de tipo filosófico. Lo que allí se logró fue que, la visión neurocientífica puede servir de talante a las intuiciones bíblicas sobre la carne como experiencia y relación. En la parte teológica surgió la pregunta por cómo es posible que una vida corta como la de Jesús abrevie la

plenitud de Dios, y en su experiencia se condense la experiencia humana. Esta pregunta alentó el discurso a avanzar. El lenguaje de las neurociencias fue asumido desde conceptos filosóficos que permitieron reflexionar la teología y el valor de la experiencia de Jesús. Estos conceptos fueron: el humano como proyecto, la capacidad de anticipación, el dejarse impresionar y constituir por el medio vital, la experiencia y la transformación. Jesús tuvo experiencia del Dios bíblico, a quien le llamó Padre. Lo halló no como un Dios lejano sino dado a la cotidianidad. En este horizonte interpretó su acontecer. La experiencia de Jesús transformó su carne haciendo que ella revelara la plenitud de Dios y permitiendo el acceso a esa plenitud, a la carne de quien se sitúa ante la de Jesús. La experiencia de Jesús fue marcada por el modo en que vivió el ser de Dios: el despojarse de sí para que otros vivan. Al elegir este darse del testimonio, asumió el accionar de Dios y tomó su lugar (no como suplantándolo, sino como realizándolo mediante una acción libre nacida en la carne). Esta respuesta es la manera en que la carne vive la plenitud de Dios.

Dios se revela plenamente en el testimonio y se da en la existencia humana a la manera del testimonio vivido y dado por Jesús: La condescendencia para dar vida y el despojo de sí para dejar que el otro sea y tenga vida abundante. Esta manera específica de la revelación determina la experiencia cristiana. Todo organismo viviente humano puede tener experiencia de Dios; pero sólo quien acoja el testimonio de Jesús, en su propia estructura ontológica del testimoniar, realiza a Dios al modo en que lo hizo Jesús. Este tema es básico en cuanto a la fontalidad de la teología porque refiere que Jesús asume el accionar de Dios y mediante un modo de ser (en su carne), realiza a Dios en su entorno. La centralidad que adquiere la categoría *testimonio* es fundamental.

Si Dios es kénosis, entonces, sólo un acto kenótico de la carne puede realizarlo en el mundo. Dios no estaría referido solo a la potencia de la libertad, sino a la totalidad de la experiencia humana. En este bucle creciente de los patrones de actividad llamados experiencia, la inteligencia está en constante transformación. La carne completa, como *éthos* e inteligencia, que se deja transformar por la experiencia, es la que permite la emergencia de Dios en una epigénesis del organismo vivo. Es decir, como proceso propio del vivir no ajeno a las condiciones de la vida y del lenguaje. No es un ser extrínseco que habla, sino un ser que es realizado mediante la implicación total de la carne. La kénosis de Dios o manera de la revelación es dejar que la carne humana

realice la divinidad mediante unas actitudes y modos de ser concretos. Ellos vienen dados por la estructura ontológica del testimonio. Esto es el ser que se ofrece como verdad para que el ser humano se comprenda a sí mismo desde aquella manifestación. Cuando esta estructura ontológica del testimonio es según la experiencia de Jesús, la comprensión vital se torna definitiva y capaz de abreviar a Dios en la carne. La materia en evolución es la condición de posibilidad de la realización de Dios en el mundo, por la carne.

Por su parte, la manera en que queda propuesta la especificidad interna de la teología es doble: a) La carne como fuente primera y constitutiva, se torna la racionalidad epistémica y la clave hermenéutica del hablar y experiencia a Dios; b) se trata de una carne abierta al encuentro (articulación) con otros saberes y de cara a la integración en el acto de vivir. Esto es la manera en que expuesta la interdisciplinariedad entre teología y visión científica: En perspectiva de la carne.

La carne como fuente primera y constitutiva de la teología permite la superación de la excesiva fragmentación de las racionalidades especializadas de la teología. Lo hace proponiendo una racionalidad epistémica y una clave hermenéutica: La racionalidad el *qué* de la carne y la clave, el *cómo*. Desde la racionalidad epistémica de la carne quedan resituados: los lugares de la teología, la construcción del discurso teológico, el problema del objeto de la teología y el método.

Se deja de hablar de lugares de la teología para volver al lenguaje de las fuentes. Estrictamente hablando, bajo la incidencia de la Constitución *Dei Verbum*, ya no habría dos fuentes (Escritura y Tradición), sino una única fontalidad, el Verbo encarnado. La Escritura y la Tradición quedan asumidas como dos vías de trasmisión-comunicación de aquella única fuente. El Verbo encarnado es testimoniado en las Escrituras y transmitido en la predicación de las comunidades. Por ello es posible el que sea vivido. Pero el Verbo encarnado no se refiere a un constructo abstracto sino a una experiencia concreta; la de Jesús de Nazaret. Pero esta experiencia también puede ser figuradora de la carne de Pablo, y con ello de la carne de todo organismo viviente que decida acoger el testimonio vivido por Jesús. La carne de los diferentes seres humanos puede ser la fuente de la teología; pero en términos estrictos, en la experiencia cristiana, se es fuente cuando la carne se sitúa frente a la carne de Jesús, en un esfuerzo de comprensión vital. Este movimiento de la carne incluye, además de los seres humanos, todo ser viviente,

según se expuso en el estudio del A.T. Todo viviente es susceptible del cuidado y de la relación con Dios como amigo. Solo que, en el caso del ser humano, debido a su *éthos* específico, esta relación con Dios se expresa la posibilidad de la carne de realizar la presencia de Dios en el mundo.

En cuanto a la constitución del discurso de la teología, éstos se erigen desde la racionalidad epistémica de la carne y desde la clave hermenéutica. En las formulaciones clásicas, como la de Santo Tomás de Aquino, el discurso se articuló así: La ciencia de los primeros principios sobre el ser cedió el paso a los principios del orden de la salvación. Así, la teología pudo considerarse discurso de ciencia (aristotélica), porque, en ese movimiento, los primeros principios fueron los otorgados por la revelación bíblica. El problema de ello consistió en asumir esta revelación como un conjunto de doctrinas y formulaciones sobre Dios. En cambio, en la perspectiva del testimonio teológico de la carne, ya no hay necesidad de primeros principios ni de un orden de la salvación que otorgue contenidos acerca de la revelación, sino que la experiencia misma se torna el *qué* y el *cómo* instaurador del discurso teológico. Es el *qué* porque de lo que se habla es de la carne y lo que se entrega es su testimonio (estudio de la triple textualidad); es el *cómo* porque la carne misma es la luz que permite la interpretación de cuanto puede ser Dios en la situación concreta de una vivencia. En el caso de la vida cristiana, la carne es informada por el testimonio de Jesús acogido por la estructura del testimonio de quien lo acoge.

Esto lleva al problema del hablar de un objeto del a teología. Más que pensar a Dios como objeto ni como sujeto, es vivirlo en las determinaciones de la carne. Dios es vivencia y como tal se da a la historia vivida; pero también se oculta. Dios es sentido de vida y motivación para sobrepasar el mero sentido del vivir (por ejemplo, donar la vida para que otros vivan); pero como sentido, es siempre progresivo y dinámico. No puede ser objetivado en un lenguaje. Entonces queda hablar de lenguaje no objetivado y de cómo pasar de dicho lenguaje a la no objetivación de la teología. En el caso de la carne como fontalidad y como mediación, Dios se deja expresar (realizar) en una existencia que se da enteramente. La existencia es la luz de la revelación. La comunicación de la experiencia no consiste en tematizar para objetivar una realidad, sino en tematizar para devenir testigo. Devenir testigo es posicionarse en otra situación distinta de quien busca crear la ruptura entre sujeto y objeto. El testigo permanece abierto a la manera en que la

carne se va refigurando, y con ella la vivencia continua de Dios. Por ello no puede ser un objeto de un saber, ni un sujeto, sino una fuente y un medio para el vivir.

