

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Unidad de Posgrados**

**Programa de Doctorado en Teología**

Tesis Doctoral

**DE CAMINO HACIA UNA ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA:  
LA RAZÓN TEOLÓGICA DEL SIGNO**

Director: Padre Víctor Martínez Morales, S.J., STD

Estudiante: Froilán Casas Ortiz, Pbro.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Después de un largo camino de investigación, ayudado por los seminarios presenciales de Habilitación para el doctorado, de la elaboración del anteproyecto de tesis, con las debidas correcciones y observaciones del Comité de posgrados y mi director, el Padre-doctor Víctor Martínez Morales, S. J. puedo presentar un profundo estudio, producto de largos días de lecturas y asimilación de textos, con el título: DE CAMINO HACIA UNA ANTROPLOGÍA SEMIÓTICA: LA RAZÓN TEOLÓGICA DEL SIGNO. No fue fácil llegar a este título. El título, de alguna manera refleja, el fondo de la búsqueda. Los temas abordados responden a las inquietudes surgidas frente a la pérdida de credibilidad del mensaje cristiano en el mundo y de manera especial en la cultura occidental. Un teólogo no puede quedarse impávido frente a tan colosal problema que afecta la sustancia del mensaje evangélico.

El problema planteado es la **pérdida de significación** de la Palabra de Jesús anunciada a los hombres de nuestro tiempo. En la cultura hodierna constatamos dos realidades aparentemente opuestas. Por una parte, el “despertar religioso” del tercer milenio y, por otra parte, la indiferencia religiosa manifestada en el agnosticismo de corte de prescindencia de Dios. Pareciera que el “despertar religioso” es de los círculos populares y la prescindencia de Dios, más propia de los círculos académicos. Pero los dos enfoques se superponen y se mezclan en determinados contextos sociales. Para la Iglesia, que por voluntad de su Fundador, es el **signo visible** de salvación (L.G. 1), es cuestionante que justamente, de manera relevante en el mundo de “cultura cristiana” es donde más se da el fenómeno antes descrito. El problema no es de contenido o de método, el problema es de **significación**. Parece paradójico la respuesta al problema. El mensaje de Jesús es preeminentemente **significativo**. Para conocer a los seguidores del Maestro, no se da por las doctrinas, sino por el testimonio de vida. Cito textualmente el texto bíblico: Jn 13, 35 “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros”. Entonces, ¿por qué el mensaje de Jesús, tan impactante en la cultura grecolatina, ahora ha perdido significación? Por otra parte, constatamos como racionalidad emergente, la sensibilidad del hombre contemporáneo al valor del signo. El mensaje cristiano es por excelencia, semiótico.

Como lo iremos mostrando en el desarrollo de la tesis, se ha caído en un racionalismo deshumanizante en la presentación de la Buena Noticia, hasta el punto de quedar muchos cristianos como extranjeros en la ciudad de los hombres.

Su presencia en las estructuras sociales, resulta inocua y a veces, obstáculo para el desarrollo de los pueblos. Hay que buscar prometeos que le roben el fuego a los dioses creados por la cultura secular, para entregárselo a los hombres a fin de que sean redimidos y exaltados en Jesucristo. Si el Hijo de Dios se ha hecho hombre, por ende su mensaje tiene que ser totalmente encarnado. Es un hecho evidente que las religiones no formales han tenido un ascenso vertiginoso y, a su vez un enorme descenso las religiones tradicionales<sup>1</sup>. Aquellas tienen un lenguaje semiótico y éstas un lenguaje abstracto.

Descubrir a Dios en el hombre no es ninguna novedad en la investigación teológica. Esa reflexión se ha abordado con bastante acierto por San Agustín, pasando por San Anselmo y profundizada aún más por Santo Tomás en la Suma. El filósofo alemán Emmanuel Kant verifica en el hombre la apertura categorial y trascendental. El filósofo jesuita belga Joseph Maréchal, lee a Kant, dándole a la apertura trascendental un enfoque teológico. Su hermano de congregación Karl Rahner, le aplica a tal enfoque el método antropológico trascendental. El camino de Dios es el hombre. La lectura del método antropológico trascendental la hago en clave semiótica, ¡he ahí la novedad y el aporte!

La tesis la he dividido en cuatro partes. Las dos primeras son los presupuestos de la tercera, que es el meollo de la investigación. En la cuarta parte, que es como la conclusión, muestro que el **amor** es la mayor **significación** de Dios en el hombre. El hombre de estructura semiótica expresa su signicidad a través del lenguaje, con todas sus connotaciones semiológicas. Los semiólogos del lenguaje: Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Émile Benveniste, especialmente, son los soportes del discurso sobre el valor simbólico del lenguaje, como expresión de la realidad semiótica del hombre. Pero es el gran crítico del lenguaje y más exactamente, de la hermenéutica del lenguaje, el francés Paul Ricoeur, que a lo largo de diferentes escritos enriquecen el valor del metalenguaje, como la muestra más evidente de la estructura semiótica del hombre. Sentando los presupuestos en la primera y segunda partes, me adentro en la tercera parte, donde muestro, más que demuestro, la significación de Dios en el hombre. Esta tercera parte es el meollo de la respuesta al problema de la pérdida de significación del mensaje cristiano. El enfoque “rhaneriano” del método antropológico trascendental, es la mejor herramienta investigativa que he encontrado, para descubrir que es en el mismo hombre, pero en clave semiótica, en donde descubro a Dios. Es decir, EL HOMBRE COMO SIGNIFICACIÓN DE DIOS. Es partiendo del hombre en donde encuentro la respuesta, para “superar” la crisis de credibilidad del mensaje de Jesús, presentando por la Iglesia, como “Sacramento del Hijo de Dios”. Esa

---

<sup>1</sup> J. Habermas, Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 11

significación, como lo demostraré en la cuarta parte, se visualiza en el AMOR. Esta última sección se concluye afirmando que el **amor** es la muestra más significativa de la experiencia de Dios en el hombre. Este colofón de la tesis está en perfecta consonancia con el mandato clave de todo el mensaje revelado: el amor. Este lenguaje llega a todas las culturas de todos los tiempos. Es claro que Jesucristo nunca pasará de moda. Su Palabra siempre es actual. Responde a la mayor necesidad del hombre: amar y ser amado. Ya que el amor, por naturaleza es fecundo.

Siendo muy importantes los semiólogos del lenguaje, el británico John Austin y el norteamericano John Rogers Searle, no fueron fuente de mi investigación, no porque no fuesen importantes para la primera parte de la tesis, como presupuesto de la estructura semiótica del hombre, sino porque los autores citados en el párrafo anterior, de alguna manera fundamentan mi discurso. El profesor de Oxford, John Austin es uno de los más influyentes representantes del “análisis del lenguaje corriente”<sup>2</sup>. El significado de una palabra, será el enfoque central del estudio de los signos. El significado de una palabra se descubre en la oración. El profesor de filosofía de la universidad de Berkely, John Rogers Searle<sup>3</sup>, es célebre por sus contribuciones a la “filosofía del lenguaje”. Es la **intencionalidad** la que enfoca el significado de cada palabra en la oración<sup>4</sup>.

La intención del estudio ha sido ofrecer una respuesta a la pérdida de significación de la fe cristiana. Se han recogido el mayor número de datos bibliográficos, tanto en obras como diccionarios, artículos, tesis doctorales y temas de investigación en revistas calificadas teológicamente. La respuesta a los interrogantes planteados está en el hombre mismo. La naturaleza humana abierta al Absoluto, es la muestra evidente de la existencia de Dios. Si quieres buscar a Dios, descúbrelo en el hombre, como decía un Padre de la Iglesia<sup>5</sup>. El punto de partida es el hombre mismo. El preguntar de Dios, se convierte en un preguntar sobre el hombre.

La fe sería desencarnada si no habla en lenguaje humano. Es un lenguaje que llega a ser metalenguaje. La significación de la fe que tanto impactó en los cinco primeros siglos, pasa por una etapa letárgica. Se puede perder la esencia del cristianismo cuando su mensaje no significa antropológicamente. La **racionalidad**

---

<sup>2</sup> Véase a John Austin en, Ensayos filosóficos, Alianza, Madrid, 1989.

<sup>3</sup> Participó en el año 2000 en el diálogo ciencia-fe en el Vaticano en el Jubileo de los científicos. Este filósofo nació en Denver-Colorado en 1932.

<sup>4</sup> Véase la obra de John Roger Searle, Actos de habla, Ed. Tecnos, Madrid, 2007. La intencionalidad social pesa mucho en cada palabra. Así por ejemplo, las siguientes proposiciones tienen el mismo contenido proposicional, sin embargo difieren en su fuerza ilocutiva: Juan fuma habitualmente; ¿Juan fuma habitualmente?; ¡Juan, fuma habitualmente!; Ojalá Juan fumase habitualmente.

<sup>5</sup> San Teófilo de Antioquía, A Autólico, Libro 1, 2.7: PG 6, 1026-1027.

**del signo** es una evidencia de la experiencia de Dios. No un Dios idea, sino un Dios personal que compromete a la persona humana en cualquier contexto histórico en donde se encuentre. No es saliendo del mundo en donde se descubre a Dios, sino entrando en el microcosmos que es el hombre, donde se descubre a Dios. Con el método antropológico trascendental no se trata de hablar de Dios en el hombre, sino de descubrir que Dios habla al hombre, desde el hombre mismo. Por eso el hombre es un “oyente de la Palabra”<sup>6</sup> como expresión de su natural trascendencia. La significación de Dios en el hombre se verifica en la pregunta que se hace el hombre sobre sí mismo. El hombre se descubre preguntando<sup>7</sup>.

El método utilizado es de análisis y hermenéutica del lenguaje y metalenguaje. Seguimos el método de **mostración** indicando en el mismo la signicidad antropológico-trascendental. El método utilizado es un personalismo ontológico-trascendental, lo cual indica fijar nuestra atención en la experiencia del hombre situado en el mundo, o sea, un ser “espíritu en el mundo”<sup>8</sup> en su permanente apertura trascendental. La pregunta sobre el hombre es la clave de la experiencia de Dios, pues la cuestión de Dios está implícita en la cuestión del hombre y ésta es ontológicamente apriórica. La cuestión de Dios surge en la autotrascendencia del hombre<sup>9</sup>. En el pensamiento del Aquinate, el preguntar es la esencia de la metafísica. El preguntar de Dios, se convierte en un preguntar sobre el hombre.

Quiero agradecer al Padre-doctor Víctor Martínez Morales, S. J. su acertada orientación durante el desarrollo de la investigación. Expreso mi más profundo reconocimiento a Monseñor Luis Augusto Castro Quiroga, mi arzobispo, por el permanente ánimo para que continuara en el estudio hasta llegar a cumplir el compromiso adquirido. Igualmente agradezco a mi hermana Elvira sus palabras de aliento para que no fuera a desfallecer en el proyecto. Agradezco a todas las personas cercanas a mí, que me estimularon en el esfuerzo por llegar al fin. Sin su apoyo no hubiera podido concluir la tarea empeñada. Que esta tesis sirva para la mayor gloria de Dios y el bien de todos los cristianos y hombres de buena voluntad.

---

<sup>6</sup> K. Rahner, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1ª. Edición, 2ª. Impresión, 2009

<sup>7</sup> K. Rahner, Espíritu en el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963, p. 63

<sup>8</sup> Leo a Rahner en su tesis doctoral, “Espíritu en el mundo”, Herder, Barcelona, 1963

<sup>9</sup> Juan Alfaro, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Sígueme, Salamanca 1988.

## CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN GENERAL .....</b>	<b>2</b>
-----------------------------------	----------

### PRIMERA PARTE

<b>EL LENGUAJE COMO MANIFESTACIÓN DE LA ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL HOMBRE .....</b>	<b>10</b>
---	-----------

#### Capítulo I

<b>LA SEMIÓTICA DEL LENGUAJE .....</b>	<b>15</b>
1. LA LÓGICA DEL SIGNO. ....	17
2. NATURALEZA DEL SIGNO LINGÜÍSTICO.....	19
3. LEER LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS .....	22
4. EL LENGUAJE ES CREATIVO .....	26
5. DIOS HABLA.....	28

#### Capítulo II

<b>LA MEDIACIÓN DE LOS SIGNOS .....</b>	<b>31</b>
1. LOS SIGNOS SON MEDIACIÓN.....	32
2. EL SIGNO ES UNA REPRESENTACIÓN .....	33
3. EL SIGNO ES UNA ANTICIPACIÓN.....	36
4. EL FIN DEL SIGNO: SIGNIFICAR.....	38
5. EL SIGNO COMO EXPRESIÓN DE LO SAGRADO .....	44

#### Capítulo III

<b>LA CULTURA POSTMODERNA EN CLAVE SEMIÓTICA .....</b>	<b>47</b>
1. DE LA MODERNIDAD A LA POSTMODERNIDAD .....	48
2. EL LENGUAJE DE LA IMAGEN .....	56
3. UNA MUESTRA DEL UNIVERSO DE LA IMAGEN.....	59
4. ¿HELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO? .....	62

## SEGUNDA PARTE

<b>EL METALENGUAJE COMO MANIFESTACIÓN DE LA ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL HOMBRE .....</b>	<b>66</b>
---	-----------

### Capítulo I

<b>EL LENGUAJE METAFÓRICO .....</b>	<b>69</b>
1. LA METÁFORA.....	69
2. LA FÁBULA .....	71
3. LA SINÉCDOQUE .....	72
4. LA SAGA .....	73
5. EL AFORISMO .....	73
6. LA ALEGORÍA .....	73
7. LOS GÉNEROS LITERARIOS.....	74

### Capítulo II

<b>EL METALENGUAJE EN LA BIBLIA.....</b>	<b>75</b>
1. LOS GÉNEROS LITERARIOS.....	76
2. EL TALMUD .....	79
3. EL MIDRASH .....	79
4. LA PARÁBOLA .....	80
5. LA ALEGORÍA EN LA BIBLIA .....	84
6. LA ELEGÍA.....	85
7. LA NUMEROLOGÍA .....	85
8. UNA MUESTRA SIGNIFICANTE DEL GÉNERO PARABÓLICO EN LA BIBLIA.....	86
9. ANUNCIAR EL EVANGELIO “CONTANDO” LA HISTORIA DE JESÚS .....	89

### Capítulo III

<b>LA INTERPRETACIÓN DEL SIGNO METALINGÜÍSTICO .....</b>	<b>91</b>
1. LA METÁFORA, PUNTO CENTRAL DE LA HERMENÉUTICA .....	91
2. LA EXPERIENCIA, CENTRO DE LA METÁFORA .....	93
3. LA INTERPRETACIÓN, LA CLAVE PARA LEER EL SIGNO METALINGÜÍSTICO.....	97
4. UNA MUESTRA DEL VALOR DE LOS SIGNOS EN LA SAGRADA ESCRITURA.....	99

## Capítulo IV

<b>EL LENGUAJE DE LA ORALIDAD.....</b>	<b>102</b>
1. PRIMACÍA DE LA ORALIDAD SOBRE LA ESCRITURA.....	102
2. LAS EXPRESIONES DE LA ORALIDAD: DE FONEMAS A GRAFEMAS .	104