Acerca del método de la teología, este fue propuesto desde el diseño metódico. Allí se asumió la perspectiva del organismo viviente; una perspectiva que permitió superar la fragmentación de la vida y del saber y que devino en movimiento de integración en el vivir y de articulación del saber en la carne. Desde dicho diseño, se asumió que la carne era lo fundamental y radical de la comprensión, y que en términos bíblicos esta categoría contenía cuanto se transmitía en la revelación escrituraria. Otros momentos del método fueron: La reflexión sobre la disposición del discurso (aclaración de la estructura y las partes asumidas para la exposición); la epistemología configuradora del discurso (la manera en que la carne se tornó fontalidad y mediación); la revisión de los presupuestos de diversas índoles que fueron apareciendo a lo largo del a fijación por escrito; y, las consecuencias que la carne como fuente primera y constitutiva, tiene sobre lo específico de la teología (superación de las racionalidades especializadas y entronización de la carne como experiencia como talante del quehacer teológico).

Junto a esto, se trató, brevemente, de la interdisciplinariedad. La razón de ello fue que desde el diseño metódico ya se vino asumiendo esta apertura manifestada en la carne. Es decir, la comunicabilidad que ella establece en el ámbito del vivir (nivel de integración) y el ámbito del saber (la articulación en el vivir). La neurociencia insistió en que, dada la capacidad de decisión, toda acción humana quedaba vinculada en este aspecto de la carne. Se puede decidir cualquier cosa e incluso optar por el testimonio de la manera de la revelación. Así, la vida y el saber permanecen integrados y articulados. Pero, estrictamente hablando, la relación entre teología y neurociencia quedó definida por la riqueza explicativa que posee la neurociencia a la comprensión teológica. Todo lo que teológicamente se dice del *Logos sarx-Logos tou Staurou*, pasa por las condiciones y posibilidades antropológicas y allí toman su asidero debido a la manera en que se constituye y significa la experiencia humana. La interpretación del dato neurocientífico se articuló con el testimonio de la teología posibilitando una reflexión comunicable y creíble de la teología, tanto para la comprensión de la carne de Jesús como en la de quien se sitúa ante su carne. Una vez más se insiste en la capacidad intrínseca de la materia y su relación con Dios.

Por último, se propusieron unas tareas frente a la epistemología de la Teología de la Liberación (Dios no como descendiendo sino como emergiendo); a la constitución de la teología de la acción (Dios ni el ser humano son analogados, sino fuente y mediación); y al quehacer de la teología en la universidad (cómo dar realce y comunicar que la carne de cada estudiante, de sus familias y de quienes se relacionan con ellos, son fuente de la Palabra de Dios). De esta manera quedó formulado el cómo de la carne como fuente primera y constitutiva de la teología, y de esta, enriquecida por la visión neurocientífica, y de su incidencia en la comprensión de la especificidad interna de la teología.

**Relativas al objetivo general:** La carne es fuente primera y constitutiva de la teología porque carne es experiencia y sensibilidad, y Dios puede ser experiencia para el organismo vivo humano y realidad que transforma a partir de una sensibilidad que lo acoge. Por su parte, lo que define la fontalidad de tipo cristiano es el modo de la revelación, mostrado por la plenitud del *Logos sarx-Logos tou staurou* en Jesús.

Lo que se indica es que la experiencia (carnalidad), no apela a un elemento extraño a ella misma para poder decir que una experiencia proviene *de* Dios o es *de* Dios. Sino que este *de* es constitutivo de la experiencia misma. Esto puede ser conflictivo para una teología que se instaure desde un modelo teísta de Dios para el que toda experiencia de Dios debe estar informada desde una causa exterior a ella, pues este modelo no concibe que la experiencia humana en relación a la divinidad, sea fuente por sí misma, sino que la lee siempre como instrumento de otro mayor que ella denominado Dios. Sin embargo, el testimonio bíblico sobre la carne es contundente al afirmar que la carne es amistad con Dios e interrelacionalidad íntima. Y que esta amistad sucede en la cotidianidad del vivir. Por su parte, la *mediación* entre la visión científica y la teología, permitió asumir la posibilidad de que Dios sea vivido como *proyecto* humano y el organismo humano vivir en Dios desde el darse del testimonio a su existencia. Para poder asimilar esto es necesario recurrir a otro modelo de comprensión: la carne y Dios en una relación no causal ni gradual, sino en amistad, supone una no dualidad en la mirada y no dualidad en la praxis del vivir, el reconocer que la experiencia de Dios no es extrínseca a la organicidad misma humana, el encontrar que en la estructura del testimonio puede acontecer una experiencia de Dios como un darse a la existencia y que este darse invita a una acogida. En este modelo no teísta es posible hablar de una



revelación según la epigénesis entre organismo vivo y su entorno, es decir, vivida no como algo exterior sino constitutivo del organismo mismo. Esto no es yuxtaponer lenguajes sino especificar que se trata de una experiencia dada al organismo vivo humano que se interpreta desde su praxis del vivir. Así queda determinada la mundaneidad de la experiencia de Dios y de Dios según la carne.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- Accented Scrivener's, *Textus Receptus*, 1894. Courtesy newjerusalem.org. Consultados en: BIBLEHUB: <http://biblehub.com/text/john/1-14.htm> (Consultado el 28 de enero de 2015).
- ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM. "Cyrilli expositio symboli nicaeni". En *Concilium Universale Ephesenum, Volumen V*, editado por Edvardvs Schwartz, 343-353. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & co., 1924-25.
- Aland, Kurt; Black, Matthew; Martini, Carlo M, y otros, (Ed.). *The Greek New Testament*. 3 edición. Stuttgart: United Bible Societies, 1983.
- Alarcon, Enrique (Comp.). *Corpus thomisticum. Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae*. Fundación Tomás de Aquino. Pompaelone: Universitatis Stud. Navarrensis, <http://www.corpusthomisticum.org> (Consultado el 03 de mayo de 2015).
- Aleu, José, S.J. "Constitución dogmática Dei Verbum. Comentario". En AAVV. *Vaticano II. Historia, doctrina, documentos*, 195-203. Mallorca-Barcelona: Regina, 1967.
- Alonso-Schökel, Luis. *Hermenéutica de la Palabra. I hermenéutica bíblica*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Diccionario bíblico hebreo-español*, editado por Víctor Morla y Vicente Collado. Madrid: Trotta, 1994.
- \_\_\_\_\_. "בָּשָׂר *bāśār*, carne". En Víctor Morla y Vicente Collado, editores. *Diccionario bíblico hebreo-español*, 139-140. Madrid: Trotta, 1994.
- \_\_\_\_\_. "דָּבַר *dbr*, Hablar". En Víctor Morla y Vicente Collado, editores. *Diccionario bíblico hebreo-español*, 139-140. Madrid: Trotta, 1994.
- Artola, Antonio M., y Sánchez Caro, José Manuel. *Introducción al estudio de la Biblia. Biblia y palabra de Dios*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- Baena Bustamante, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Barbaglio, Giuseppe. *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Confrontación histórica*. Salamanca: Secretariado bíblico trinitario, 2009.
- Barbour, Ian. *La obra del amor, la creación como kénosis*. Navarra: Verbo divino, 2008.
- Baumgärtel, "B. Carne nell' A.T." En Kittel, Gerhard. *Grande Lessico del Nouvo Testamento XI*, Editado por Gerhard Friedrich, traducción al italiano por F. Montagnini; G. Scarpat; O. Soffritti, 1283-1290. Brescia: Paideia, 1977.
- Beinert, Wolfgang. "Status Quaestionis." En *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, 5-21. Regensburg: Herausgeber Karl Rahner Akademie. 2002.