## TERCERA PARTE

<b>LA MOSTRACIÓN DE DIOS .....</b>	<b>106</b>
------------------------------------	------------

### Capítulo I

<b>LA CUESTIÓN DE DIOS .....</b>	<b>109</b>
1. LA CUESTIÓN DE DIOS ES LA CLAVE DE LA CUESTIÓN DEL HOMBRE .	110
2. LA DEMOSTRACIÓN DE DIOS.....	111
3. EL CONOCIMIENTO APRIORÍSTICO DE LA EXISTENCIA DE DIOS.....	118
4. LO NUMINOSO COMO EXPERIENCIA DE LA TRASCENDENCIA .....	124
5. DIOS, UN EXPERIENCIA MEDIADA .....	126

### Capítulo II

<b>LA CUESTIÓN DEL HOMBRE .....</b>	<b>128</b>
1. EL HOMBRE: ESTRUCTURA TRASCENDENTAL .....	129
2. EL HOMBRE: CRIATURA SAGRADA .....	130
3. EL HOMBRE RELIGIOSO Y EL HOMBRE CRISTIANO .....	136
4. EL HOMBRE: SIGNIFICACIÓN DE DIOS .....	139

### Capítulo III

<b>EL HOMBRE, EXPERIENCIA SIGNIFICATIVA DE DIOS.....</b>	<b>141</b>
1. LA PROHIBICIÓN DE LAS IMÁGENES .....	141
2. EL HOMBRE, FASCINACIÓN DEL MISTERIO DE DIOS.....	144
3. EL ATEÍSMO DE LOS “CRISTIANOS”: DESFIGURACIÓN DE DIOS .....	146
4. LA MOSTRACIÓN DE DIOS EN EL HOMBRE .....	148
5. LA TRASCENDENCIA SE HA ENCARNADO .....	150

### Capítulo IV

<b>DIOS VIENE AL ENCUENTRO DEL HOMBRE .....</b>	<b>153</b>
1. EL HOMBRE, INTERLOCUTOR DE DIOS.....	153



2. EL PLAN DE DIOS ES LA FELICIDAD DEL HOMBRE .....	155
3. EL PLAN DEL HOMBRE: RUPTURA DEL PLAN DE DIOS .....	159
4. DIOS NO CAMBIA DE PLAN: LA REDENCIÓN DEL PECADO .....	161
5. EL HOMBRE LLAMADO A LA PLENITUD DE SU SER: EL PLAN ORIGINAL DE DIOS.....	163

## **CUARTA PARTE**

<b>EL AMOR, VERIFICACIÓN DE LA MOSTRACIÓN DE DIOS .....</b>	<b>167</b>
---	------------

### **Capítulo I**

<b>CRISTO, EL HOMBRE PARA LOS DEMÁS .....</b>	<b>169</b>
1. LA OPCIÓN POR EL HOMBRE.....	169
2. LA SALVACIÓN INTEGRAL.....	173
3. EL AMOR, INMANENCIA DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS .....	177
4. CRISTO, ÚNICO PARADIGMA DE LA SIGNIFICACIÓN DE DIOS.....	180
5. LA IGLESIA: LUGAR DEL AMOR A DIOS Y AL HOMBRE .....	184
6. EL MAYOR MILAGRO: EL AMOR.....	186

### **Capítulo II**

<b>EL AMOR ES DIGNO DE FE.....</b>	<b>188</b>
1. EL EVANGELIO DEL AMOR.....	188
2. DIOS, AMOR QUE DESCIEDE.....	193
3. EL AMOR: MÁS CARISMA QUE INSTITUCIÓN .....	196
4. EL IMPACTO DE LOS CRISTIANOS HOY .....	199
5. RETOS DEL MENSAJE CRISTIANO HOY .....	201

<b>CONCLUSIÓN GENERAL.....</b>	<b>205</b>
--------------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>209</b>
---------------------------	------------

## PRIMERA PARTE

### EL LENGUAJE COMO MANIFESTACIÓN DE LA ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL HOMBRE

#### ❖ INTRODUCCIÓN

Al analizar el hecho cristiano en la cultura actual y de modo preferente en el Occidente, constatamos la crisis de fe, crisis que obedece fundamentalmente a una pérdida de significación de la fe cristiana. Es en el mismo hombre como ontos semiótico, en donde encontramos la respuesta. Nunca como ahora el hombre es tan sensible al signo que significa. La imagen impacta. Se verifica en la cultura hodierna, la tan conocida afirmación bíblica, el hombre “imagen y semejanza de Dios”. Aquí está el fundamento de la antropología cristiana. El hombre es ontológicamente comunicación de sí, significado de sí, salida de sí, signo, símbolo, significado y significante primero y fundamental. El hombre es signo en sí mismo y consecuentemente es apertura comunicativa, pues el signo es por naturaleza, significante y significado. Acudamos al axioma escolástico: “Operatio sequitur esse”. Sí, el hombre es, pero su “operación”, su actuar se manifiesta semióticamente. En el actuar descubro el “esse”. Siguiendo el Evangelio, “por sus frutos los conoceréis” Mt 12, 33. El actuar expresa el ser del hombre.

Leyendo a Ireneo de Lyon, “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”<sup>10</sup>, vemos que la antropología es cristología. La encarnación es la verificación de la signicidad divina en el hombre, pues en el hombre se mostró Dios. La crisis de significación del hecho cristiano, puede tener respuesta en la antropología semiótica, que constituye el núcleo fundamental de la manifestación del mensaje cristiano: el **homo signum** es, no solo el hábitat natural de la experiencia de Dios, sino el constitutivo que hace al ser humano, humano.

Una investigación sobre la estructura humana como estructura semiótica es una contribución real a la pérdida de significación del mensaje cristiano en la sociedad contemporánea que, paradójicamente, es sensible a los signos y símbolos, pese al positivismo que la envuelve. La fe cristiana por esencia debe generar una respuesta en el hombre, pues toca al hombre mismo. El signo sólo si no significa, es obsoleto o ahistórico, no produce interacción. Siguiendo el pensamiento

---

<sup>10</sup> G.S. No. 22 citando a Ireneo de Lyon, Adversus haereses, Patrología griega, Johannes Quasten, Patrología I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV

agustiniano, los signos son naturales y convencionales<sup>11</sup>. Los signos naturales hacen referencia directamente y per se a la naturaleza representada, por ejemplo, el humo es signo de fuego o las nubes son signo de lluvia venidera. Los signos convencionales son instituidos por los hombres; obedecen a una cultura. En los signos convencionales se puede presentar la obsolescencia. A ellos se hace referencia cuando se afirma que los signos pueden resultar insignificantes, es decir, no significan. En este contexto, el mensaje cristiano, que se ofrece en lenguaje humano y en el ámbito de cada cultura, puede resultar insignificante. Los signos utilizados ayer, pueden resultar inofensivos hoy, es más, pueden resultar antisignos. De ahí la necesidad de comunicar el mensaje al hombre de hoy, dentro del lenguaje de hoy, sin cambiar el contenido del mensaje. En el fondo hay una constante, que el hombre es de naturaleza semiótica. El énfasis de esta estructura, es el hombre mismo.

En la estructura semiótica humana se da el encuentro de Dios con el hombre. De ahí que el mensaje cristiano exige un encuentro y un encuentro personal y sólo el encuentro personal compromete. He ahí la diferencia entre el mensaje cristiano y el mensaje de otras religiones. Las religiosidades expresadas de múltiples formas, expresan en general, el sentimiento humano. La significación del mensaje cristiano, se traduce en la relación interpersonal. Dios que es un ser personal, se hizo persona en Jesús de Nazareth. Entonces, la teología se hace antropología y ésta a su vez, se vuelve cristología<sup>12</sup>.

El mensaje cristiano o es encarnado, si Cristo se hizo “carne” Jn 1, 14, o es alienación. Si es alienación está desencarnado de la realidad histórica del hombre. Tal mensaje no compromete al hombre socialmente. Las religiosidades son animistas, deifican objetos, lugares, instituciones; esto es alienan al hombre; lo hacen dependiente de ritos y esquemas preestablecidos. En esta relación, el hombre no tiene un compromiso en la polis. La fe cristiana resulta inocua cuando se reduce a expresiones religiosas y ¿por qué no? Alienante. En ese contexto es válida la crítica de L. Feuerbach y K. Marx, la religión es el “opio del pueblo”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> San Agustín, De la doctrina cristiana, Tomo XV, BAC, Madrid, MCMLVII, cap. I

<sup>12</sup> Siguiendo la Gaudium et spes, No. 22 “EL misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”.

<sup>13</sup> K. Marx “Die Religion ... sie ist das Opium des Volkes” en la obra escrita en 1844, Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Ed. Grijalbo S.A. México, 1968. L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, colección: Clásicos de la Cultura, Ed. Trotta, Madrid, 2009. Una falsa concepción de la fe cristiana lleva a tales afirmaciones. Más aún, cuando la fe cristiana no se traduce en la vida, se vuelve alienación. Ludwig Andreas Feuerbach, pasa en el desarrollo de su pensamiento por tres etapas: Dios, la razón y el hombre. El mensaje evangélico si no se centra en el hombre, resulta “opio”, frenando el desarrollo de la persona. Esta investigación mostrará que la significación del mensaje bíblico, centrado en la persona de Jesús, como “plenitud de la revelación”,

Esta metáfora aplicada a la religión y en concreto al Cristianismo, hace ver que se desconoce el mensaje cristiano o se ha presentado el mismo dentro de un lenguaje nada significativo, en concordancia con la fuente del mismo, que es Dios hecho hombre, ya que Dios optó por el hombre. Este trabajo es una antropología semiótica, en clave de apertura trascendental, en donde el hombre resulta el centro del mensaje revelado en Cristo y ese hombre, es la significación de Dios. Lejos, pues, del Evangelio adormecer las conciencias de los hombres. A lo largo de toda la historia salvífica, todo lo que atente contra el hombre, es reclamado por Dios con vehemencia. La apertura humana categorial y trascendental<sup>14</sup>, se hace tangible en la significación de Dios en la vida, significación que se evidencia en el amor. El amor es la expresión más humana del hombre. El mensaje revelado no se queda en la mera justicia social, exige unas relaciones de amor; ya que el amor es la esencia del hombre. El amor cristiano es conflictivo, cuando está de por medio la justicia.

El hombre, estructura sónica por excelencia, se ha venido comunicando a través de signos. Son los signos lingüísticos y metalingüísticos, los que mejor expresan la signicidad del hombre. En el estudio del lenguaje y en la hermenéutica del mismo, se descubre la natural apertura humana al otro, a los otros y al Absoluto-Otro que le da norte a su sed de infinito<sup>15</sup>. El lenguaje de los signos es tan familiar al hombre que su lectura le es connatural. Los géneros literarios que aparecen en la Biblia<sup>16</sup>, obedecen a una cultura marcada por los signos lingüísticos y metalingüísticos. La pérdida del significado social del hecho cristiano es asociada por Harnack, Habermas y el teólogo católico, J.B. Metz a la pérdida de la riqueza de la imagen -hoy tan relevante en la cultura-, del signo, de la narrativa, de la simplicidad de vida, tan propias de la cultura semita, y a la vez, contrastante con el

---

lo hace siempre actual y hace al hombre verdaderamente libre, es decir, sujeto de su propio desarrollo. Tan humano es el mensaje del Hijo de Dios, que se hizo hombre.

<sup>14</sup> Este enfoque teológico es presentado por K. Rahner en su tesis doctoral, *Oyente de la palabra*, Ed. Herder, Barcelona, 1967 y *Espíritu en el mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 1963. Nada más contrario al mensaje cristiano, calificarlo de "opio", es decir, adormecedor. Entonces, ¿por qué derrumbó al coloso imperio grecolatino? En pleno auge de la esclavitud, Pablo llama a Onésimo, quien es esclavo de Filemón, "mi hijo", "mi propio corazón", Flm v. 10 y 12. "Porque en Cristo no hay griego; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos" Col 3, 11. No se olvide que una de las causas del ateísmo es la falta de testimonio de los cristianos, como lo anota la G. S. No. 19.

<sup>15</sup> Los grandes teólogos San Agustín y San Anselmo de Canterbury, en épocas distintas, describen esta evidencia humana. "Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti" *Confesiones I*, 1 PL 32,661 y Tomo II, BAC, Madrid, 2005, *Obras Completas*. Igualmente, Anselmo de Canterbury, en el famoso argumento apriorístico, llamado argumento ontológico de la existencia de Dios, en su obra *Proslogion*, que no es otra cosa que la constitución de Dios en el hombre.

<sup>16</sup> Véase la Constitución D.V. No. 12.

proceso de helenización, que puede seguir hoy, ofreciendo más λογος que βιος<sup>17</sup>. El hecho cristiano ha conocido tales procesos de racionalización occidental, que posiblemente perdió la experiencia narrativa de la vida vivida, luego leída y siempre recordada en una dinámica anamnética, por intermediación de los signos y de los lenguajes que guardan y reconstruyen de modo dinámico los hechos. Es justamente la narración anamnética, propia de la tradición bíblica, la manifestación expresa de la naturaleza semiótica del hombre.

La narrativa expresada en signos y símbolos, es un acto rememorativo, es decir, Eingedenken, volver a pensar, traer de nuevo a la conciencia, el pasado, hacerlo presente y celebrarlo. La experiencia salvífica de Israel es traducida en lenguaje metafórico. Los discursos de Jesús son transmitidos más en metalenguaje que en lenguaje. Es un lenguaje de amor que se traduce en la vida. Es el lenguaje más asequible al hombre. La naturaleza humana es más sensible a este género de comunicación. Se trata de rescatar el énfasis del mensaje bíblico tan lleno de lenguaje expresivo. Al hombre actual, tan impresionado por la cultura de la imagen, el lenguaje bíblico le resulta muy familiar. Por eso Jesús “hablaba en parábolas”<sup>18</sup>.

La semiótica antropológica expresada en los signos del lenguaje y del metalenguaje, se hace concreción en el hombre, como el lugar natural de la mostración de Dios. La constatación de la apertura trascendental propia del hombre, verificada por E. Kant y M. Heidegger<sup>19</sup>, en Karl Rahner, discípulo de Heidegger, la deducirá en el método antropológico trascendental, plasmado en su tesis de grado, Espíritu en el mundo. Pero es sobre todo su maestro, también

---

<sup>17</sup> Véase a Adolf Von Harnack en su obra, Esencia del cristianismo, Imprenta de Henrich y Cia-Editores, Barcelona, 1904 y a Jünger Habermas en Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001

<sup>18</sup> Joachim Jeremías, Las parábolas de Jesús, Ed. Verbo Divino, Stella, Navarra, 1986.