Beinert, Wolfgang. *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*. Regensburg: Herausgeber Karl Rahner Akademie, 2002.

Benedicto XVI. *Verbum Domini*. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html) (Consultada el 21 de noviembre de 2015).

Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

\_\_\_\_\_. *Matière et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.

Bertirotti, Alessandro. “Teología y neurociencia: una nueva frontera transdisciplinar”. Ponencia presentada en Cátedra Roger Bacon, Universidad de san Buenaventura, Bogotá, 19 de mayo de 2016. El evento en: <http://www.bertirotti.info/teologia-y-neurociencia-una-nueva-frontera-transdisciplinar/>

Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM, 2009.

BIBLE HUB. Biblia Interlinear. 2004-2015, en: <http://biblehub.com/interlinear/> (consultado el 08 de diciembre de 2015).

\_\_\_\_\_. “Gn 6, 12” En <http://biblehub.com/interlinear/genesis/6-12.htm><http://biblehub.com/interlinear/genesis/7-21.htm> (consultados el 12 de diciembre de 2015).

\_\_\_\_\_. “1 Corintios 1, 17” En [http://biblehub.com/interlinear/1\\_corinthians/1-17.htm](http://biblehub.com/interlinear/1_corinthians/1-17.htm). (Consultado el 12 de diciembre de 2015).

\_\_\_\_\_. “Juan 1, 14” En <http://biblehub.com/text/john/1-14.htm> (Consultado el 28 de enero de 2015).

\_\_\_\_\_. *The New Testament as is taught by the Greek Fathers*, 1904. <http://biblehub.com/text/john/1-14.htm>. (Consultado el 28 de enero de 2015).

\_\_\_\_\_. Nestle. *Greek New Testament*, 1904. En: BIBLEHUB: <http://biblehub.com/text/john/1-14.htm> (consultado el 28 de enero de 2015).

BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2000.

Bingaman, Kirk A. “Beyond Original Sin: A Paradigm Shift for the Age of Neuroscience.” *Pastoral Psychology*, 61, (2012): 411–422.

Black, Max. “La relatividad lingüística: las opiniones de Benjamin Lee Whorf”. 239-252. En *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966.

Blanco, Carlos. *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Siglo XXI, 2014.

- Boff, Clodovis. "Retorno a la *arche* de la teología." *Selecciones de teología*, vol 41, n. 164 (oct-dic., 2002): 282-292.
- \_\_\_\_\_. *Teoría do método teológico*. Petropolis: RJ Vozes, 1998.
- Boff, Leonardo. *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- Boismard, M-E. O.P. *El prólogo de san Juan*. Madrid: Fax, 1967.
- Bonaccorso, Giorgio. "L'animma e il corpo alla luce delle neuroscienze." *Scienza e fede: un dialogo possibile? Evolucionismo e teologia della creazione*, 61-68. S. Mauro Torinese: Effatà Editrice, 2009.
- Boscolo, Gastone. *La Biblia en la historia. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bogotá: Ed. Javeriana- San Pablo, 2012.
- Botella Cubells, Vicente. *Dios escribe y se escribe con trazo humano. Cristología fundamental*. Salamanca: Edibesa, 2002.
- Bratsiotis, N. P. "בָּשָׂרָא *bāśār*". En: *Theological dictionary of the Old Testament II*, Johannes Botter Weck G. y Helmer Ringgren (editores). Tradudido por John T. Willis, 317-332. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Brown, Raymond E. *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist Press, 1979.
- Brown, Raymond E.; Collins, Raymond F. "Canonicity." En *The new Jerome Biblical Commentary*, Raymond Brown E, et al. (Ed.), 1034-1054. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.
- Brueggemann, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Bultmann, Rudolf. "La teología del evangelio y de las cartas de Juan", en *Teología del Nuevo Testamento*, 417-512. Primera edición en alemán: 1958. Salamanca: Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Foi et compréhension*. Tomo I. Paris: Seuil, 1970.
- Burns, Charlene P. E. "Christianity and the cognitive sciences". En: *The Routledge Companion to Religion and Science*, James Haag W., Gregory Peterson R. y Michael L. Spezio (Ed.), 308-319. New York: Routledge. 2014.
- Cáceres Vázquez, Emilio. *Creacionismo y diseño inteligente frente a evolución. Un debate inexistente*. Madrid: Ed.- Hélice, 2011

- Cano, Melchor. *De Locis Theologicis, Liber primus. Opera In hac primum editione clarius divisa*. Patavii: Typis Seminarii, 1734.
- \_\_\_\_\_. “Cómo buscar y extraer los argumentos de teología a partir de los lugares teológicos”, en *De locis Theologicis*, 776-790. Madrid: BAC, 2006.
- \_\_\_\_\_. “De duobus generibus argumentorum, quibus onmis disputatio transigitur”. Cap. II. 1-2. En *De Locis Theologicis, Liber primus. Opera In hac primum editione clarius divisa*. Patavii: Typis Seminarii, 1734.
- Carrillo Alday, Salvador. *El evangelio según Juan. El evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida*. México: Verbo Divino, 2010.
- Carro, Daniel, y otros, (ed.) *Comentario bíblico mundo hispano. Tomo 20. 1 y 2 Corintios*. Texas: Ed. Mundo Hispano, 2003.
- Carroll, John B (ed.). *Language, Thought and Reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: The Mit Press, 1956.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. “La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica.” *Veritas* 27 (septiembre 2012): 137-164.
- Castro García, Óscar. “La biosemiótica y la biología cognitiva en organismos sin sistema nervioso.” *Ludus vitalis, Vol. XIX*, 36 (2011): 47-84.
- Cerfaux, L. “Cristo, Nuestra sabiduría”, en *Jesucristo en san Pablo*, 3 edición, 211-232. Pamplona: Desclée de Brower, 1963.
- \_\_\_\_\_. “La encarnación de Cristo”, en *Jesucristo en san Pablo*, 3 edición, 139-161. Pamplona: Desclée de Brower, 1963.
- Chenu, M. D. “Les signes de temps.” *Nouvelle Revue Théologique*, 87 (1965): 29-39.
- Chretien, J-L. *L'arche de la parole*. Paris: PUF, 1998.
- Clayton, Philip. *In Quest of Freedom. The emergence of Spirit in the natural World*. KG, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Adventures in the Spirit. God, World, divine Action*. Minneapolis MN: Fortress Press. 2008.
- Clayton, Philip; Peacocke, Arthur (ed.). *In whom we live and move and have our being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2004.
- Clayton, Philip; Simpson, Zachary (Ed.). *The Oxford Handbook of Religion and science*. Oxford: Oxford University Press. 2008.
- Coakley, Sarah. “Epílogo: «ontología relacional», Trinidad y ciencia.” En *La Trinidad y un mundo entrelazado*, John Polkinghorne (Ed.), 231-249. Navarra: Verbo Divino, 2010.

- Cole-Turner, Ron. "Entheogens, mysticism, and neuroscience." *Zygon*, vol. 49, no. 3 (September 2014): 642-651.
- Collins, Francis S. "Option 4: BioLogos (Science and Faith in Harmony)", en *The Language of God*, 197-211. New York: Free Press, 2007.
- CONCILIO VATICANO II. "Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina Revelación".  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html) (consultado el 12 de febrero de 2016).
- \_\_\_\_\_. "Constitución pastoral *Gaudium et Spes*". En: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) (Consultado el 03 de mayo de 2016).
- Congar, Y. M. "Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (révélation, théologie, Somme théologique)". En *Mélanges offerts à M-D Chenu, Maître en Théologie*, por varios autores, 135-188. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. "Traducción al artículo «carnis resurrectionem» del símbolo apostólico". En: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19831214\\_carnis-resurrectionem\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831214_carnis-resurrectionem_sp.html) (Consultado el 29 de junio de 2015).
- Cordovilla Pérez, Ángel. "La autocomunicación de Dios fundamenta la posibilidad de la creación en Cristo y de la autotranscendencia de la creación hacia Cristo", en *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, 183-228. Madrid: Universidad de Comillas, 2004.
- Culpepper, R. A. "The Pivot of John's Prologue." *New Testament Studies*, 27 (1981): 1-31.
- Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sentir lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*. Santiago, Chile: Salesianos S.A., 2000.
- \_\_\_\_\_. *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
- \_\_\_\_\_. *En busca de Espinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Destino, 2011.
- Damasio, Antonio; Damasio, Hanna. "Cerebro y lenguaje." *Investigación y ciencia, El lenguaje humano*, N. 5 (1996): 20-28.
- Daniélou, Jean. *Mensaje evangélico y cultura helenística, siglos II y III*. Traducido por Jesús Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 2002.

- Darwin, Charles. *El origen de las especies por medio de la selección natural. Tomo I.* Madrid-Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1921.
- \_\_\_\_\_. *On the origin of the species by means of natural selection.* New York: D. Appleton and Company, 1861. En: [http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1861\\_OriginNY\\_F382.pdf](http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1861_OriginNY_F382.pdf) (Consultado el 20 agosto de 2016).
- \_\_\_\_\_. *The descent of man, and selection in relation to sex.* Princeton: Princeton University Press. 1981.
- De Alejandría, Clemente. *Stromata VI-VIII. Fuentes patrísticas 17*, Traducción de Marcelo Merino. Ciudad Nueva: Madrid, 2005.
- De Aquino, Santo Tomás. *Ad Colossenses 1, 4-5.* En Alarcon, Enrique (Ed.). *CorpusThomisticum.* Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis. En: <http://www.corpusthomisticum.org/ccl.html> (Consultado el 02 de mayo de 2016).
- \_\_\_\_\_. *Timotheum 1, 5.* En Alarcon, Enrique (Ed.). *CorpusThomisticum.* Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis. En: <http://www.corpusthomisticum.org/ct1.html> (Consultado el 2 de mayo de 2016).
- \_\_\_\_\_. *De ente et essentia. Proemium.* En Alarcon, Enrique (Ed.). *CorpusThomisticum.* Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis. Consultada en: <http://www.corpusthomisticum.org/oe.html> (08 diciembre de 2015).
- \_\_\_\_\_. *Suma de teología. I.* Edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas de España. Madrid: BAC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Summa Theologiae I.* En Alarcon, Enrique (Ed.). *CorpusThomisticum.* Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis. Consultada en: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (08 diciembre de 2015).
- \_\_\_\_\_. *Summa Theologiae II-II.* En Alarcon, Enrique (Ed.). *CorpusThomisticum.* Pompaelone: Universitatis Studiorum Navarrensis. Consultada en: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (08 diciembre de 2015).
- \_\_\_\_\_. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. El misterio de la Trinidad.* Vol. I/1. Colección pensamiento medieval y renacentista. Pamplona: Eunsa, 2002.
- De Aquino-Junior, Francisco. *Teoría teológica. Práxis teologal. Sobre o método da teologia da libertação.* Sao Paulo: Paulinas Ed. 2012.
- De Chardin, Teilhard SJ. “La biología, llevada a fondo, puede conducirnos a emerger en lo trascendente.” En *Ciencia y Cristo*, 243-251. Madrid: Taurus, 1968.
- \_\_\_\_\_. “Sobre el valor religioso de la investigación”, en *Ciencia y Cristo*, 229-240. Madrid: Taurus, 1968.

De Hipona, San Agustín. “La dimensión del alma”. En Cuevas, Eusebio, OSA (Trad.). *Obras completas*. [http://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza\\_anima/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm) (Consultado el 19 de agosto de 2015).

\_\_\_\_\_. *La Trinidad, Libro V*: <http://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm> (Consultado el 25 de abril de 2016).

\_\_\_\_\_. “De la utilidad de Creer. A Honorato”. En. [http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita\\_credere/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm) (Consultado el 01 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. *Confessionum, Libri XIII, 6*. <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm> (Consultado 01 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. *La trinidad, Libro XI*: <http://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm> (Consultado el 02 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. *Sobre la doctrina cristiana, libro 2*. Capítulo VIII, n. 13, traducido por Balbino Martín Pérez. En: [http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina\\_cristiana/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm) (Consultado el 12 de diciembre de 2015).

\_\_\_\_\_. *Sobre la doctrina cristiana, libro 2*. Capítulo XIV, n. 13, traducido por Balbino Martín Pérez. En: [http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina\\_cristiana/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm) (Consultado el 12 de diciembre de 2015).

\_\_\_\_\_. *La dialéctica*, n. 1, traducido por Luís Pío. En: <http://www.augustinus.it/spagnolo/dialettica/index2.htm> (Consultado el 05 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. “Debate con Maximino, obispo arriano”, tradidido por José María Ozaeta. En: [http://www.augustinus.it/spagnolo/conferenza\\_massimino/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/conferenza_massimino/index2.htm) (consultado el 04 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. “De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos”, traducido por Teófilo Prieto. En: <http://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index2.htm> (Consultado el 03 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. “Mensaje a los donatistas después de la conferencia”, traducido por Santo Santamarta. En: [http://www.augustinus.it/spagnolo/donatisti\\_dopo\\_conf/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/donatisti_dopo_conf/index2.htm) (Consultado el 04 de mayo de 2016).

\_\_\_\_\_. *Confesiones, libro VIII*. Capítulo XII, N. 29, traducido por Ángel Custodio Vega. En: <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm> (Consultado el 12 de diciembre de 2015).

De Ockham, Guillermo. *Pequeña suma de filosofía natural*. Pamplona: EUNSA, 2002.

De Roux, Rodolfo. “El método como problema.” *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 52-62.

De San Víctor, Hugo. *Didaskalion de studio legendi*. Madrid: BAC, 2011.



- De Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José (Costa Rica): Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Denzinger. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, Reimpresión 2006.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Santiago, Chile: EDAF, 2005.
- Doty, Robert W. "Neuroscience". En *History of the American physiological society. The first century*, por John R. Brobeck; Orr E. Reynolds; Toby A. Appel. (Ed.), 427-434. New York: Library of Congress, 1987.
- Dulles, Avery S.J. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books, 1983.
- Dupuis, Jacques, S.J., "El verbo de Dios, Jesucristo y las religiones del mundo." *Selecciones de teología, Vol. 41*, 162 (abril-junio 2002): 93-104.
- Duque Parra, Jorge Eduardo; Barco Ríos, John; Morales Parra, Genaro. "La disección *In vivo* (vivisección): Una visión histórica." *International Journal of Morphology*, 32, 1 (2014): 101-105.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición en interpretación de su pensamiento*. México: UNAM, 2005.
- Dussel, Enrique. "Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina" En *Caminos de liberación latinoamericana*, 40-66. Buenos Aires: Latinoamericana libros. 1972.
- \_\_\_\_\_. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Para una de-structuración de la historia de la ética I*. Mendoza, Arg.: Editorial Ser y Tiempo, 1970.
- Echarte, Luis E. "Proyección y límites de la neuroteología en el pensamiento de Adous Huxley. La interdisciplinariedad a prueba en estudios existenciales." *Persona y bioética*, 13, n. 1 (2009): 42-58.
- Edelman, Gerald M. *Biologie de la conscience*. Paris: Éd. Odile Jacob. 1994.
- Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento I*. Madrid: cristiandad, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Teología del Antiguo Testamento II*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Elowsky, Joel C. "Introducción". En *La biblia comentada por los padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4a. Evangelio según San Juan 1-10*, por Joel C. Elowsky, Thomas C. Oden y Marcelo Merino Rodríguez (Ed.), 25-45. Pamplona: Eunsa, 1999.