<sup>19</sup> La apertura trascendental la encontramos en el filósofo alemán de Königsberg, en su obra, Crítica de la Razón práctica, ya la esboza en la Crítica de la Razón pura, pero la plasma, como un imperativo categórico en la Crítica de la Razón práctica. Véase a Kant en Crítica de la razón pura, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2002. Martin Heidegger, en su obra, Ser y tiempo, considera al hombre como un ser “lanzado en el mundo”. No centra su antropología en el Sein (ser), sino en el Dasein (estar ahí). Prosigue más lejos, Mitdasein (estar ahí con). Véase a Heidegger en El ser y el tiempo, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971, 4ª. Edición, especialmente las páginas: 17, 23, 66-67; 179, 319, 357. En antropología cristiana, sería el hombre como un ser que está en comunión. La trascendentalidad heideggeriana es de corte horizontal. Su discípulo K. Rahner, va a centrar la trascendentalidad humana en la doble apertura: categorial-finita y trascendental-Infinita. Consúltese especialmente a K. Rahner en su tesis doctoral, Espíritu en el mundo, quien de alguna manera lee a su maestro Heidegger, mostrando el que el hombre es un “espíritu en el mundo”. La conversio ad phantasma es una constatación de su apertura trascendente. Véanse las páginas de la obra mencionada: 73-78; en su limitación, descubre su trascendencia, p. 114. La anticipación de su apertura es el “excesus” hacia el Absoluto, siguiendo a Santo Tomás en su Metafísica. Este es un pensamiento muy anselmiano, siguiendo el “argumento ontológico”, del proemio del Proslogon, cap. I-IV de San Anselmo.

jesuita, J. Maréchal, quien en la obra de cinco volúmenes<sup>20</sup>, de manera especial el tercer volumen, *La crítica de Kant*, ejercerá un profundo influjo en todo el pensamiento rahneriano. En este tercer volumen aparece el aspecto dinámico del método trascendental en Kant. Dice Maréchal que en la *Crítica de la razón pura*, Kant aborda la analítica trascendental<sup>21</sup>. El hombre es el lugar de la revelación de Dios. Esta lectura que hace Rahner, se desarrolla en la tercera parte de la investigación, en clave semiótica. El hombre es el lugar natural de la significación de Dios.

El amor es la mayor significación de Dios en el hombre. El énfasis que da la postmodernidad a la dimensión sensible, la traduce X. de Zubiri, como la “inteligencia sentiente”<sup>22</sup>, de alguna manera refleja el enfoque actual de la primacía práctica del sentir sobre el pensar. La modernidad ha endiosado a la Razón, la postmodernidad es el “desencanto de la Razón”<sup>23</sup>. El hombre por naturaleza es sensible al amor. El amor es una experiencia que se da más en clave sensible que en clave pensante. Además, el amor, es el único lenguaje universal. El amor no se conceptualiza, el amor se vive. No exige razones, exige mostración. Nunca como ahora, el hombre es tan sensible al amor. Aquí es donde el hombre se significa como verdaderamente humano. El colofón de la investigación se ubica en Hans Urs von Balthasar: “Sólo el amor es digno de fe”<sup>24</sup>. El lenguaje del amor no exige un curso previo. Así son los signos. Ellos llevan en sí mismo lenguaje, significación, mensaje. Según el mandato del Maestro, el amor es la única carta de presentación del cristiano: “En esto conocerán todos que ustedes son discípulos míos” Jn 13,35. Todo pasará, menos el amor, 1 Cor 13,13. La apertura trascendental se significa en el amor y este es la manifestación más evidente de Dios. El amor por esencia es apertura.

La investigación se centra en el hombre, con una episteme propia, el método<sup>25</sup> antropológico trascendental. Es el hombre “espíritu en el mundo”. Siguiendo a Rahner, “La palabra espíritu se usa como título de una facultad que, desbordando el mundo, conoce lo metafísico”. Es en el hombre “espíritu en el mundo” en su doble apertura en donde constatamos la experiencia de Dios. “Mundo es el nombre de la realidad accesible a la inmediata experiencia del hombre”<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. Ed. Gredos, Madrid, 1959.

<sup>21</sup> O.c. de Maréchal, Volumen 3, p. 125. La trascendentalidad es un a priori. Lo trascendental es lo trascendente, lo metaempírico.

<sup>22</sup> X. de Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.

<sup>23</sup> Nicolás Casullo en, *Itinerarios de la modernidad*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2004, p. 131.

<sup>24</sup> *Sólo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006.

<sup>25</sup> K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 1963.

<sup>26</sup> O. c. p. 17.

Cada ciencia elabora el conocimiento desde el objeto estudiado. Así la biología tendrá como laboratorio de investigación a la célula, por ejemplo; la física, el átomo; la teología tiene como objeto a Dios, centrado en el hombre. El laboratorio de la teología es el hombre en su dimensión trascendente, sin hacer caso omiso a las otras dimensiones humanas. La teología hace metafísica del hombre, no separada del hombre, sino a partir de su realidad pluridimensional. El hombre es “espíritu en el mundo”. El énfasis se hará sobre su dimensión trascendente. Se investiga en el mundo, la inmediata **experiencia** del hombre. El hombre en su estructura semiótica es el centro de esta investigación<sup>27</sup>. El hombre abierto al Absoluto en su permanente preguntar sale de sí, busca respuesta a su existir es el objeto de la investigación. Es que “el hombre existe como la “pregunta por el ser”<sup>28</sup>. En ese permanente preguntar se descubre en el hombre su sed de trascendencia, su sed de Infinito.

Me propongo en esta Primera Parte de la tesis mostrar la antropología semiótica en el lenguaje. Los semiólogos del lenguaje serán el soporte de esta investigación. El logro que quiero alcanzar es que esta parte fundamente la antropología trascendental como **mostración** de Dios. El lector encontrará en el desarrollo del tema los fundamentos suficientes para encontrarle lógica al discurso y descubrir en él un aporte al quehacer científico en clave humanística.

## Capítulo I

### LA SEMIÓTICA DEL LENGUAJE

A lo largo del presente trabajo se irá demostrando que el hombre es estructuralmente semiótico. En línea de F. de Saussure, Charles Sanders Peirce y Émile Benveniste, el hombre se comunica a través de signos. El pensamiento humano quedaría inalcanzable y desconocido si no hubiera la manera de expresarlo. El hombre en su estructura<sup>29</sup> semiótica descubre la manera de comunicarse. “Razonar es el arte de ordenar signos” decía Peirce. La única manera de comunicar una idea directamente es mediante un icono<sup>30</sup>. Una idea sin

---

<sup>27</sup> El hombre solo se puede comunicar a través de signos. Si el hombre no puede comunicarse, entonces, ¿qué es el hombre? La onticidad del hombre es *signica*. Semiótica viene del griego *Σημειον* que significa **signo**. En el desarrollo de la primera parte de la tesis, cito con frecuencia al padre de la semiótica, el norteamericano Charles Sanders Peirce y al gran semiólogo del lenguaje el francés Ferdinand de Saussure. Presupuestos fundamentales para llegar al hombre como **mostración** de Dios.

<sup>28</sup> Espiritu en el mundo, o. c. p.74.

<sup>29</sup> Charles Sanders Peirce, Razón e invención del pensamiento Pragmático, Ed. Anthropos, Barcelona, 2008. Véase, La Ciencia de la semiótica, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974. p.29.

<sup>30</sup> Peirce, La ciencia de la semiótica, p. 22.

representación queda en la abstracción y no incide en la vida. El hombre por naturaleza es comunicativo y sólo los signos son el vehículo a través del cual el hombre se expresa. El hombre es un ser semiótico en cuanto es significativo por naturaleza, significativo indica que genera una relación, un lenguaje, una interpretación. En los animales los signos tienen una función sensorial, en el hombre los signos tienen una función representativa<sup>31</sup> e interpretativa.

En la estructura semiótica del hombre leemos la significación de Dios. El signo es una imagen, es una representación. Al leer al hombre descubrimos en él la expresión de Dios. El signo es más significativo, en la medida en que mejor represente la realidad que refleja. El hombre es más humano en la medida que refleje la experiencia de Dios. El hombre cuando no representa a Dios, va en contra de su propia naturaleza. La representación de Dios, antropológicamente no es necesariamente confesional. En la Tercera Parte de la tesis analizaremos la antropología trascendental y en el ontos humano constataremos la apertura categorial y trascendental, independientemente de cualquier credo.

Por otra parte, el fenómeno del ateísmo, es de alguna manera, por lo menos en el mundo occidental, una afirmación del hombre. Como dice el Concilio Vaticano II, los cristianos tenemos alguna culpa al haber presentado una desfiguración de Dios: “Por lo cual en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina e incluso con los defectos de su vida religiosa, moral o social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS No. 19). Es lamentable, pero en ocasiones los cristianos hemos “más velado que revelado el genuino rostro de Dios”. La pérdida de impacto del anuncio del Evangelio, es más bien una pérdida de “revelación” o manifestación de la Buena Noticia, para hacerla creíble con el testimonio de vida. O explicado de otra manera, una pérdida de significación del mensaje. Ateos como Nietzsche, Feuerbach pertenecieron a familias cristianas pietistas. Esto nos debe cuestionar. Hemos presentado en ciertos contextos una figura de Dios, que más que promover al hombre, lo disminuye, olvidando que el Hijo de Dios optó por el hombre. El cristiano debe ser el hombre más humano. En toda la Historia de Salvación, la “revelación” de Dios se da en el AMOR (1 Jn 4, 8.20).

---

<sup>31</sup> Émile Benveniste, Problemas de lingüística general, S. XXI Editores, vigésima primera edición, Buenos Aires 2001. p. 29.



## 1. LA LÓGICA DEL SIGNO.

La lógica, ciencia que analiza el pensamiento humano, y como el pensamiento se expresa en palabras, su etimología es exactamente eso: palabra = λογος; la palabra es signo. El signo es el ducto de la comunicación humana. La comunicación expresa la innata apertura del hombre. Sin la palabra, el hombre no podría comunicarse; la palabra es la mayor muestra de su estructura semiótica y sin el signo el hombre quedaría mutilado en su esencia. Los signos encuentran su habitación en la dimensión sensible del hombre; de ahí que el énfasis del signo aparece más en el sentir que en el pensar. El pensar nos permite interpretarlo. El signo se vuelve significativo cuando tiene el carácter de interpretación<sup>32</sup>. El signo resultaría inocuo cuando no es leído, no es interpretado, consecuentemente no generaría respuesta. El signo es sensible y es racional, porque como dice San Agustín: “El signo es toda cosa que además que la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta”<sup>33</sup>. El signo por ser racional, se interpreta. En este código, el signo lleva a un compromiso.

El signo no es un fin, es un medio que nos lleva a otra realidad no percibida por nuestros sentidos. El signo es mediático. Al ser mediático nos impulsa a otra realidad no percibida en el momento por nuestros sentidos. El signo, entonces, incide más en la dimensión sensible del hombre. La tarea propia de la razón es interpretarlo para ir más allá de lo representado. Los signos nos trasladan, por eso son metafóricos<sup>34</sup>, o sea que ellos significan otra cosa, es decir son metasignificativos. Es interesante analizar en San Agustín, cómo la idolatría de alguna manera quita al signo su función mediática. Es ver en la representación lo representado. En este contexto la idolatría, es una lectura inconclusa del signo, pues es darle a la imagen que representa el carácter de Dios<sup>35</sup>. San Pablo justamente en la carta a los Romanos (Rm 1, 19-23) censura a los hombres que cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una representación. Es decir se quedaron en el signo-representación y no llegaron a lo representado. La idolatría no es otra cosa que deificar lugares, cosas, instituciones, determinadas personas e investiduras.

El hagiógrafo veterotestamentario, conociendo la estructura semiótica del hombre, para evitar equívocos en la relación con Dios, prohibía toda representación de

---

<sup>32</sup> Peirce en, La ciencia de la semiótica, p .62.

<sup>33</sup> San Agustín, Obras de San Agustín, edición bilingüe, Tomo XV, De la doctrina cristiana, BAC, Madrid, MCMLVII, No. 1.

<sup>34</sup> San Agustín, o.c No. 15.

<sup>35</sup> San Agustín o.c No. 32-42.

Dios. El signo esencialmente es medio e instrumento, cuando reemplaza al fin, pierde su naturaleza. En esa línea San Agustín analiza en la obra comentada, cómo la mala utilización del signo puede llevar al hombre a la idolatría. La prohibición judía de las imágenes obedecía a evitar quitarle la dimensión mediática al signo. El hombre cuando centra su vida en el signo, se aliena. Solo Dios hace libre al hombre. El signo se hace diabólico, es decir, alienante cuando pierde su dimensión de ser medio o representación.

Los signos nos llevan a la cosa significada<sup>36</sup>. En esta lógica de lectura semiótica, San Agustín fundamenta la canonicidad de las Escrituras, frente a la cantidad de libros que pretendían ser calificados como inspirados. El lenguaje de los signos es un camino científico de investigación. Hacer ciencia no es otra cosa que observar la creación. Se hace ciencia antropológica, leyendo en el hombre su natural estructura semiótica, aquí estamos haciendo metafísica del conocimiento, a partir del mismo hombre<sup>37</sup>. Es leyendo al hombre que encontramos la **representación** de un Ser que le da sentido a su existir. Así como el signo es un medio, el hombre es el medio a través del cual se llega a Dios, es más, se experimenta a Dios. Ya no es un ser que queda en la representación de Dios, sino que muestra a Dios en su conducta.

En la obra agustiniana, *Del maestro*<sup>38</sup>, se afirma que el lenguaje es la mayor expresión de la comunicación humana. De igual manera San Agustín lo manifiesta en la obra, *De la doctrina cristiana*. Con influjo platónico, nuestro teólogo expresa cómo la significación de Dios en el hombre, es una significación espiritual. “El alma lleva en su esencia como prefiguradas las verdades eternas, con la ayuda de Dios, cuando las conoce, se da cuenta que ya las conocía virtualmente”. Aquí intuyo ya el a priori categorial y trascendental del método antropológico rahneriano. Ese “hombre interior” del que habla el doctor de la Gracia, no es otra realidad que el Infinito rebajado al finito que anhela Infinito para ser plenificado, partiendo de su finitud. Lo finito exige su correlativo, el Infinito. El hombre no se llena con el otro, sino a partir del otro, para llegar al Otro en permanente relación, es decir, en apertura<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> San Agustín o.c No. 12.

<sup>37</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 37, siguiendo a Santo Tomás, q. 84, a. 7 de la Suma Teológica.

<sup>38</sup> Obras de San Agustín, edición bilingüe, Tomo III, BAC, Madrid, MCMLI.

<sup>39</sup> Véase Rahner, especialmente en *Oyente de la palabra y Espíritu en el mundo*. Uno de los grandes lectores de Rahner, fue el jesuita también, Juan Alfaro, de modo evidente en *De la cuestión del hombre, a la cuestión de Dios*. Véase la obra de Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988

Un signo se desvirtúa o pierde su significación, cuando no es conocido. El “desconocimiento de los signos velan su sentido”<sup>40</sup>, dice San Agustín, refiriéndose al signo lingüístico. El hombre desvirtúa la significación de Dios, cuando al desvirtuar la significación del signo, no permite que los otros lean en su vida la representación de Dios. En teología paulina, el cristiano es “aroma de Cristo” (2 Cor 2, 15), es decir que los demás deben descubrir a Cristo en su vida. Cada cristiano, entonces, es la significación de la presencia de Dios. El ser significativo, expresa una presencia viva de Dios. La significación puede generar rechazo, pues ese “aroma de Cristo” se da “entre los que se salvan y los que se pierden”. Es una significación que no deja inmune al hombre. El conocimiento de Dios significado en el hombre, tiene que visualizarse en su actuar; de lo contrario quedaría escondido en su esencia; no puede quedar sólo en “potencia”; tiene que mostrarse en “acto”. El hombre cuando hace el mal, no es humano, por el contrario, desdibuja su identidad, perdiendo su horizonte trascendente. Nada más contrario al hombre, por ejemplo, que los campos de concentración de Auschwitz, Treblinka o Dachau. De modo que no es humano pecar, pecar es inhumano. El hombre al llevar una conducta contraria al bien, que se traduce en él mismo, desfigura su significación, es decir, ya no es mostración de Dios.