- Elowsky, Joel C.; Oden, Thomas C.; Merino Rodríguez, Marcelo (Ed.). *La biblia comentada por los padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4a. Evangelio según San Juan 1-10*. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Escallada Tijero, Alberto, O.P. “Condición y panorama de la teología. Introducción a cuestión 1”. En De quino, Tomás. *Suma de teología I*. Edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas de España. Madrid: Bac, 2001.
- Falque, Emmanuel. *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Scoto: reflexiones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2012.
- Fernández Dueñas, Ángel. “Antropología del corazón (I). El corazón a través de la historia de la medicina.” *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas artes y Nobles artes*, 154 (2008): 305-322.
- Ferrara, Andrés. “Hans Urs von Balthasar exégeta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación.” *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 337-344.
- Fisichella, Rino. *La revelación: evento de credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Forment, Giralt, Eudaldo. “Estudiante en Colonia”. En *Santo Tomás de Aquino, su vida, su obra, su época*, 206-222. Madrid: BAC, 2009.
- Francisco, papa. *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. Librería Editrice Vaticana. 24 de mayo de 2015. Tomada de: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (Consultada el 08 Febrero de 2017).
- Gadamer, George. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tomo II. Octava edición. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Gall, Vimont, and Broussais. “Dr. Gall on the cerebellum”. 1-94. En Combe, George; Combe, A. (Ed.). *On the functions of the cerebellum*. London: Longman & Co; and Simpkin, Marshall & Co, 1837.
- Ganoczy, Alexandre. *Cristianisme et neurosciences. Pour une théologie de l'animal humain*. Paris: Odile Jacob, 2008.
- García de Lomas Mier, Josemaría. “El «intellectus fidei» en san Anselmo de Canterbury.” Extracto tesis doctoral Facultad eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra. *Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, Vol. 2, n. 2 (1994): 115-185.
- García Guillén, Domingo. “Verbum Abreviatum.” *Facies Domini*, 4 (2012): 31-72.
- García Morales, Juan Jesús. *La inspiración bíblica a la luz del principio católico de la tradición. Convergencias entre la Dei Verbum y la teología de P. Benoit, O.P.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2012.

- Gavrilyuk, Paul. *El sufrimiento del Dios impasible*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Geffré, Claude. *Croire et interpréter: Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- \_\_\_\_\_. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Le témoignage comme expérience et comme langage (à propos de la résurrection du Christ)." En *La Testimonianza*, por Enrico Castelli (Ed.), 291-308. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1972.
- Gesché, Adolphe. "L'invention chrétienne du corps", En *Le corps chemin de Dieu*. Adolphe gesché y Paul Scolas (ed.), 33-75. Paris: Les éditions du Cerf; Université Catholique de Louvain. 2005.
- Geschwind, Norman. "Especializaciones del cerebro humano." *Investigación y ciencia, El lenguaje humano*, N. 5 (1996): 8-19.
- González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- González Fisher, Ricardo; Flores Shaw, Patricia. "El papiro quirúrgico de Edward Smith." *Anales médicos*, 50, N. 1, (ene-mar. 2005): 43-48.
- González Ruíz, J.M. *La cruz en Pablo. Su eclipse histórico*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Bilbao: Sal Terrae, 1999.
- Gould, Stephen Jay. "El equilibrio «puntuado» y el enfoque jerárquico de la macroevolución." En *Revista de occidente*, Vol. 17-19. Madrid: Alianza Editorial, 1982, 121-148.
- Gregersen, Niels Henrik, "The Cross of Christ in an Evolutionary World." *Dialog: A journal of Theology*. Vol. 40. N. 3. (2001): 192-207.
- \_\_\_\_\_. "Emergency and Complexity", en *The Oxford Handbook of Religion and Science*, por Philip Clayton (Ed.), 767-783. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Gundry, Robert H. *Soma in biblical Theology. Whit Emphasis on Pauline Antropology*. New York: Cambridge Press, 2005.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 1986.

- Habermas, Jürgen. “Conocimiento e interés.” En *Ideas y valores*, n. 42-45 (1973): 61-76.
- Haight, John F. *God after Darwin. A theology of evolution*. Philadelphia: Westview Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The cosmic adventure. Science, religion & the Quest for Purpose*. Ramsey: Paulist Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hedley Brooke, John. “Divine Activity in a Mechanical Universe.” En *Science and religion. Some Historical Perspectives*, 117-151. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Heidegger, Martin. “Fenomenología y teología.” En *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 45-78. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, Física, B, 1”. En *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 45-78. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Madrid: Herder, 2007.
- Henri, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Hick, John. *La metáfora del Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*. Quito: Abya-Yala. 2004.
- Hildt, Elisabeth. “¿Cómo se relacionan el cerebro, la moral y la ética.” *Concilium: Revista internacional de Teología*, 362 (2015): 71-80.
- Hornykiewickz, O. “Brain Dopamine: A historical perspective”. 1-22. En *Dopamine in the CNS I*, por Gaetano Di Chiara (Ed.). Cagliari, Italy: Ed. University of Cagliari, 2002.
- Hummel, Leonard. “By its fruits? Mystical and visionary states of consciousness occasioned byentheogens.” *Zygon*, vol 49, 3 (noviembre 2014): 685-695.
- Illanes Maestre, José Luis. *Sobre el saber teológico*. Madrid: Rialp. S.A., 1978.
- Ískenderoglu, Muammer. Daiber, H; Pingree, D. (ed.). *Fakhr Al-Din Al-Razi and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world. Text and Studies*, 59-62. Vol. XLVIII. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.
- Jiménez Rodríguez, Luis O. “El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje.” *Theologica Xaveriana* Vol 64, N. 177 (enero-junio 2014): 127-156.

- \_\_\_\_\_. “It is reasonable to upload a non-reductive christian monism? Theology confronted with the mind-brain and body-soul problem.” *Pensamiento*, Vol. 71, n. 269 (2015): 1323-1345.
- \_\_\_\_\_. *The articulation between natural sciences and systematic theology. A philosophical mediation based on the contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri*. Leuven-Paris-Bristol: Ed. Ephemerides theologicae lovanienses, 2015.
- Johnson, Elizabeth. *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Juan XXIII la retoma en la bula *Humanae Salutis* n. 4, [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_j-xxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html) (Consultado el 03 de mayo de 2016).
- Kant, Immanuel; Oyarzún, Pablo (Trad.). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editora, 1992.
- Käsemann, Ernst; Geoffrey W. Bromiley (Ed.). *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Experiencia de Dios y conocimiento de Dios” en *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Keener, Craig S. “Commentary on 1 Corinthians”, en *1-2 Corinthians*, 20-139. New York: Cambridge Press, 2005.
- Kistemaker, Simon J. *Comentario al Nuevo Testamento. Exposición de la primera epístola a los corintios*. Grand Rapids, Michigan: Ed. Libros Desafío, 1998.
- Kittel, Gerhard. *Grande Lessico del Nouvo Testamento XI*, Editado por Gerhard Friedrich, traducción al italiano por F. Montagnini; G. Scarpato; O. Soffritti, 1283-1290. Brescia: Paideia, 1977.
- Knight, Christopher C. “Theistic Naturalism and the World Made Flesh: Complementary Approaches to the Debate on Panentheism”. En *In whom we live and move and have our being. Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*. Clayton, Philip; Peacocke, Arthur (ed.), 48-61. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2004.
- Kugelman, Richard. “Primera carta a los Corintios”. En *Comentario bíblico san Jerónimo*. Tomo IV, por Raymond Brown, Joseph A. Fitzmayer y Roland E. Murphy (Dir.). 9-62. Madrid: Cristiandad, 1972.
- Küng, Hans. *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid: Trotta, 2007.

- Lacocque, André. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder, 2001.
- Lafont, Ghislain. *Dieu, le temps et l'être*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Leach, Javier. "Emergence and transcendence in Philip Clayton. His moderate ideas place him in an ideal position for dialogue." En *Pensamiento*, vol. 64, n. 242. (2008): 1109-1113.
- Lee Whorf, Benjamin. "An American indian model of the universe". En *Language, Thought and Reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, por John B. Carroll (ed.), 57-64. Cambridge: The Mit Press, 1956.
- Leon-Dufour, X. "Palabra de Dios" En *Vocabulario de teología bíblica* 579-565. Barcelona: Herder, 1965.
- Llinás, Rodolfo R. *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Ed. Normal, 2003.
- Lombo, José Ángel. "Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo." *Studia Poliana*, 6 (2003): 181-208.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López Farjeat, Luis Xavier. "La influencia de la medicina árabe en la interpretación de Averroes al de anima de Aristóteles." *Veritas*, 52, n. 3 (sept. 2007): 91-103.
- López Chicharro, J.; Fernández Vaquero, A. *Fisiología del ejercicio*. Madrid: ed. Médica Panamericana, 2008.
- Loza Vera, José, O.P.; Duarte Castillo, Raúl. *Introducción al Pentateuco, Génesis. Biblioteca bíblica básica 3*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Universalismo y particularismo en las leyes del Antiguo Testamento" *Revista bíblica* 55 n. 50 (1993/2): 65-90.
- \_\_\_\_\_. *Génesis 1-11. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*. Sevilla: Desclée de Brouwer, 2010.
- Maria Nogués, Ramon. *Dioses, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2011.
- Marquet, Jean-François. "Témoignage et Testament." En *La Testimonianza*, por Enrico Castelli (Ed.), 151-160. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1972.
- Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Madrid: Bac, 1997.

- Martínez Morales, Víctor. “Aproximación a las racionalidades especializadas y sus métodos en el quehacer teológico”. En *Los métodos en teología*, por Gustavo Baena Bustamante, y otros, 39-52. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Mateos, J; Barreto, J., *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad, 1992.
- Maturana, Humberto. *La objetividad, un argumento para obligar*. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.
- McMahon, James. “Aspects of self-Consciousness and predicted religious identification change in Romania –Roles for Psychology and Theology.” *Transylvanian Journal of Psychology*, Issue 2 (2015): 111-122.
- Meyer, Rudolf. “Il concetto negli scritti di Qumran”. En Kittel, Gerhard. *Grande Lessico del Nouvo Testamento XI*, Editado por Gerhard Friedrich, traducción al italiano por F. Montagnini; G. Scarpato; O. Soffritti, 1294-1304. Brescia: Paideia, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Gramática del hebreo bíblico*. Traducido por Ángel Sáenz-Badillos. Barcelona: Clie, 1989.
- Molinario, Joël. “Lo humano fallible y las neurociencias.” *Concilium: Revista internacional de Teología*, 362 (2015): 97-112.
- Molnar, Paul D. *Incarnation & Resurrection. Toward a contemporary understanding*. Cambridge: Eerdmans Publishing. 2007.
- Moltmann, Jürgen. “Las mediaciones modernas de la teología”, en *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*, 81-139. Salamanca: Sígueme, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Resurrección y futuro de Jesucristo”, en *Teología de la esperanza*, 181-298. Salamanca: Sígueme, 1969.
- \_\_\_\_\_. *El Dios crucificado. Lacruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Moran, Dermot. “From the Natural Attitude to the Life-World”. En *Husserl’s Ideen*, por Lester Embree y Thomas Nenon (Editors), 125-142. USA: Library of Congress. 2013.
- Moratalla, Tomas Domingo. “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur.” *Veritas, vol. II*, 17 (2007): 281-312.
- N. I. Abdelmalak, Ashraf. *Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo*. Bogotá: Bonaventiriana, 2016.
- Nédoncelle, Maurice. “Communication et interprétation du témoignage.” En *La testimonianza*, dirigido por Enrico Castelli (Ed.), 263-290. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani. 1972.

- Nichols, David E; Chemel, Benjamin R. "The Neuropharmacology of Religious Experience: Hallucinogens and the Experience of the Divine". En *Where God and Science meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion. Volume 3. The psychology of Religion Experience*. Patrick McNamara (ed.), 1-33. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist*, V. En Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Ed.). *Digitale kritische Gesamtausgabe*. Nietzsche Source. Digital critical edition, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-39> (Consultado el 04 de abril de 2015).
- \_\_\_\_\_. *Der Antichrist*, V. En <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-5> (Consultado el 04 de abril de 2015).
- \_\_\_\_\_. *El anticristo. Una maldición contra el cristianismo*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Nogués, Ramón María. *Dioses, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.
- Noratto G., José Alfredo. "El ser humano en la cultura semita. Breve acercamiento narrativo." *Theologica Xaveriana* 144 (2002): 599-614.
- Novoa M., Carlos. S.I., "La teología es una ciencia histórica e interdisciplinar." *Theologica Xaveriana*, n. 141 (2002): 135-146.
- O'Donnell, John J. S.J. *Karl Rahner, Life in the Spirit*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 2004.
- Orbe, Antonio (Trad.). *Demostración de la predicación apostólica. Fuentes patrísticas 2*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Teología de san Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV del Adversus Haereses*. Madrid: BAC maior, 1996.
- Oviedo, Lluís and Garre, Alvaro. "The interaction between religion and science in Catholic southern Europe (Italy, Spain, Portugal)." *Zygon*, vol. 50, no. 1 (March 2015): 172-193.
- Owen C., Thomas. "Problems in panentheism", en *The Oxford Handbook of Religion and Science*, editado por Clayton, Philip, 652-664. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Panikkar, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona. Herder, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid: Gredos, 1961.
- \_\_\_\_\_. *La nueva inocencia*. Estella: Verbo Divino, 1999.