## 2. NATURALEZA DEL SIGNO LINGÜÍSTICO

En lenguaje agustiniano, la lengua, es la mayor expresión signica del hombre. El análisis del lenguaje me permite encontrar un valioso soporte para presentar el ontos semiótico del hombre. El hombre sale de sí, expresándose. Es el lenguaje oral y escrito que manifiesta en su comunicación signica, la identidad del hombre. El lenguaje siendo una necesidad humana, me permite descubrir en el hombre su natural apertura, una apertura que tiene sed de Infinito. No es saliendo del mundo en donde descubro a Dios, sino entrando en el microcosmos humano donde experimento la presencia de Dios<sup>41</sup>. En el interior del hombre hay un permanente anhelo por significar a Dios.

El signo lingüístico es sincrónico y es diacrónico. Lo sincrónico va en relación con lo estático de la lengua ya sea oral o escrita en su fijación cultural. Lo diacrónico dice relación con la evolución de la lengua, es el lenguaje oral y escrito en su continua evolución a través del tiempo<sup>42</sup>. La estructura semiótica del hombre es permanente, sin embargo la lectura-interpretación de esa semiología, va

---

<sup>40</sup> De la doctrina cristiana No. 15.

<sup>41</sup> San Agustín, Las confesiones, cap. X No. 27.

<sup>42</sup> Véase, F. de Saussure, Curso de lingüística general, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, décima edición.

evolucionando culturalmente. Los énfasis van cambiando. La racionalidad emergente de la posmodernidad es mucho más sensible a la imagen, al signo. El énfasis racional de la modernidad, ha dado paso al énfasis dado a la sensibilidad por la postmodernidad. Leyendo el signo en la cultura posmoderna, encontramos su diacronía. El hombre siendo el mismo ópticamente, hoy como ayer, culturalmente va evolucionando. Es dentro de este contexto que se lee al hombre. Aplicando al hombre la aparente antinomia, sincrónico-diacrónico en la estructura semiótica del hombre, se descubre en él su apertura trascendental.

El objeto de la lengua es social<sup>43</sup>, el hombre sale de sí, hablando a través del lenguaje oral y escrito. Este, “salir de sí” demuestra una natural apertura que exige una respuesta. El otro de alguna manera responde a su natural apertura, sin embargo ese “otro” no lo llena plenamente. El otro como ser personal responde de alguna manera a ese “salir de sí”. Sin embargo ese “otro” no le satisface plenamente. El hombre en su natural apertura, exige otro, que satisfaga todos sus anhelos. Ese “Otro” dentro de la dimensión social del hombre, exige una relación personal. Ni las cosas ni las ideas plenifican al hombre. Sólo una relación personal satisface plenamente al hombre. Ese “Otro” es personal para que responda a la naturaleza humana. En ese contexto, el lenguaje en sí mismo no permite cumplir el objeto de la lengua, sólo cuando es social cumple su objeto, respondiendo al innato deseo de apertura humana. El hombre ser semiótico solo lo demuestra significándose socialmente, es decir, abriéndose al otro. El instrumento para manifestar su apertura es sígnico.

El lenguaje, tiene una función representativa<sup>44</sup>. La palabra escrita u oral, no es la idea o la cosa que significa pero sí tiene relación con la idea o cosa representada. El hombre es la significación de Dios, pero no es Dios. La palabra no está al margen de la idea o cosa, sino que de alguna manera, expresa la idea o cosa representada. Análogicamente, el hombre no está aislado de la relación con Dios quien se significa en su propia estructura. Sin la significación de Dios quedaría la naturaleza humana mutilada. La significación de Dios es una exigencia de su naturaleza. Un signo sin relación con la realidad significada, no significa. Lo que hace al signo significante es su relación con la realidad significada. Si el hombre no descubre en su significación la significación de Dios, en modo alguno, será significante para el otro. La significación de Dios se da por vía experiencial, más que por vía racional gnoseológica. El hombre lleva en sí la experiencia de Dios así

---

<sup>43</sup> F. de Saussure, o.c. p. 60.

<sup>44</sup> Charles Sanders Peirce, La ciencia semiótica, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 24

no lo constate él mismo. Como veremos en la tercera parte, el hombre tiene en su onticidad una apertura categorial y trascendental<sup>45</sup>.

El lenguaje representa lo real a través de un signo<sup>46</sup>. El hombre al representar a Dios no está significando algo o alguien irreal, sino al ser de Dios, representado en él mismo. La significación de Dios en el hombre no es una idea. Hay una intrínseca relación entre la realidad (Dios) y su representación (el hombre). El signo al representar no pierde su identidad real. El hombre al representar a Dios, no pierde su identidad humana. Al ser signo de Dios hace experiencia en forma significativa su propia naturaleza. En la significación humana no hay una simbiosis divina. En la experiencia semiótica, ni Dios ni el hombre pierden su identidad. El hombre es verdaderamente humano cuando es significación de Dios. Así que el hombre es **representación** y nunca puede reemplazar al representado. De lo contrario perdería el sentido de ser signo.

Se llama signo “al total resultante de la asociación de un significante (imagen) y de un significado (concepto)”<sup>47</sup>. El hombre es significante y esta realidad óptica nos lleva al concepto de la apertura categorial-al otro y a su apertura trascendental-a Dios. En el enfoque rahneriano, la teología es una antropología. No se puede hablar de Dios sino partiendo del hombre. El hombre no se sacia a sí mismo sino en su total apertura al Infinito. “Nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón está inquieto, hasta que no descanse en Ti”<sup>48</sup>. La sed de trascendencia exige la respuesta más humana a la cuestión del hombre. El signo tiene la misión de relacionar, es decir, sale de sí para llevarnos a otra realidad, íntimamente ligada con esa relación. San Agustín, al expresar la sed de Dios en el hombre<sup>49</sup>, no se hace otra cosa que constatar la “asociación significativa”.

La primera representación del lenguaje fue la pictografía. En esos signos plasmados en cavernas y piedras, aparece la necesidad humana de comunicarse; justamente la comunicación es a través del lenguaje simbólico. La naturaleza del lenguaje, entonces, es comunicar. El signo graficado en el muro comunica el pensamiento humano. La abstracción tiene su canal de comunicación, en primer lugar, a través de la pictografía, el rito, el mito. Más adelante, de acuerdo con la evolución cultural, vienen los fonemas, más tarde los grafemas y finalmente

---

<sup>45</sup> La tesis de grado de K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, mostrará este fundamental soporte en el desarrollo de esta tesis. Igualmente en la obra, *Curso fundamental sobre la fe*, del mismo teólogo, irá mostrando la “posibilidad de encontrar a Dios en el mundo”.

<sup>46</sup> E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, S.XXI editores, vigésima primera edición, Buenos Aires, 2001, p. 27.

<sup>47</sup> Véase a Benveniste en la o. c., quien a su vez cita a Saussure, p. 49.

<sup>48</sup> San Agustín, *Las confesiones*, PL 32, 661.

<sup>49</sup> *Las confesiones*, San Agustín, *Obras completas*, BAC, Madrid, MCMLI, Tomo II, cap. XXVII, 38.

vienen los conceptos. Los dibujos en las cavernas prehistóricas, evidencian la capacidad representativa. Los cazadores y las presas, así fueran toscamente dibujadas, son un signo indiscutible del pensamiento. La necesidad de comunicarse el hombre, iba exigiendo la creatividad del signo. Es el signo la respuesta a esa insaciabilidad de transmitir el ser del hombre. La tradición cultural transmitida por vía oral, surgió ligada con el diálogo. Es que el hombre es un ser **abierto** a los otros. . Un individuo relataba acontecimientos y el otro escuchaba los relatos. Se iba produciendo el cambio de la inteligencia práctica, énfasis en lo sensible, hacia la inteligencia representativa, énfasis en lo sensorial-racional. El representar exige una inteligencia. Los animales no representan y menos interpretan. Así se va constatando en el hombre su natural apertura. Es el signo la manifestación de esa apertura.

### 3. LEER LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Uno de los métodos de hacer teología es ver, juzgar y actuar frente a la realidad. Algunos de los documentos del magisterio episcopal de América Latina y del Caribe: Medellín, Puebla y Aparecida, están elaborados dentro de esta metodología. El Evangelio nos invita a saber “leer los signos de los tiempos” Mt 16,3. El Vaticano II al analizar la situación del hombre en el mundo de hoy, inicia con la “lectura del signo de los tiempos” para interpretarlos “a la luz del Evangelio” G.S. 4. La crisis de la fe en la cultura de hoy, es crisis de significación. Cuando el cristiano no significa a Dios, el hombre postmoderno lo tiene que encontrar en la creación, espacio que no lo compromete en la vida social<sup>50</sup>. La postmodernidad, que es la cultura vigente, al menos en el mundo occidental, aparece como racionalidad emergente, tiene sensibilidad por el signo. El acento que le da la cultura actual a la imagen, es uno de los “signos de los tiempos” que se debe aprovechar para presentar el mensaje cristiano dentro de esta óptica.

Teniendo como telón de fondo los textos sinópticos de Mt 16,3 y Lc 19, 44 Israel distingue el **Κρονος = tiempo, período de tiempo**; es el tiempo como **medida** espacio-temporal, con base en los cambios atmosféricos. Es el concepto de tiempo que se tiene en nuestra cultura occidental. En la cultura griega, existe otra palabra, relacionada con el tiempo atmosférico, pero que a su vez, tiene una connotación muy activa, en términos de respuesta del hombre al “ver los signos de los tiempos”. Es la palabra **Καιρος= momento decisivo, ανακαιριος= inoportuno; ευκαιρια= momento adecuado, oportuno**. Las dos palabras son

---

<sup>50</sup> El cardenal J. Ratzinger en la obra, Ser cristiano en la era neopagana, Ediciones Encuentro, 2ª. Edición, Madrid, 2006 nos hace ver que el paganismo ha venido resurgiendo en la nueva cultura, pp. 138-143.

empleadas en la Biblia con sentido complementario que me permito comentar. Por otra parte, para Israel el tiempo no es cíclico, repetitivo, eterno retorno; el tiempo es lineal, ascensional. Dios actúa en el tiempo y el hombre va construyendo la historia, por eso es ascensional. Israel va hacia el “Día de Yahvé”, hacia la “Jerusalén celeste”, hacia “los cielos y tierra nueva”, hacia “la plenitud de los tiempos”. El tiempo es para Israel, el momento de Dios para salvar.

Veamos el **κρονος**. Para los LXX, el término que no es común. Se usa principalmente para la palabra “día” cuando esta denota un período de tiempo. Por ejemplo el “tiempo del reinado de un gobernante, el tiempo de una “vida”, la “edad” de alguien: Ben Siráh, 43, 6. En el NT κρονος significa “extensión de tiempo” Hch 1, 21. “Demora” en Apocalipsis 2, 21; “plazo” en Lucas, 1, 57. El mensaje apostólico manifiesta la esperanza de la vida eterna que Dios prometió “hace siglos” Tit 1, 2-3. En los Padres Apostólicos, “todo tiempo” Did 14, 3; “tiempos anteriores” Hermas 9, 20. Los πολλοι κρονοι (un lapso de tiempo) de 1 Clemente 44, 3 abarca unas cuantas décadas. Jesús en el mensaje mateano, le hace ver a los judíos que se quedaban en los “tiempos atmosféricos” y no iban más allá, para ver “los signos de Dios”. El no estar “con Dios” no permite ver “los signos de los tiempos”<sup>51</sup>.

¿Qué es el **καιρος**? Éste sí es el tiempo desde la experiencia de Dios. El hagiógrafo ve el tiempo desde esta experiencia. “Es la oportunidad que hay que aprovechar con osadía. Es la “llamada de Dios a la acción”. En los LXX **καιρος** es el “punto decisivo en el tiempo”, pero con más énfasis en la designación divina que en la exigencia ética. La referencia es “el tiempo de Dios” Job 39, 18; Nm 23, 23; Ecle 3, 11; Dn 2, 21. El Eclesiastés discierne la mano de Dios en los καιροι por los cuales pasa el autor, 3, 10ss.

En el **NT**: Jerusalén no reconoce el **καιρος** singular en que Jesús viene a salvarla, Lc 19, 44. Dios fija el tiempo para la manifestación del Λογος Tt 1, 3; para la epifanía de Cristo, 1 Tm 6, 15 y par la cosecha de su pueblo, Gál 6, 9. El καιροι es el poder mesiánico sobre los demonios, Mt 8, 29; del juicio inminente, 1 Pdr 4, 17. **Καιρος** puede convertirse en término técnico para el juicio final, Lc 21, 8; 1 Pdr 5, 6; Apc 1, 3. Pero también puede denotar puntos específicos en la vida del creyente, 2 Tm 4, 6; Lc 1, 20. Καιρος es entonces, la oportunidad para “ver a Dios” que me habla en los acontecimientos. Si no veo a Dios en ellos, es “por la dureza de mi corazón”<sup>52</sup>. El καιρος es “ver” el tiempo en clave semiótica. Ver al hombre

---

<sup>51</sup> Véase, Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, autores varios, Libros Desafío, Michigan, 2003, pp. 1322-1324.

<sup>52</sup> Diccionario Teológico del NT, o. c. pp. 384-385.

moderno tan sensible al signos es, entonces, uno de los “signos de los tiempos”. Es decir, estamos en el “tiempo de salvación”.

El signo en su natural alteridad me lleva a un compromiso. Las ideas, las instituciones, los códigos, no comprometen. Podrán establecer unas normas de conducta pero no un compromiso de vida. El signo en clave de significación antropológica, es uno de los signos de los tiempos. El hombre de hoy es más sensible al signo que al concepto. La ecuación Razón Ilustrada + hombre racional = hombre moderno; se cambió por el Sentir Sentiente<sup>53</sup>+ hombre sensible = hombre postmoderno. La sensibilidad a la imagen es bastante relevante en la cultura hodierna. El hombre es más sensible al ver que al oír. El testimonio muestra más vida que doctrinas. Los primeros cristianos entendieron perfectamente que antes que enseñar la fe hay que mostrar la fe. “Ved cómo se aman”, esa es la carta de presentación de los cristianos<sup>54</sup>. La fe fue dada en clave de significación.

El evangelio del amor es un lenguaje universal. Ante un mundo tan agresivo, se exigen espacios en donde la persona se sienta identificada, no seriada por un código de barras. El hombre moderno está resultando huésped en su propio entorno. La ciudad se ha tornado hostil a la presencia del hombre. La clave de hacer atractivo o no el Evangelio, es la imagen de los cristianos. La imagen enamora o desenamora. El Señor Jesús no escribió ningún libro, pero su vida no hubiese cabido en varios volúmenes. “Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran” Jn 21, 25. La imagen de Jesús, su vida, impactó tanto que sus discípulos se jugaron la vida por testimoniarlo. Se podría afirmar sin temor a equivocarse que ninguna imagen de hombre alguno ha impactado tanto como la imagen-vida de Jesús.

Hoy el hombre interpreta más los signos de vida que el discurso. Un signo se vuelve significativo cuando tiene el carácter de interpretación<sup>55</sup>. Frente a una cultura tocada ostensiblemente por el signo, la presentación del Evangelio en clave significativa, resulta la respuesta al hombre moderno necesitado de salvación, de liberación. Nunca como ahora la humanidad exige testimonio, exige significación. Una muestra de ello es la comunidad ecuménica de Taizé, Francia, fundada en 1940 por el calvinista Roger Schütz. En esa pequeña aldea de la Borgoña, hoy convertida en plaza de encuentros, se reúnen por la época de

---

<sup>53</sup> Xavier de Zubirí, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.