- Panikkar, Raimon; Carrara Pavan, Milena (ed.). *Obras completas, tomo I, Volumen 2. Espiritualidad el camino de la vida*. Barcelona: Herder, 2015.
- Panikkar, Raimon; Carrara Pavan, Milena (ed.). "Iconos del misterio." En *Obras completas, tomo I, Volumen 2. Espiritualidad el camino de la vida*, 31-115. Barcelona: Herder, 2015.
- Parra, Alberto, S.J. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Colección teología hoy N. 44. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- \_\_\_\_\_. "De camino a la teología de la acción." *Theologica Xaveriana*, Vol. 63, n. 175 (enero-junio 2013): 143-171.
- Pàttaro, Germano. "Kerigma e Didaké. Continuità e discontinuità della testimonianza." En *La Testimonianza*, por Enrico Castelli (Ed.), 427-440. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1972.
- Patte, Daniel, y otros. *The gospel of Matthew: a contextual introduction for group study*. Nashville (Tennessee): Abingdon Press, 2003.
- Peacocke, Arthur. "En él vivimos, nos movemos y existimos", en *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*, 196-208. Santander: Sal Terrae 2008.
- \_\_\_\_\_. "Llegar al punto donde comenzamos", en *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*, 217-227. Santander: Sal Terrae, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Theology for a scientific age being and becoming. Natural, divin and human*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Peresson Tonelli, Mario L. "La 'teología de la acción' como ámbito as línea de investigación (una aproximación), en *Investigar en Teología*, Alberto Parra, Gustavo Baena, y otros, 59-73. Colección apuntes de teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2006.
- Pérez Prieto, Victorino. *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida: Raimon Panikkar*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Herder, 2000.
- Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Bíblico Trinitario, 2006.
- Pikaza, Xabier. *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Pío XII. *Humani Generis*. En: [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html) (Consultado el 01 de septiembre de 2015).

- Polkinghorne, John, Ed., *The work of love. Creation as kenosis*. Cambridge: SPCK, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ciencia y teología. Una introducción*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- \_\_\_\_\_. *One world. The interaction of science and theology*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2007.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA INTERNACIONAL. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993. *Cuestiones hermenéuticas, Utilidad para la exégesis*. Traducción tomada de:  
<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/biblica/InterpretacionBibliaIglesia1993.pdf>
- Quasten, Johannes. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: BAC, 1984 y 1978.
- \_\_\_\_\_. *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Morgan editores, 1962.
- Queiruga, Andrés. *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, Vigo, SEPT. 1999.
- Rahner, Karl y Moltmann, Jürgen, et al. *Teología de la Cruz*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Rahner, Karl. "Theology Today." 56-69. En Rahner, Karl; Hugh, M. Riley. *Theological Investigations, XXI, Science and Christian faith*. New York: Crossroad, 1988. Leído en: "CD compiled by the Centre for Culture, Technology and Values, Mary Immaculate College, Limerick, Ireland. Distributed by THE WAY, campion Hall, Oxford, OXI 1QS".
- \_\_\_\_\_. "Natural science and reasonable faith." 16-55. En Rahner, Karl; Hugh, M. Riley. *Theological Investigations, XXI, Science and Christian faith*. New York: Crossroad, 1988. Leído en: "CD compiled by the Centre for Culture, Technology and Values, Mary Immaculate College, Limerick, Ireland. Distributed by THE WAY, campion Hall, Oxford, OXI 1QS".
- \_\_\_\_\_. *Cristología, estudio teológico exegético*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Teología I. Dios-Cristo-María-Gracia*. Madrid: Taurus, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Herder: Barcelona, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.

- Rahner, Karl; Hugh, M. Riley. *Theological Investigations*, XXI, *Science and Christian faith*. New York: Crossroad, 1988. Leído en: "CD compiled by the Centre for Culture, Technology and Values, Mary Immaculate College, Limerick, Ireland. Distributed by THE WAY, campion Hall, Oxford, OXI 1QS": 16-55.
- Rahner, Karl; Thüsing, Wilhem. *Cristología: estudio teológico y exegético*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Ramón y Cajal, Santiago. *Histología del sistema nervioso del hombre y de los vertebrados. Tomo I*. Madrid: Ministerio de Sanidad y consumo; Consejo superior de investigaciones científicas, 2007.
- Rausch Albright, Carol. "James B. Ashbrook and his holistic world: Toward a 'unified field theory' of mind, brain, self, world, and God." *Zygon*, vol. 45, no. 2 (June 2010): 479-489.
- REDES. "Cómo se conectan las neuronas", *Redes para la ciencia*, emisión 160 (16/06/2013)-temporada 17, <http://www.redesparalaciencia.com/wp-content/uploads/2013/06/entrev1601.pdf> (Consultado el 03 de marzo de 2016).
- Richard, Pablo. "¿Requiem para la teología de la liberación?" en: <http://www.envio.org.ni/articulo/711> (Consultado el 07 de mayo de 2016).
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Traducido por Agustín Neira. Madrid: Cristiandad, 1980.
- \_\_\_\_\_. "¿Qué es un texto?" En *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, 127-147. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_. "La vida: un relato en busca de narrador." *Ágora*, 25, n. 2 (2009): 9-22; *Ibíd.*, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de cultura económica, 2002.
- \_\_\_\_\_. "L'herméneutique du témoignage." En *La testimonianza*, dirigido por: Enrico Castelli, 35-61. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani. 1972.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: FCE, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. 3 edición. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI. 2007.
- Robinson, Maurice A. and Pierpont, William G. *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*. Chilton Book Publishing, 2005. Consultados en: BIBLEHUB: <http://biblehub.com/text/john/1-14.htm>.

- Rueda de prensa del cardenal Paul Poupard, del 03 de noviembre del 2005, en torno a la Science, Theology and the Ontological Quest. “El infinito en las ciencias, filosofía y teología”, en: [http://visnews-es.blogspot.com.co/2005/11/el-infinito-en-las-ciencias-filosofia-y\\_03.html](http://visnews-es.blogspot.com.co/2005/11/el-infinito-en-las-ciencias-filosofia-y_03.html) (Consultado el 15 de febrero de 2016).
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Bilbao: Sal Terrae, 1988.
- Sancti Irenaei. *Libros quinque Adversus Haereses*. Edidit, W. Wigan Harvey, S.T.B., Tom. II. Cantabriae: Typis Academicis, 1857.
- Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et martyris. *Contra Haereses Libri Quinque, Patrologiae graece Tomus VII*, Editado por J-P Migne. Montrouge: 1857.
- Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis. *Libros quinque adversus haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuto collata*. Tom. II. Collegii, W. Wigan Harvey, STB. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1857.
- Sarasa Gallego, Luis Guillermo, S.J. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*. Bogotá: Edición Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Scheeben, J.M. *Handbuch der katholischen Dogmatik, Theologische Erkenntnislehre*. Herder Verlag, 1948.
- Schickendantz, Carlos. “Escritura y tradición. Karl Rahner en el ‘primer conflicto doctrinal’ del Vaticano II”. *Revista Teología*, XLVLL, 106 (diciembre 2011): 347-366.
- Schillebeeckx, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- \_\_\_\_\_. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Madrid: cristiandad, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Revelación y teología*, Salamanca: Sígueme, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca: Sígueme 1973.
- \_\_\_\_\_. “Autoridad de la experiencia y autoridad del NT”, en *Cristo y los cristianos*, Madrid: Cristiandad, 1982.
- Schleim, Stephan. “Tras la búsqueda de la moral última. La investigación del cerebro en camino de la mano amiga para conseguir la autoridad moral.” *Concilium: Revista internacional de Teología*, 362 (2015): 53-70.