<sup>54</sup> Epístola a Diogneto, *Patrología*, Tomo I, Michael Quasten, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, pp. 245-247.

<sup>55</sup> Peirce, *La esencia de la semiótica*, p. 62.



verano, especialmente, alrededor de 10.000 personas. El 80% son jóvenes de diferentes confesiones religiosas, y algunos agnósticos. ¿A qué se reúnen? A orar y escuchar la Palabra de Dios. Este hecho sin precedentes en la experiencia religiosa del planeta, llama la atención en este tercer milenio. Si aquí no leemos los signos de los tiempos, entonces, ¿dónde? Me pregunto, justo, ¿por qué son los centenares y millares de jóvenes los que quieren conocer y amar a Jesucristo? Una vez más encuentro en el ver la realidad que el problema no son tanto los contenidos, el problema es la **significación** de esos contenidos<sup>56</sup>.

No se puede negar el papel de la razón en la cuestión del hombre, su papel es vital, negarlo sería caer en otro reduccionismo de pronto más nefasto que el que pretendemos combatir; pero sí, es verdad que la primera respuesta del hombre tiene el énfasis más en lo sensible que lo inteligible. Para que se interprete un signo –y estamos en la cultura del signo-, se requiere la razón. Los animales “leen” sensiblemente los signos, en la línea estímulo-respuesta (Skinner)<sup>57</sup>. Los seres humanos responden sensiblemente a los signos, interpretándolos. Si es verdad que la razón juega un papel fundamental en el quehacer humano, el hombre necesita “razones para creer y razones para esperar”, como dice la carta atribuida al apóstol San Pedro: “Siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza” 1 P 3, 15. El hombre interpreta los signos y sólo cuando se muestran significantes, generan interacción; de lo contrario se pasa de largo.

El círculo de la razón resulta un galimatías. La vida es más sencilla y la hemos complicado. El hombre postmoderno exige una cierta informalidad en las relaciones. La exagerada formalidad es expresión de una vida postiza e inauténtica. Una sana horizontalidad en las relaciones hace al hombre más cercano, más espontáneo, más auténtico. La cultura semita es más sensible a la experiencia que a los códigos y fórmulas abstractas. Hay que salir de Atenas y volver a Jerusalén<sup>58</sup>. El hombre expresa con más vehemencia su interior a través de signos en clave anamnética, que a través de conceptos. En la fenomenología semiótica constatamos en el interior del hombre la experiencia de Dios, como decía la mística y poetisa francesa Madeleine Debrêl: “Si vas al fin del mundo,

---

<sup>56</sup> En octubre de 2008 estuve haciendo una experiencia de vida en la comunidad de Taizé. Lástima que no pude entrevistarme con el nuevo prior de la comunidad, un cristiano católico, el Hermano Aloisius, quien se encontraba por aquel entonces, participando en el sínodo de obispos en Roma que estudiaba el precioso tema de la Palabra de Dios. Durante ocho días que estuve en la comunidad, quedé impresionado por el ambiente de oración que se vive allí. Ver a centenares de jóvenes debajo de esas grandes carpas en ambiente de oración, de alabanza y escuchando textos de la Palabra de Dios. ¡Ah! Algo inolvidable. Y todo en ambiente de silencio. Que hagan silencio los jóvenes para orar y escuchar la Palabra de Dios. ¡Increíble!

<sup>57</sup> Burrhus Fredrich Skinner, sicólogo norteamericano, padre del conductismo, en su obra, *Ciencia y conducta humana*, insiste en que la conducta humana está condicionada por estímulos.

<sup>58</sup> Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 46.

encontrarás las huellas de Dios; si vas al fondo de ti mismo encontrarás a Dios". Con toda la ambigüedad que muestran las diferentes organizaciones defensoras de los derechos humanos, hay en el fondo una profunda sensibilidad por el valor del hombre de todas las etnias del planeta. Este es uno de los signos de los tiempos o racionalidad emergente protuberante en nuestra época.

La cultura de hoy, en cierto sentido, es un terreno abonado para anunciar el Evangelio. El fenómeno sincretista de la Nueva Era<sup>59</sup>, con todos sus matices, con énfasis en un biologismo, expresa de alguna manera, la sed que tiene el hombre de respuestas absolutas que le den seguridad. Si es verdad que siempre el hombre ha buscado "razones para creer", hoy busca más "razones para vivir". Nada más existencial que el Evangelio. Hoy abordamos más una crisis de existir que crisis de ser. Responder a la crisis de EXISTIR, es encontrarle SENTIDO a la vida. En la línea de Heidegger, el énfasis va más en el Mitdasein, -Estar con ahí- que en el Sein, -Ser-. La significación resalta el Mitdasein, que es en el hombre ser situado y "lanzado en el mundo"<sup>60</sup> donde se debe buscar la respuesta al anhelo de Infinito que desea el hombre. Interpretando "cristianamente" a Heidegger, el **Sein** (ser) es Dios y el **Anwesen** (presencia), el hombre es la presencia del Ser<sup>61</sup>.

#### 4. EL LENGUAJE ES CREATIVO

¿Por qué se presenta este acápite dentro de este trabajo? Porque el lenguaje, siendo expresión semiótica, genera una respuesta. La respuesta exige una creatividad interminable, pues el hombre es un ser insaciable, siempre en proceso de evolución cultural. En ese sentido es creativo. El lenguaje es creativo como consecuencia del permanente cuestionamiento que se hace el hombre. El hombre es un ser que pregunta<sup>62</sup>. En el permanente preguntar aparece la apertura, expresada en lenguaje.

En la visión de Saussure, el lenguaje es diacrónico, cuando va evolucionando en contacto con todas las culturas con las que se relaciona y las culturas son construidas por el hombre. El lenguaje es polisémico, es decir, tiene varios

---

<sup>59</sup> Véase a Ratzinger, Ser cristiano en la era neopagana, Ed. Encuentro, Madrid, 2006, pp. 138-143.

<sup>60</sup> Martín Heidegger, El ser y el tiempo, (trad. esp. J. Gaos) Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

<sup>61</sup> Obviamente es una lectura que se le hace a Heidegger, desde el horizonte hermenéutico de una metafísica de corte trascendental. Véase a Heidegger en Tiempo y ser, Ed. Tecnos, Madrid, 2006, p. 20.

<sup>62</sup> « El hombre existe como la pregunta por el ser. El ser de la pregunta es el hombre mismo » K. Rahner, Espíritu en el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963, p. 74

significados y se va enriqueciendo en el transcurso de la historia. El objeto de la lingüística es la lengua y el habla. La lengua sin habla no tiene existencia real. El habla le da realidad a la lengua. El lenguaje es esencialmente “habla” y no “lengua”. El habla hace existencial a la lengua. La lengua es creativa en la medida que el hombre se abra más a otras culturas. La lengua es el fundamento de un idioma. El habla es la evolución de la lengua. La sincronía va en relación con la lengua y la diacronía, va en relación con el habla<sup>63</sup>. Siguiendo al mencionado filólogo francés F. de Saussure, el signo va en relación con la sincronía y el significado en relación con la diacronía. El lenguaje resulta creativo en línea diacrónica cuando es significante y significado al ser leído. Aplicado a la antropología semiótica, la apertura del hombre se significa cuando el hombre en su ser y en su existir muestra a Dios, porque es abierto, es decir, sale de sí. El código<sup>64</sup> de esa lectura es el amor. Aplicando la diacronía al hombre leído metafísicamente, es la permanente apertura en cada cultura a los otros y al Otro: finito e Infinito.

El lenguaje es creativo porque es significante y es significado. La palabra es el significante (instrumento) y el significado es lo que me dice a mí. El significado genera relación. La significación de Dios en el hombre está en su propia estructura, se hace significante y por ende es significado, cuando muestra relación de amor. El amor por naturaleza es fecundo, crece, generando una respuesta. Es una respuesta de amor. El significado lleva a una referencia<sup>65</sup>, aquí en el hombre el referente es Dios que se refleja significándose en una referencia de amor en el hombre. El hombre es significante para el otro, cuando es verdaderamente humano. Es humano al expresarse con el a priori de apertura y el amor es apertura por esencia. En la naturaleza del hombre descubrimos esa apertura. La manera de manifestarse, es significando. El vehículo de significación es el amor que es un lenguaje universal, pues todo hombre lo interpreta. El amor está en la categoría de los signos, más que de los símbolos, pues no hay cultura que no sea tocada por el amor.

Utilizando la terminología de Benveniste, el lenguaje “confía” no en uno, sino en dos tipos de entidades: las entidades semióticas, esto es, los signos y las entidades semánticas que son las portadoras de significación<sup>66</sup>. Los grafemas son la transcripción visual de los fonemas. Aquellos son transmisores visuales y estos transmisores audibles de los signos. En el lenguaje encontramos el significante, que

---

<sup>63</sup> F. de Saussure, o.c. p. 67.

<sup>64</sup> Umberto Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Ed. Lumen, 1990, p. 81.

<sup>65</sup> U. Eco, o.c. p. 79.

<sup>66</sup> Mariluz Restrepo de Guzmán, introducción del artículo de Paul Ricoeur “Creativity in Language”, *Revista Anthropos*, documentación científica de la cultura, Apuntes de clase, p. 118.

es la imagen o sea el mensaje y el significado es el concepto que se da a esa imagen. Transfiriéndolo al hombre, como portador de significación, el significante es cada sujeto humano y el significado es el mensaje que me da ese sujeto humano como trasmisor de una apertura trascendental. El hombre es la experiencia de Dios, o sea el significante y el mensaje significado es la mostración de una experiencia.

## 5. DIOS HABLA

Siguiendo a San Agustín en las obras ya citadas: *Del maestro* y *De la doctrina cristiana*, la palabra es la expresión más semiótica del hombre. La lengua reproduce la realidad, representándola<sup>67</sup>. El lenguaje hace revivir el acontecimiento. La celebración de la pascua, fiesta central del judaísmo es narrada en estilo anamnético. Es una historia que se hace presente hoy, por eso se celebra. Antropológicamente solo se celebra la vida. Los semiólogos F. Saussure, Charles Sanders Peirce, Émile Benveniste y Umberto Eco en sus obras ya citadas<sup>68</sup>, expresan de diferentes maneras que la palabra, oral o escrita, es la expresión más evidente de la estructura semiótica del hombre. El lenguaje es en el hombre el lugar de interacción de la vida mental y cultural. Dice Benveniste que hay una intrínseca relación entre lengua, cultura y personalidad<sup>69</sup>. La palabra es creadora como lo narran los diferentes mitos de la creación<sup>70</sup>.

Con la comunicación oral se abren las puertas de una cultura representativa. Las palabras empezaron a reemplazarse por imágenes. El hombre en su desarrollo personal y colectivo, sale de su yo interno, expresándose con símbolos. El hombre sale de sí, expresándose semióticamente. La naturaleza del hombre es entonces, relación. El lenguaje ofrece el modelo de una estructura relacional. Relaciona palabras y conceptos. Establece transferencias analógicas. El lenguaje es la muestra evidente de la natural apertura del hombre. El lenguaje media a la sociedad. Lenguaje y sociedad no se conciben el uno sin la otra. El hombre se comunica a través de signos, el signo lingüístico es la primera expresión del hombre como ser social. Dios le habla al hombre en línea kenótica, es decir,

---

<sup>67</sup> E. Benveniste, o.c. p. 26.

<sup>68</sup> F. De Saussure, *Curso de lingüística general*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979; Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974; Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI editores, 25ª. Edición, Buenos Aires, 2001; Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Ed. Debolsillo, México, 2005.

<sup>69</sup> o.c. p. 18.

<sup>70</sup> Véanse los relatos sumerios y acádicos de la creación: el Gilgamesh y el Enuma Elish. Si los comparamos con los relatos de Gn 1-2 resulta un paralelo interesante. Diego Arenhoevel, *Así nació I Biblia*, Ed. Paulinas, Madrid, 1980, pp. 73-84.

desde el hombre: “Y la Palabra se hizo carne” Jn 1,14. Dios se “baja” al hombre, para hablarle desde su realidad finita. Ese es el sentido del texto paulino, Fl 2, 11. A través del lenguaje oral, escrito o gesticular, todo hombre expresa y entiende el mayor signo humano, el amor.

La palabra es el instrumento vinculante de los pueblos. La palabra expresa la identidad cultural de un pueblo. Israel es el pueblo de la palabra, de ahí que la Torah es el referente vinculante de Israel. La Torah es la concreción de la oralidad y la escritura. Es un lenguaje que se traduce en vida. La Torah, resulta para Israel un referente para la vida. De la oralidad se pasa a la escritura y en ese desarrollo se ve el hilo conductor de la unidad cultural. Cuando Israel es dispersado, la diáspora, en el exilio y postexilio, fue la palabra la que mantuvo la unidad nacional. La sinagoga fue una respuesta a la exigencia de vivir de acuerdo con la palabra. Cuando el Hijo de Dios se hace Jesús de Nazareth, va a la sinagoga a leer la palabra, Lc 4,16ss. El shabbat era el día del pare para escuchar la palabra<sup>71</sup>. El pare del hebdomadario de la creación, apuntaba a escuchar a Dios en su Palabra. El Hijo de Dios se hizo Λογος = Palabra. Aquí palabra y hombre se identifican. Lo contrario al hombre es la no palabra, el no hablar. Αλογος = irracional, mudo.

La edad de oro de Israel fue la época del profetismo y profeta es quien anuncia la palabra, la Palabra de Dios. Προφetes = pregonero. Profeta es ante todo, quien anuncia y proclama. La palabra hebrea para designar profeta es **nabi**, suele derivarse del verbo acádico **nabu**, que significa llamar, anunciar<sup>72</sup>. La palabra es entonces el vehículo para comunicarse Dios con el hombre y el hombre con Dios. En Israel tenían mayor credibilidad los profetas que los sacerdotes. Es más, con alguna frecuencia entraron en conflicto, pues el culto, algunas veces, no reflejaba coherencia con la Palabra: Is 1, 10-17; 29, 3; Am 5,21; Mi 3,4; Jr 2,34; 14, 2. Cristo, la Palabra encarnada, entra en conflicto con el culto separado de la palabra, pues la palabra está centrada en Dios y Dios es amor, 1 Jn 4,8. Cristo no ha venido a abolir la palabra sino a darle cumplimiento, Mt 5, 17. Es la palabra la que juzga, Mt 25,34. Israel es consciente que el verdadero profeta es aquél que es coherente con la palabra: Dt 13, 2-6; 18, 9-22; Ez 22, 27-28. Israel vivía por la época de la espera del Mesías en una expectación profética, Jn 1,21.

La Iglesia que es la expresión visible de la Palabra de Dios, ha sido siempre consciente que su norte es anunciar la Palabra. Además es un mandato de su Maestro: Mt 28, 18-20. Pablo es consciente que su misión es darle prioridad a la Palabra: 1 Cor 1,17; 9, 16. Exhorta a su discípulo Timoteo a predicar la Palabra

---

<sup>71</sup> Véase, Diccionario de la Biblia, H. Haag y varios, Ed. Herder, Barcelona, 1987, pp. 1735-1740.