- Schweizer, E. "Gli apocrifi e gli pseudepigrifi." En Kittel, Gerhard. *Grande Lessico del Nouvo Testamento XI*, Editado por Gerhard Friedrich, traducción al italiano por F. Montagnini, G. Scarpat y O. Soffritti, 1315-1322. Brescia: Paideia, 1977.
- \_\_\_\_\_. "B. Carne nell' A.T." En Kittel, Gerhard. *Grande Lessico del Nouvo Testamento XI*, Editado por Gerhard Friedrich, traducción al italiano por F. Montagnini, G. Scarpat y O. Soffritti, 1290-1294. Brescia: Paideia, 1977.
- Scott F., Gilbert. *Biología del desarrollo*. Madrid-Buenos Aires: Ed. Médica panamericana, 2005.
- Sesboüé, Bernard. *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*. Paris: Desclée, 2000.
- Setzer, Claudia. "Excellent Women. Female Witnesses to the resurrection." *Journal of Biblical Literature*, 116 (1997): 259-272.
- Sicre, José L. *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Simoens, Yves. "Le prologue, Jn 1, 1-18", en *Selon Jean, 2. Une interpretation*, 29-77. Bruxelles: Intitut d'Etudes Théologiques, 1997.
- Shults, F. Leron. "Trinitarian faith seeking transformative understanding". P. 488-502. En: Clayton, Philip; Simpson, Zachary (Ed.). *The Oxford Handbook of Religion and science*. Oxford: Oxford University Press. 2008.
- Sobrino, Jon. *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae. 1992.
- SOCIETY FOR NEUROSCIENCE, "About Neuroscience", en: <http://www.sfn.org/about/about-neuroscience> (Consultado el 02 de febrero de 2016).
- \_\_\_\_\_. "Mission", en: <http://www.sfn.org/About/Mission-and-Strategic-Plan> (Consultado el 03 de febrero de 2016).
- Söding, Thomas. "Encarnación y pascual, la historia de Jesús tal como se refleja en el Evangelio de Juan." *Selecciones de teología*. Vol. 42, N. 172. (oct-dic 2004): 305-312.
- Spezio, Michael L. "The neuroscience of emotion and reasoning in social contexts: implications for moral theology." *Modern Theology*, 27, 2 (Abril 2011): 339-356.
- Stapleton, T. *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*. Parisiis: Apud Michaellem Sonnum, 1579.
- \_\_\_\_\_. *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica & compendiaria*. Anverpiae: Apud Ioannem Keerbergium, 1506
- Stephanus. *Novum Testamentum Graece*, 1550. Consultados en: BIBLEHUB: <http://biblehub.com/text/john/1-14.htm>. (Consultado el 28 de enero de 2015).

- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris: Presses Universitaires de France. 2005.
- Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of medieval Islam. Ibn al-al Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and their impact in islamic thought*. Netherlands: Library of Congress, 1999.
- Támez, Elsa. “La carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político.” *Revista bíblica*, 3, 4 (2012): 193-217.
- Theobald, Christoph SJ. “On Finality in Creation Theology: Epistemological and Theological Considerations”, en *Desing and Disorder: Perspectives from Science and Theology*, por Niels Henrik Gregersen y Ulf Görman (Ed.), 143-170. Edinburg: T&T Clark Ltda, 2002.
- Thiede, Werner. “La autoalienación del Dios Hijo”, en *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, 255-288. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Torres Muñoz, José Santos. “El mandamiento y los mandamientos. Estudio crítico de la redacción de Mc 10, 17-22 y 12, 28-34.” Tesis de doctorado en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.
- Tort, Patrick. “Ce qui a changé (dans) les études darwiniennes”. *Darwin dans la bataille des idées*. Sophie Geoffroy; Michel Prum, dir. Preface. Paris: L’Harmattan. 2012.
- Udías Vallina, Agustín, S.J. *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*. Maliaño: Sal Terrae, 1993.
- Vahanian, Gabriel. “Le témoignage de l’écriture.” En *La Testimonianza, por Enrico Castelli*, 341-348. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1972.
- Valenzuela Osorio, Vicente. *Ideas generales sobre la relación entre la gracia y la vida. Trama de bioética teológica*. Bogotá: Bonaventuriana, 2016.
- \_\_\_\_\_. “La gracia de Dios como forma de la Iglesia en santo Tomás de Aquino.” en *Studium Theologicum Xaverianum* Año 4, n. 7 (2013): 350-394.
- \_\_\_\_\_. “Teología, VIH y sida: la acción sin agente que obvia la carne de los pobres discriminados y estigmatizados, como un modo de cuestionar la especificidad de la teología”. Ponencia presentada en el II Seminario de teología y género, Facultad de teología Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C., 19 y 20 de marzo de 2015; y, también, en el IV Congreso latino-americano de gênero e religiã, Facultades EST, Sao Leopoldo, Brasil, 5 al 8 de agosto de 2015. Resumen publicado en: *Cuaderno de resumos do IV congresso latino-americano de gênero e religiã, Vol. I* (2015): 153-154.
- Van Overbeke, Maurice. “La compétence sémantique et la connaissance pragmatique. Les formes linguistiques du témoignage.” En *La testimonianza*, dirigido por: Enrico Castelli, 229-262. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani. 1972.
- VATICANO. “Mensaje del santo padre Juan Pablo II a los miembros de la academia pontificia de ciencias”, 1996. <http://w2.vatican.va/content/john-paul->

[ii/es/messages/pont\\_messages/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19961022\\_evoluzione.html](http://ii/es/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html) (Consultado el 03 de sept. De 2015).

Vattimo, Gianni. “Tramonto del soggetto e problema della testimonianza.” En *La testimonianza*, dirigido por: Enrico Castelli (Ed.), 125-139. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani. 1972.

Velasco, Martín J. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.

Vélez C. Olga Consuelo. “Teologías y métodos.” *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 29-52.

\_\_\_\_\_. “Del Dios omnipotente a la «humildad de Dios». Una reflexión sobre la evolución en perspectiva kenótica.” *Franciscanum*, LIV, n. 157 (enero-junio de 2012): 19-50.

Vidal, Senén. “1 Corintios”, en *Las cartas auténticas de Pablo*, 233-366. Bilbao: Mensajero, 2012.

\_\_\_\_\_. “Filipenses”, *Las cartas auténticas de Pablo*, 529-568. Bilbao: Mensajero, 2012.

\_\_\_\_\_. *El proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pablo. De Tarso a Roma*. Santander: Sal Terrae, 2007.

Velasco, Juan Martín. *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995.

Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica*, 7. Madrid: Encuentro. 1989.

\_\_\_\_\_. *Teodramática I*. Madrid: 1990.

Von Rad, Gerhard, *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982, 18.

\_\_\_\_\_. *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*. Edición de Luis Alonso Schökel. Salamanca: Sígueme, 1993.

Wengst, Klaus. “Il prologo (1, 1-18)”, en *Il Vangelo di Giovanni*, 31- 77. Brescia: Queriniana, 2005.

Whitehead, Alfred N. *Proceso y Realidad*. Buenos Aires: Losada, 1956.

Wiebe, Philip. H. “Religious experience, cognitive science, and the future of religion”, en *The Oxford Handbook of Religion and science*. Philip Clayton y Zachary Simpson (Ed.), 503-522. Oxford: Oxford University Press. 2008.

Wierusz Kowalski, Georges. “Les Sciences et les théologies”, en *Introduction a l'étude de la théologie*. I., dirigido por Joseph Doré, 24-95. Paris: Desclée, 1991.

Weissenbacher, Alan C. “The neuroscience of Wesleyan soteriology: The dynamic of both instantaneous and gradual change.” *Zygon*, vol. 51, no. 2 (June 2016): 347-360.

Wikenhauser, Alfred. "Prólogo 1, 1-18", *El Evangelio según san Juan*, 61-88. Barcelona: Herder, 1972.

Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Zañartu, Sergio, S.J. "La salvación de la carne según Ireneo en ADV. Haer. V, 1-14. Breve presentación de conjunto. "Fructus autem operis spiritus est carnalis salus" (V, 12, 4, 77s)". *Teología y vida*, Vol. LIV (2013): 43-78.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.