<sup>72</sup> Diccionario de la Biblia, o. c. pp. 1572-1582.

“oportuna e inoportunamente” 2 Tm 4,2. Las comunidades apostólicas eran conscientes que la tarea prioritaria que dejó Cristo, fue predicar la Palabra. Era la Palabra la que originaba y construía a la Iglesia y era la Eucaristía la expresión viva del efecto de la Palabra. La Iglesia primitiva seguía a Cristo en un proceso de tres pasos pedagógicos: **Κερθγμα** = Anunciar la Palabra. **Κατεκιω** = Instruir con la Palabra y **Κοινωνια** = Comunión, es decir, la Palabra lleva a la Comunidad. La Palabra exige vivir en comunidad.

El anunciar la Palabra y enseñarla en experiencia de vida, tenía como efecto ineludible la **Κοινωνια** = Comunidad, comunión<sup>73</sup>. Pablo es consciente que “la fe viene por la predicación y la predicación por la palabra de Cristo” Rm 10, 14-17. Los emperadores paganos entendieron claramente que la Palabra hacía y formaba a los cristianos, por eso el emperador Diocleciano hacia el año 304 dictó un decreto que entre otras cosas decía que aquellos a quienes se les encontrase las Escrituras, deberían ser decapitados, aquí está el origen de los mártires de Abitinia en el África proconsular<sup>74</sup>. El documento más importante de Pablo VI, la *Evangelii Nuntiandi*, que no es otra cosa que una lectura del Concilio Vaticano II, nos dice: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda” No. 14

El hombre es un oyente de la palabra. La palabra es una realidad dialógica. Ella lleva en sí misma una pregunta y a su vez una respuesta. La palabra solo puede ser rectamente entendida a la luz del pneuma que la inspira. Ese “espíritu” de la palabra es el amor. Una palabra que esté cargada de amor genera un diálogo y el diálogo solo se da entre personas, un yo que se abre a un tú y ese tú que a su vez envuelve una apertura al yo que habla. La palabra que lleva una carga de amor es entendida por el interlocutor. Dice el filósofo austriaco F. Ebner: “La palabra es el órgano nato de expresión de una experiencia sentiente, abierta a la intercomunicación personal por una tensión constitutiva de amor”<sup>75</sup>. El amor en acto se encarna en la palabra que es vínculo dialógico. En pensamiento rahneriano el hombre es: “Hörer des Wortes”, o sea, Oyente de la Palabra. La palabra es mediática y su respuesta establece una relación personal. Dios-Persona habla al hombre-persona.

---

<sup>73</sup> Véase, Para comprender el catecumenado, Casiano Floristan, Ed. Verbo Divino, Stella, Navarra, 1991.

<sup>74</sup> Cita tomada de la Carta Apostólica, *Dies Domini*, No. 46 que a su vez cita a *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, 7, 9, 10: PL 8, 707.709-710.

<sup>75</sup> Alfonso López Quintas, *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid, MCMLXVIII, p. 207.

Se concluye este capítulo diciendo que Dios leyendo al hombre, su creatura, le habla desde su propia naturaleza semiótica y es la palabra el signo más humano y desde el cual Dios le habla al hombre. Se ha partido de los semiólogos en clave lingüística para fundamentar, de algún modo, el valor de la palabra en la comunicación humana, culminando con la Palabra encarnada que sigue hablando hoy a través de su signo visible más significativo, la Iglesia, portadora y experiencia de esa Palabra. Siendo la palabra la expresión más humana del hombre, la Iglesia sacramento-signo de Dios en el mundo, le sigue hablando al hombre en la significación de la palabra. La Iglesia, signo de Cristo, está llamada a significar en la vida de sus miembros, la Palabra encarnada.

## Capítulo II

### LA MEDIACIÓN DE LOS SIGNOS

Una de las funciones esenciales de los signos es la **mediación**. De una realidad sensorial, al interpretarla (función racional-humana) nos permite una función representativa<sup>76</sup>. Aquí la representación media la significación, que a su vez es significante y es significada<sup>77</sup> Los signos que son la manifestación de la estructura semiótica del hombre, encuentran en el lenguaje el punto de encuentro de su expresividad y es la metáfora, que no es otra cosa que un lenguaje figurado, el camino más expedito para mediar su significación. La función mediática de los signos nos permiten una interacción, una especie de estímulo-respuesta (Skinner) que nos lleva a un permanente interrogar<sup>78</sup>. La mediación de los signos expresados en el ontos humano nos lleva a una permanente intercomunicación con los otros, trascendiéndolos hasta generar una relación con el Absoluto. Es partiendo de la mediación como se llega al representado, en donde se encuentra que el hombre es mediación de Dios. La experiencia humana trasciende su propia expresión sensible. Aquí es donde constatamos que el hombre es revelación de Dios, como instrumento mediático de la identidad divina. Cuando el signo pierde su función mediática, es decir, suplanta al representado, mutila la funcionalidad de la mediación.

---

<sup>76</sup> Émile Benveniste, Problemas de lingüística general, Siglo XXI editores, 21ª. Edición, Buenos Aires, 2001, p. 29.

<sup>77</sup> Saussure no habla que el signo tiene dos caras: signifiant (significando-significante) y signifie (significado). Citado por Umberto Eco en Tratado de semiótica general, Ed. Nueva Imagen y Lumen y a su vez, F. De Saussure, Curso de lingüística general, obra ya citada, p. 130.

<sup>78</sup> Rahner, Espíritu en el mundo, o.c. p. 75.

## 1. LOS SIGNOS SON MEDIACIÓN

La palabra escrita que primero fue oralidad, representada en los 73 libros que conforman la Sagrada Escritura, está cargada de lenguaje y metalenguaje. La cultura oriental y en este caso la cultura semita, está llena de lenguaje metafórico. Este exige, meterse en las entrañas de un pueblo para comprenderlo. La Constitución dogmática del Vaticano II, DV y en concreto el No.12 nos permite leer los textos con el método científico de la crítica textual. El lenguaje bíblico exige leer el texto en su contexto e interpretarlo exegéticamente. El escritor alemán Otto Eisfeldt<sup>79</sup> nos ofrece una serie de géneros literarios que emplea el hagiógrafo para transmitir el mensaje de Dios. Así, enumera entre otros: a. La prosa: discursos, sermones, plegarias b. Documentos, a saber: contratos, cartas. c. Narraciones, a saber: el mito, el cuento, la saga, la leyenda. También tenemos narraciones históricas, refranes, acertijos y dichos sapienciales. Todos deben interpretarse dentro de la cultura en que nacieron.

En la Escritura, los géneros literarios del metalenguaje son frecuentes: la parábola, la alegoría, la hipérbole, la sinécdoque. Este es un lenguaje tropológico más anamnético que narrativo. A Israel le interesa vivir la historia antes que trasmitirla en contenidos. Es una historia salvífica que comunica la vida de un pueblo. En la segunda parte de este trabajo y leyendo a Paul Ricoeur, se analizará más el metalenguaje, como soporte de la semiótica humana que vive el acontecimiento, antes que comunicarlo. El metalenguaje expresa con mayor intensidad la estructura semiótica del hombre. Umberto Eco y Sante Babolin, nos ayudan a constatar en el hombre esta manera de comunicación semiótica<sup>80</sup>.

El signo es la mediación más antropológica. El signo es una relación y se da gracias a la mediación de una interpretación, estando el código de esa interpretación en la misma naturaleza humana. En esa mediación aparece la significación<sup>81</sup>. La significación genera una respuesta del intérprete. La lectura del signo se hace en clave antropológica, es decir, desde la naturaleza humana. El plan de Dios para el hombre, es ofrecido en lenguaje semiótico, es economía de mediación, ya que Dios le habla al hombre desde el hombre, pues es la única manera que entiende el hombre. No se conoce otra comunicación de Dios que no sea mediática, evidenciada en la encarnación del Hijo de Dios. Esta es la columna vertebral de toda la historia de la salvación.

---

<sup>79</sup> Otto Eisfeldt, Introducción al Antiguo Testamento, Ed. Cristiandad, Madrid, 2000.

<sup>80</sup> Umberto Eco, Semiótica y filosofía del lenguaje, Ed. Lumen, 1990 y Sante Babolin, Semiosi et Comunicazione, Editrice P.U. Gregoriana, Roma, 1997.

<sup>81</sup> Umberto Eco, Tratado de semiótica general, Ed. Debolsillo, México, 2005, p. 115.



Es significativo que es en el hombre en donde se da la mediación, pero a su vez aparece que ese hombre no es tomado aisladamente, sino siempre en contexto comunitario. El Hijo de Dios se encarna en un pueblo, no aisladamente y es un pueblo que tiene toda una historia de salvación, no es el producto de una explosión sideral ajena a un contexto histórico. La teología paulina y en especial la 1 carta a Timoteo, expresa: “Hay un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también” 1 Tm 2,5 y en varias oportunidades el autor de la carta a los Hebreos lo expresa. Es sobre todo la teología joánica que expresa la experiencia de Dios en Jesucristo hecho carne, Jn 1,14. Aquí Cristo es la absoluta mediación de Dios, traducida en categorías espacio-temporales, único lenguaje que entiende el hombre. Si el lenguaje es medio a través del cual el hombre se comunica, Cristo es la PALABRA que se encarnó. Él es la evidencia de Dios en el hombre<sup>82</sup>.

## 2. EL SIGNO ES UNA REPRESENTACIÓN

El signo es mediación representativa, pues me lleva a otra realidad no percibida por los sentidos. Cuando el signo ocupa el puesto de lo representado, deja de ser signo. El hombre es “imagen y semejanza de Dios”, pero el hombre no es Dios. Dios, el Infinito, asume la realidad espacio temporal, sin dejar de ser Dios, siendo Creador, se hace criatura, Flp 2, 6-11. Al mismo tiempo, se constata que en la finitud humana aparece una sed de Infinito. Aquí el signo representa y a la vez hace presente la existencia de Dios. Es una experiencia kenótica, reducida a la criatura humana. La significación de Dios en el hombre, asume al hombre trascendiéndolo. Cuando el signo deja de ser signo, pierde su identidad, ya no es signo. Cuando el hombre, significación de Dios, no significa a Dios, está en contra de sí mismo. Cuando el hombre, signo de Dios, rechaza su identidad, se está mutilando, cayendo en la peor alienación, es decir, deja de ser humano.

El signo al ser representación, debe tener relación y semejanza con la realidad representada, pues el signo evidencia la realidad representada. El signo es el medio a través del cual se llega a la realidad significada. El hombre a través de la creación puede llegar al autor de la misma, como dice el Salmo 18: “Los cielos proclaman la gloria de Dios”. Santo Tomás, pero sobre todo Aristóteles sin Revelación, llegan a deducir la existencia de Dios<sup>83</sup>, a través de la obra creada; de

---

<sup>82</sup> Gaudium et spes No. 22.

<sup>83</sup> Véanse las Obras completas de Aristóteles, Ed. Ancona, Tomo III, Buenos Aires, 1947. Santo Tomás, Suma contra Gentiles, BAC, Madrid, 1952, Tomo I, cap. XIII. Sn Buenaventura, Obras completas de San Buenaventura. Ed. BAC 2ª. edición, Madrid, 1955, Tomo I.

igual manera San Buenaventura en su obra, Itinerario de la mente a Dios<sup>84</sup> demuestra la existencia de Dios; argumentación bastante válida. La investigación va en vía de la demostración de Dios, antes que demostrarlo. La demostración tiene su asiento fundamentalmente en la razón y la **mostración** en la experiencia humana. El concilio Vaticano I<sup>85</sup> fundamentándose en el Aquinate afirma la existencia de Dios por vía de la demostración, teniendo en cuenta la obra de la creación, incluyendo al mismo hombre. Argumentación absolutamente válida. La creación representa a Dios, siendo un camino expedito para “llegar” a Dios. Sin embargo las cosas creadas no resulta el interlocutor más elocuente de la experiencia de Dios.

La vía de la **demostración** de la existencia de Dios, presentada por Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y por San Buenaventura en las obras antes citadas, va por la observación de la creación. Esa lectura se racionaliza, se conceptualiza y se obtienen argumentos válidos que en una sana lógica se llega a la existencia de Dios. En la misma línea va el Concilio Vaticano I para demostrar la existencia de Dios por **via rationalis**. Es evidente, en un análisis racional que la creación tiene que tener una causa. La belleza de la creación y su perfecto orden no pueden ser producto del acaso. Los argumentos que expondremos más adelante, analizados metafísicamente tienen una lógica impresionante.

Cuando el signo suplanta al representado y no se queda en la representación, atenta contra su propia identidad; mutila y castra la propia identidad. Cuando la creación suplanta al Creador se vuelve diabólica, pues esclaviza al hombre, haciendo que el sujeto humano la adore, cayendo el hombre en una alienación narcotizante. Cuando se deifica la creación, el hombre pierde su libertad y cae en la peor alienación, impidiéndole ser sujeto de su propio desarrollo. El Apóstol de los gentiles nos dice: “En efecto, la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad... Porque lo invisible de Dios desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras ... De manera que son inexcusables las obras de aquellos que le dan culto a la creación, en cambio de darle culto, que hace libre al hombre, al autor de esa creación. Cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una representación en forma de hombres corruptibles” Rm 1, 18ss.

Una lectura parcial de la creación, hace que el hombre quede a mitad de camino en su apertura trascendental, cayendo en la superstición, ésta consiste en darle al signo la identidad de lo que representa. En este sentido habla San Pablo. Cuando

---

<sup>84</sup> San Buenaventura, Obras completas, BAC, Madrid, 2ª. Edición, 1955, Tomo I.

<sup>85</sup> Constitución Dei Filius, Dz 1799 y DS 3001.

el signo, que es el hombre, suplanta a Dios, se torna diabólico, es decir, pierde el sentido de mediación que debe tener todo signo. Cuando el hombre se queda a mitad de camino, es decir, en los medios, pierde su norte y resulta zarandeado por toda clase de vientos, quedando a la deriva de su propio naufragio. La observación de la creación nos lleva a una **demostración** de Dios, que de alguna manera satisface transitoriamente la sed de Infinito que yace en la naturaleza humana. La observación del hombre, nos lleva a una **mostración** de Dios que satisface el anhelo de trascendencia innato en el hombre.

La mostración de Dios se evidencia y se significa en el hombre. El hombre lleva una impronta de Dios. Esa huella indeleble opera cuando se significa en una experiencia de amor, que es el lenguaje natural del hombre. El otro, -sujeto humano- es significación de Dios, cuando por su apertura permite que Dios sea leído en su onticidad. Esta significación es dialógica, pues genera una relación personal que compromete en la vida y transforma el entorno social. Los argumentos demostrativos, ceden ante las experiencias significativas. Las doctrinas ofrecen un soporte argumentativo que fundamentan al actuar humano, pues como reza el axioma de la Escolástica: “operatio sequitur esse”. El hacer del hombre proviene de su ser. La mostración es la “operatio sequitur” que va más allá de los esquemas gnoseológicos, generando un compromiso con el otro y con el mundo. La vida supera a la polémica, esquema que tuvo validez en otras épocas. Contra hechos no hay argumentos que valgan. En modo alguno se pretende quitarle al hombre su dimensión racional. Dentro de la cultura postmoderna, se trata de darle más peso a la experiencia que al argumento. Siendo el hombre una mostración semiótica, la apertura al Infinito resulta consecuencia lógica de su propia identidad trascendente. Pasamos, entonces de una demostración, a una mostración de Dios en el hombre, en clave significativa<sup>86</sup>.

Cuando el hombre pierde su papel de representar, se convierte en centro de la creación, entonces tiraniza a los otros, haciéndolos esclavos de sus propios caprichos mezquinos. La esclavitud resulta la forma más abyecta de mutilación humana. El hombre-signo, cuando se separa de su tarea de ser significativo, se rebaja a una condición menos que animal, pues éste al menos tiene el instinto de conservación. El hombre al representar a Dios, no lo suplanta, lo muestra y al ser una expresión de Él, se hace verdaderamente humano.

---

<sup>86</sup> Para profundizar en la “mostración de Dios”, véase el libro de Juan Alfaro, obra ya citada, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, que no es otra cosa que una lectura de Rahner, de modo especial en la tesis de grado, Espíritu en el mundo.

### 3. EL SIGNO ES UNA ANTICIPACIÓN

Si “la esencia del ser es conocer”<sup>87</sup>, la esencia del signo es representar<sup>88</sup>. El signo nos lleva, entonces, a otra realidad, desconocida, por el momento, a otra realidad no percibida por los sentidos. El sujeto humano es una anticipación de Dios, es decir, su naturaleza es una apertura ilimitada al Infinito, hay en él “una anticipación del ser en sí ilimitado”<sup>89</sup>. Como el sujeto humano es limitado, la anticipación del Infinito, se ajusta a la realidad espacio-temporal del hombre, criatura limitada que en su propia estrechez refleja al Infinito, como anticipación del fin último del hombre. El hombre significa a Dios, anticipando la experiencia de su **Εσχατος** definitivo. El hombre en su natural apertura al Infinito, experimentada en su propia finitud, que se manifiesta como “sed de Infinito”, el anticipo de Dios. Si quieres buscar a Dios, búscalo en el hombre. La imagen de Dios no es la representación religiosa iconográfica, es el otro y en sí mismo en donde el hombre, descubre a Dios. El juicio de Dios estriba sobre la relación con el otro, ya que el otro es el anticipo de Dios, Mt 25, 31ss. ; Hch 9, 4<sup>90</sup>. Descubrir a Dios en la creación, en el escalafón del conocimiento, resulta de menor rango que descubrirlo en el sujeto humano.

El signo es relación<sup>91</sup>. La primera relación del signo es con la cosa-realidad significada. El signo establece una relación entre el sujeto que lo lee y la representación sígnica. La persona humana es por esencia relacional, el aislamiento del sujeto es una mutilación a su personalidad. El sujeto humano solo establece una relación humana con otro sujeto humano, es en comunión en donde el hombre se descubre a sí mismo. El ser humano es un ente relacional. Al ser el hombre relación, su realidad espacio-temporal, es trascendida por su natural apertura al Infinito. El hombre encuentra sentido a su existencia abriéndose a los demás. Los otros resultan un camino para responder a ese “sed de Infinito”, sólo ese Infinito cuando es personal, satisface su finitud. Las cosas no satisfacen al hombre; las cosas les satisfacen transitoriamente, pero no lo plenifican. Sólo una relación personal, responde a su naturaleza humana.

El hombre significa a Dios, siendo existencialmente un ser en relación, es decir, un ser abierto. Su apertura es acogida amorosa al otro. El hombre se siente persona,

---

<sup>87</sup> K. Rahner, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1967, p. 56.

<sup>88</sup> Charles Sanders Peirce, La ciencia de la semiótica, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 24.

<sup>89</sup> Rahner, Oyente de la palabra, p. 85.

<sup>90</sup> “Si tú me dices: ¿Muéstrame a tu Dios’, yo te responderé: Muéstrame primero qué tal sea tu persona, y entonces te mostraré a mi Dios” Del libro de San Teófilo de Antioquía, a Autólico, Libro 1, 2.7: PG 6, 1026-1027.

<sup>91</sup> Peirce, Tratado de semiótica general, Ed. Debolsillo, México, 2005, p. 23

cuando es reconocido, cuando es valorado. El hombre mirándose a sí, no descubre su grandeza, sólo abriéndose, constata su realidad trascendente. La trascendencia simultáneamente es horizontal y es vertical. El otro es su experiencia como persona, pero al mismo tiempo no lo satisface plenamente, por eso sigue abierto al Absoluto que es personal, para que pueda establecer una relación personal. Con la creación no existe una relación personal, existe sí una relación, mejor una comunicación, pero las cosas no responden personalmente, simplemente comunican y el hombre en esa relación, no encuentra una respuesta plena a esa sed interior que está ávida por encontrarle sentido a su existencia. La permanente apertura humana es un signo de su natural trascendencia. Cuando los sistemas totalitarios han pretendido extirpar de la conciencia del hombre, su apertura al Infinito, sus resultados son efímeros. Por la fuerza se imponen transitoriamente, pero en el interior del hombre que aparentemente es intangible, sigue circulando su dimensión trascendente. Quitarle al signo su relación, es quitarle su identidad. Quitarle al hombre ser “anticipo de Dios”, es cercenarle su naturaleza. Ese anticipo de Dios se hace operativo cuando el hombre está abierto a los otros.

Los cristianos de la Iglesia primitiva entendieron perfectamente, que la experiencia personal de Dios tenía que traducirse en comunidad, la Palabra llevaba a la **κοινωνία = comunidad**<sup>92</sup>. La relación es apertura y es la relación con el otro en donde se hace tangible la experiencia de Dios. El hombre en sí mismo, tomado individualmente y en el otro, descubre su natural apertura al Infinito.

El hombre al ser “anticipo de Dios”, resulta el lugar propio de la revelación de Dios; por eso no se puede hacer teología sin antropología<sup>93</sup>. El sujeto humano es el único interlocutor de Dios en la creación. Con las cosas hay comunicación, pero no relación personal. La capacidad concreta de **oir** la Revelación dice Rahner, está constituida por dos elementos: por la trascendentalidad espiritual del hombre, es decir, su “subjetividad” y por la “iluminación” superior, es decir, la gracia. Dios es, entonces, en el sujeto humano, más una experiencia que una idea. El hombre tiene una apertura apriórica a Dios, por eso es “espíritu en el mundo”. El hombre abriéndose a los otros, expresa a Dios, un Dios individual no es la expresión de Dios, sólo un Dios comunión evidencia a Dios.

---

<sup>92</sup> El catecumenado, Casiano Floristán, Ed. Verbo Divino, Stella, Navarra, 1991, p. 142.

<sup>93</sup> K. Rahner, Escritos de teología, Tomo IV, p. 28.

#### 4. EL FIN DEL SIGNO: SIGNIFICAR

La crisis por la que pasa la fe cristiana en el mundo actual, es crisis de significación. Un signo que no significa no es leído por nadie, consecuentemente no genera ninguna interacción. Un signo puede producir tres reacciones en el lector: **aceptación**, **indiferencia** o de **identificación** con el mismo, llevando a una relación dialógica; también puede haber una reacción de **rechazo** del signo. La **aceptación** se lleva al campo de la conducta humana, ésta se traduce en un comportamiento. Una segunda reacción, es de **indiferencia**, como no significa no me causa ningún impacto, resulta un lenguaje desconocido; esto puede ocurrir por el cambio de parámetros culturales, que en línea de F. de Saussure, obedece una lingüística diacrónica<sup>94</sup>. El hombre va leyendo la realidad desde un horizonte hermenéutico, sustentado en racionalidades culturales que enfatizan ciertos aspectos de la vida humana. Un signo que otrora tenía una significación puede que hoy no signifique nada. De **identificación** cuando se traduce en actitudes de vida. También puede aparecer una cuarta reacción, el **rechazo** total del signo, por ejemplo, la cruz gamada para el nacionalsocialismo tenía una significación “atractiva” e identificaba a una ideología, hoy tal signo genera un rechazo en un buen número de ambientes socio-políticos. La hoz y el martillo en alguna cultura y época pudieron significar una ideología, hoy en esa misma cultura pueden ser rechazados.

El signo une y relaciona significado y significante. El signo es el resultante de la asociación de un significante con un significado<sup>95</sup>. Significante y significado están intrínsecamente relacionados. Así por ejemplo, para comprender la justicia es más significante una balanza que un buey. El hombre será significación de Dios, en la medida que lo exprese en la vida diaria, más significativamente. Dios que conoce perfectamente al hombre se hizo signo significante en su encarnación. El hombre lee a Dios cuando Dios se hace hombre, le resulta entonces, un lenguaje significante. La significación de Dios en la creación es secundaria, frente a la significación de Dios en el hombre.

La naturaleza del signo es relación, la significación de Dios en el hombre produce una relación personal que incide en la relación con los semejantes. Esa relación personal se traduce en un cambio de conducta, pues solo la persona se compromete; en cambio las cosas, instituciones, códigos, producen un sentimiento de conformidad con la vida, es como un placebo que neutralizan el dolor, sin curar la enfermedad, pero no comprometen. Así, entonces, el significado

---

<sup>94</sup> F. de Saussure, Curso de lingüística general, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, p.231.

<sup>95</sup> Saussure, o.c. p. 130.

separado de su significante, no dice nada. Un cristiano separado de Cristo no muestra a Jesús, Jn 15, 1-7. Una lámpara por sí sola no ilumina si no está unida a una fuente de energía; para que alumbre debe estar físicamente buena, pero si no está conectada a la fuente, no irradia luz. La sal, que es un compuesto químico NaCl, para que sea expresión de sabor tiene que estar en buen estado. Un cristiano para que sea luz y sabor del mundo, tiene que estar unido a Cristo, fuente de luz y de sabor, Mt 5, 14-16 y Jn 15, 1-7. De ahí que significante y significado deben estar intrínsecamente unidos.

En el diálogo de San Agustín con su hijo Adeodato<sup>96</sup>, dice que las palabras no cuentan si no tienen significado. A nivel operativo el ser se hace acción, cuando es existencia. El signo se hace operativo cuando significa. El hombre se hace experiencia de Dios cuando significa a Dios, no en un discurso sino en su vida. Las palabras exigen un auditorio que esté “on line”, es decir, en el mismo lenguaje del expositor. La vida no necesita conocer de antemano unos códigos lingüísticos, sino que es una página abierta de fácil acceso a todo sujeto humano. Sólo el signo significa cuando representa algo, pues lo que no existe no puede representarse. La representación de Dios se hace sensible en el hombre. En línea semiótica, nunca la representación puede reemplazar al representado, pero está en profunda relación con el mismo. Si el signo nos lleva a la cosa significada<sup>97</sup>, el hombre, significación de Dios, es el vehículo natural para “llegar” a Dios. En el animismo el signo “reemplaza” a la cosa significada. Cuando la significación suplanta al significante, pierde su identidad óptica; cuando el hombre suplanta a Dios se vuelve demonio, -espíritu de los muertos-, trasmisor de muerte.

En el enfoque de la antropología cristiana, el hombre es verdaderamente humano cuando es divino, y es divino cuando es verdaderamente humano. De alguna manera tiene sentido que Israel no aceptó ninguna representación física de Dios por el temor que la imagen-signo, suplanten a Dios. Dios no es sino uno sólo. Sólo Dios hace libre al hombre, ya que el hombre cuando depende de algo (animismo) o de alguien (culto al yo personal y colectivo), no es libre, se torna esclavo de las cosas o de las personas. Con razón decía el autor sagrado: “maldito quien se fía del hombre, y hace de la carne su apoyo” Jr 17, 5. Todo endiosamiento aliena al hombre<sup>98</sup>. El finito cuando se arroga la identidad de Infinito, esclaviza y oprime al otro.

---

<sup>96</sup> Del maestro, cap. I, No. 2.

<sup>97</sup> San Agustín, o.c. p. Cap. VIII.

<sup>98</sup> Véase a J. Habermas, que cuestiona el culto a las imágenes de Dios, en Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 196.

El signo tiene sentido, significancia y significación<sup>99</sup>, cuando establece una relación entre el significante y el significado. La significación ofrece un contenido de valor y éste tiene como referencia el bien. El hombre, significación de Dios tiene como referente a Dios, quien al significarse en el hombre le da norte, le da sentido a la vida humana. El signo es un referente de significación, siendo el sujeto humano referente de la manifestación de Dios. El hombre al ser la significación de Dios, su sed de Dios es inagotable. Ningún hombre agota a Dios, pero es su experiencia tangible y espacio temporal. A propósito de la significación de Dios en el hombre, que se hace experiencia sensible, citemos a Benedicto XVI, quien hace remembranza de San Agustín, frente a la insaciabilidad del hombre con respecto a Dios, en la audiencia del miércoles 31 de enero de 2008: “El itinerario intelectual y espiritual de Agustín representa un modelo de la relación armónica que debe existir entre la fe y la razón. Esta armonía significa ante todo que Dios está cerca de todo ser humano, cerca de su corazón y de su razón. Esta presencia misteriosa de Dios puede ser reconocida en el interior del hombre, porque como decía Agustín con una expresión muy conocida: “Nos has hecho Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”<sup>100</sup>.

Si el hombre se aleja de Dios, niega su onticidad trascendente, deja de ser significación de Dios. La lejanía de Dios equivale, por tanto, a la lejanía de sí mismo. “Porque tú –reconoce San Agustín (Confesiones, III, 6, 11)- estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío, **interior intimo meo et superior summo meo**”; hasta el punto de que en otro pasaje recordando el tiempo precedente a su conversión añade: “Tú estabas ciertamente delante de mí, mas yo me había apartado de mí mismo y no me encontraba” (Confesiones, V, 2, 2. Precisamente porque Agustín vivió en primera persona este itinerario espiritual, supo presentarlo en sus obras con tanta cercanía, profundidad y sabiduría, reconociendo en otros dos pasajes de las Confesiones (IV, 6, 9 y 14, 22) que el hombre es un “enigma” (magna quaestio) y un “gran abismo” (grande profundum), enigma y abismo que solo ilumina y colma Cristo<sup>101</sup>. Esto es importante: quien está lejos de Dios está lejos de sí mismo, alienado de sí mismo, y sólo puede encontrarse si se encuentra con Dios. De este modo logra llegar a su verdadero yo, su verdadera identidad.

El ser humano es relacionalidad, relación que se manifiesta significativa de manera que el hombre se expresa a sí mismo, relacionándose. El camino de esa relación es el signo, es así como el hombre se descubre a sí mismo comunicándose a través de signos. La estructura semiótica del hombre se manifiesta cuando para

---

<sup>99</sup> Véase a Alain Rey en, *Théories du signe et du sens*, Editiosn Klincksieck, París, 1979, p. 45.

<sup>100</sup> Obras completas de San Agustín, BAC, Madrid, MCMLI, Tomo II, cap. XXVII, 38.

<sup>101</sup> G.S.No. 22.



salir de sí, emplea los signos. El hombre al comunicarse refleja su natural apertura; apertura que se da en doble vía: al otro y a Dios. Ambas en una relación personal.

El símbolo es la “mediación” necesaria de la autorealización del ente<sup>102</sup>, al ser el hombre significación de Dios, resulta el hombre mediación de Dios; esta mediación es análoga, sin suplantar a Cristo, 1 Tm 1, 5. La mediación se da en clave semiótica. La mediación de Dios se hace evidente en el Logos hecho hombre, manifestando así que el plan de Dios es mediación, resultando el hombre la mayor experiencia de Dios. El hombre es un ser espacio temporal, dentro de su contexto real, es la expresión sensible de Dios. Si la Iglesia es la experiencia del Logos, cada cristiano es la experiencia visible de Dios, 2 Cor 2,14. El cristiano al experimentar la significación de Dios en su vida, constata esa misma experiencia, abriéndose al otro independientemente de su creencia religiosa. Aquí es el ser del hombre lo que cuenta.

El hombre es un ser metasignificativo<sup>103</sup>. El signo no agota al hombre, lo expresa en relación, pero el hombre al mismo tiempo supera al signo que lo expresa. El signo exige una interpretación, ésta tiene unos códigos de comprensión. El código del intérprete del signo humano es el amor, como explanaremos en la última sección de la tesis. El hombre al ser metasignificativo supera al mundo animal. En el animal hay función sensorial, en el hombre hay función representativa. Significar a Dios en el hombre, es apenas una lectura natural de la ipisidad humana. En la creación se descubre la huella de Dios, en el hombre se descubre a Dios. El hombre es metasignificativo en la medida en que esté más abierto al Infinito. La capacidad de mostrar-significar a Dios es directamente proporcional a su apertura. Como afirmaba la Escolástica: “Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”, todo lo que se recibe, se recibe según la forma del recipiente. Cada hombre debe ser entonces amplio espacio para que los otros descubran a Dios.

Los cristianos significan cuando viven la fe, Jn 13,35. No son las doctrinas sino la vida lo que impacta y hace fascinante el mensaje o la misma vida, descalifica el mensaje. El cristiano inserto en Cristo será la evidencia del amor de Dios en el mundo. El indiferentismo religioso se quedará sin argumentos, cuando los cristianos signifiquen a Dios. Las doctrinas tienen que expresarse en la vida. Si no se expresan quedan inocuas en las mentes de los “adoctrinados”. El mensaje de Jesús es vivo. Cristo es una persona histórica viviente y vivificante. Esa es la característica del Evangelio. La crisis de fe, que no es otra cosa que pérdida de

---

<sup>102</sup> K. Rahner, Escritos de teología IV, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002, p. 275.

<sup>103</sup> Charles Sanders Peirce, La ciencia de la semiótica, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 13.

significación, será superada en la medida que el mensaje de Jesús se traduzca en la vida.

Según S. Babolin, el signo lleva consigo tres elementos: el significante, el significado y el intérprete. El intérprete declara la dimensión social del signo. ¿Quién es el intérprete? Es el otro, de cualquier cultura. El amor, carta de presentación de los cristianos, es interpretado por todas las culturas. Por eso el mundo es de quien lo ama. Además el amor, es el sello con el que lo ha certificado su Maestro. El signo se interpreta más en la dimensión sensible que en la dimensión racional del hombre. Al hombre le impacta el actuar del hombre, más que el pensar del hombre. Esa es una racionalidad emergente de la cultura postmoderna que debe aprovecharse para presentar el mensaje evangélico. Definitivamente sólo Dios se significa en el hombre cuando éste es vehículo de amor. La interpretación de Dios en el hombre tiene un solo código: el amor.

La fe cristiana encarnada en el sujeto cristiano puede producir en el contexto histórico actual, tres reacciones como se ha dicho en otro párrafo: acogida, indiferencia o rechazo. Habría que preguntarnos: ¿Por qué la Buena Nueva despertó tanto interés en la cultura grecolatina cuando irrumpió en el coloso Imperio? Si ayer significó, ¿por qué hoy ha perdido significación? Un teólogo no se puede quedar indiferente frente a esta realidad. Sólo el signo que signifique genera respuesta. No es que el mensaje cristiano no se exprese a través de signos, es que algunos de sus signos han desdibujado el Evangelio y otros que ayer pudieron ser signos, pueden resultar hoy antisignos. Con frecuencia se ha desteñido el mensaje cristiano, traduciéndolo en conceptos desencarnados de la realidad. El mensaje tan sencillo de la Palabra, lo hemos tornado abstracto, olvidando que su original es midráshico y anamnético<sup>104</sup>. Se puede estar haciendo una exégesis en la academia a espaldas de la realidad eclesial<sup>105</sup>.

La pérdida de impacto del mensaje cristiano hoy, es pérdida de significación. No es crisis de Iglesia, es crisis de credibilidad en la Iglesia. ¿Es que la Iglesia no está siendo signo de Cristo en algunos contextos culturales? Las diferentes variables de la crisis tienen mucho que ver con las influencias de las racionalidades emergentes en los campos de la filosofía, literatura, los medios, la lingüística, la semiótica, etc. En esta secuencia, la cultura de hoy es la cultura del signo, si la Iglesia no significa a Cristo, entonces pierde credibilidad el mensaje cristiano, pues

---

<sup>104</sup> “¿El suelo natural de la teología es Atenas o Jerusalén?” Padre Alberto Parra, citado por Hernando Barrios Tao en *Theologica Xaveriana*, Vol. 57 No. 163 (371-398) julio-septiembre 2007. Bogotá, Colombia.

<sup>105</sup> Puede verse un excelente artículo del padre dominico, F. Dreyfus en la *Reveu Biblique*, 1977, titulado, *Éxégese en Sorbone, éxége en Église*.

no aparece significado, ya que en el signo antropológico descubro la persona humana y a la persona divina en una simbiosis con referente unitario. La fe cristiana se significa en el hombre, partiendo de él mismo, en una relación con una persona histórica, Jesucristo, quien siendo hombre, se manifiesta en lo más trascendental del hombre, el amor.

La fe cristiana, respondiendo al ser del hombre, se trasmite en lenguaje semiótico; es decir tiene que visualizarse en el actuar humano. Los primeros cristianos significaron una profesión de fe a través del símbolo del pez, en la descripción de un acrónimo, ICTUS<sup>106</sup>. Tal icono se tatuaba en el brazo, se inscribía en las tumbas y se hacían pirograbados en las puertas y ventanas de las casas de los cristianos.

**Ι ησοθς = Jesús**

**Χ ριστος = Cristo**

**Τ εοθ = Dios**

**Φ ιος = Hijo**

**Ζ οτερ = Salvador**

**PROFESIÓN DE FE: JESUCRISTO, HIJO DE DIOS Y SALVADOR.** En este acrónimo, expresado semióticamente se sintetizaba la fe cristiana.

Los signos, otrora significantes, pueden resultar obsoletos, es decir, no significan. Siguen siendo signos, pero no significan. Un signo que no se usa, carece de significado<sup>107</sup>. Un jeroglífico, tan comprensible para la cultura egipcia del II y I milenio a. de. C.; hoy no le significa al hombre de la posmodernidad. El mensaje cristiano, tan significativo, por naturaleza, puede emplear signos que han perdido significado. Si nos empeñamos en mantenerlos, se corre el riesgo de resultar insignificantes. Hay simbologías que ya no le dicen nada al hombre moderno. De ahí que se debe acudir al Evangelio para tener la humildad de “leer” los “signos de los tiempos” (Mt 16, 3) y llegar al hombre de hoy, sin modificar el mensaje de Jesús. La Iglesia en su recorrido histórico, ha tenido que pasar por diferentes geografías y culturas. Las culturas han influido en la “forma” de impartir el mensaje. Ha habido una influencia mutua. A veces, sin quererlo, se pudo haber desteñido el mensaje, hasta tal punto, que puede haber perdido significación. Se trata de buscar con humildad y con gran apertura a la verdad, la manera de llegar al hombre de hoy, en su propio “**Sitz im Leben**” (asiento en la vida) de su existencia concreta para hablarle desde su propia realidad.

---

<sup>106</sup> Tomado del apócrifo, Los oráculos sibílicos cristianos, Libro VIII, J. Quasten, patrología, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, p. 170.

<sup>107</sup> Ludwig Wittgenstein, Tractatus lógico-philosophicus, Ed. Tecnos, Madrid, 2a. Edición, 2003; No. 3028.

## 5. EL SIGNO COMO EXPRESIÓN DE LO SAGRADO

Uno de los autores que más ha profundizado el tema de lo sagrado es Rudolf Otto<sup>108</sup>. Intenta una conciliación entre la ciencia y la religión. El mencionado autor leyendo a Friedrich Schleiermacher encuentra en ella la intuición del universo como centro de la experiencia religiosa; la captación de lo eterno en lo finito; la idea de Dios como expresión del sentimiento de dependencia y por tanto, relación viva entre Dios y el hombre. Según Otto, el hombre es religioso por naturaleza. La categoría de lo sagrado es un a priori. El alma religiosa capta lo eterno, lo infinito.

En todas las culturas, es a través del culto en donde el hombre expresa su sentido de trascendencia. Las experiencias religiosas traspasan la racionalidad, dando la apariencia de irracionalidad. Según Otto, el hombre religioso descubre un elemento de una cualidad especial que sustrae totalmente a la razón y se presenta como inefable. El término que designa esta experiencia en lengua semita es **qadôsh**, en griego, **ἅγιος** y en latín **sacer = sagrado, santo**. Otto llama a este elemento, expresión de lo santo, **das nūminöse = lo divino**. ¿Cómo llega el hombre a descubrir este elemento? La única vía es la simbólica. El hombre va separando lo sagrado de lo profano. Lo profano aparece como la cotidianidad y lo sagrado como los momentos especiales de la vida. Esos momentos especiales son como un salir de sí, para encontrarse con alguien. Mediante la lectura de los signos de lo sagrado, el hombre religioso percibe y descubre lo numinoso (lleno de luz), que se manifiesta en hechos, personas y acontecimientos. Lo misterioso o secreto despierta curiosidad. Como decía Otto: “Lo fascinante y tremendo”.

Como se ha mencionado en los anteriores párrafos, el teólogo luterano alemán Rudolf Otto, especialmente a través de sus dos obras, a saber, *Lo santo* y *Ensayos sobre lo luminoso*<sup>109</sup>, profundiza la experiencia de lo santo como lo “tremendo y fascinante” al mismo tiempo que explica de alguna manera la experiencia mística. Otto resalta el sentimiento sobre la razón, sin negar ésta, para mostrar la presencia de Dios en cada persona. La idea griega de Dios, sobre todo en los estoicos, estaba construida conforme al ideal del “sabio” que supera y vence sus afectos y pasiones y se hace **aphates**. A ese Dios apático, se intentó equiparar el “Dios vivo” de las Escrituras<sup>110</sup>. Los elementos racionales e

---

<sup>108</sup> Véase a Rudolf Otto en, *Lo Santo*, Ed. Alianza, Madrid, 1980. Citado por el libro de varios autores, *Tratado de antropología de lo sagrado*, Tomo I Ed. Trotta, Madrid, 1995, pp. 27-30. Véase también al antropólogo rumano Mircea Eliade en, *El hombre y lo sagrado*, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1967.

<sup>109</sup> *Lo Santo*, Ed. Trotta, Madrid, 1965, 2ª. Edición y *Ensayos sobre lo luminoso*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

<sup>110</sup> *Lo Santo*, p. 136.

irracionales que componen juntos la compleja categoría de lo santo, son elementos a priori que están en la naturaleza humana. Aquí irracional no significa opuesto a la razón, sino superación de la razón y en esta categoría se ubica “lo santo”. Lo santo se expresa a través de los signos y es suprasensible a la vez<sup>111</sup>. Lo santo, entonces es, lo numinoso (nimbado de luz), lo fascinante, es decir que es atrayente. Como que lo absolutamente otro y lo extremadamente cercano a la vez, generan una experiencia mística, es decir una experiencia idílica, que parte de lo sensible y lo trasciende a la vez. En este contexto se pregunta Otto, ¿es el Cristianismo actual la misma religión de Jesús?<sup>112</sup> Pareciera entonces, que Jürgen Habermas tuviese la misma lectura<sup>113</sup>. Estos cuestionamientos, son un poderoso acicate para responder a los desafíos de la cultura vigente, que resalta lo sensible sobre lo racional. La cultura semita y por ende la bíblica, van por este camino, como se irá demostrando.

Es significativo que los pueblos paganos circunvecinos a Israel y en general en todas las culturas, sacralizan los lugares, las instituciones, las investiduras, las montañas, los ríos. Israel, a diferencia de ellos, sacraliza al hombre, ya que es “imagen y semejanza de Dios”. Las palabras hebreas **qadôsh** y **gôdesh = santidad**, no se derivan probablemente de **hadash = ser nuevo, puro**, sino de **qâdad = cortar en sentido cultual**, separado de lo impuro y destinado al servicio de Dios, quien es el absolutamente santo<sup>114</sup>. Lo santo en sentido cultual es una cualidad de la criatura en cuanto ésta ha sido sustraída del uso profano y ordenada a Dios. La santidad es exclusiva de Dios, siendo participada a sus criaturas, los ángeles y los hombres. La santidad de Dios se traduce en la conducta humana. Los profetas hacia los siglos IX-V critican vehementemente un culto que no sea la manifestación de una conducta moral intachable. Toda injusticia es reprobada por los profetas. Yahvé abomina el culto que está respaldado por la injusticia: Is 1, 10-17; Am 5, 21; Jr 14, 12; Mi 3, 4; Is 59, 2-3; Ex 22, 21-22. Con frecuencia se presenta choque entre los sacerdotes (dedicados al culto) y los profetas (dedicados a la Palabra), pues aquéllos no eran coherentes con los sacrificios que inmolaban. La santidad, más que cultual, es la manifestación del amor al hermano. Nada más “ofensivo” para Yahvé que maltratar al indefenso. El hombre no es santo por sí, sino porque está unido al SANTO, Lv 11, 44; 19, 2; 20, 26.

La sacralización de objetos, lugares, monumentos, personas determinadas, dignidades, no es otra cosa que la suplantación de Dios. Aquí estos signos han

---

<sup>111</sup> O. c. pp. 192-193.

<sup>112</sup> Lo Santo, p. 213.

<sup>113</sup> Habermas, Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

<sup>114</sup> Véase, Diccionario de la Biblia, Herbert Haag y otros, Ed. Herder, Barcelona, 1987.

reemplazado a la realidad significada, como dice San Pablo en la carta a los Romanos (Rm 1, 20-23) la representación de Dios, significada en la creación, suplantó a Dios, ahí está el problema. No es que la creación no sea signo de Dios, sino que cuando se sacraliza, entonces, suplanta a Dios. Es el medio (signo) que se vuelve fin. El hombre es el mayor signo de Dios, pero no es Dios. Hay que buscar a Dios en el hombre, pero el hombre no es Dios. En el plan de Dios, Dios se hizo hombre, pero sin perder la identidad de Dios<sup>115</sup>.

La Biblia empezó por una significación común a partir de un ethos familiar. Después el hombre celebró esa significación común. El culto es celebrativo. El culto es una representación vivencial que expresa trascendencia. Expresión que se hace vida en ambiente comunitario. Es la representación del servicio del ser humano a la divinidad, como gratitud por el don de la tierra, Dt 26, 3. Para Israel, la alianza exige darle primacía al ser humano, luego vendrá el culto. El culto son signos y palabras que se viven en comunidad y expresan la celebración de la vida. Un culto individual no existe en Israel. Lo ético pasa a ser el contenido del culto, pues la revelación se hace explícita en la conducta humana. De ahí que los profetas critican un culto que no sea expresión de una conducta moral. A Dios no se le puede representar en el culto, pues la representación está dada en el hombre. Un culto que no respete al hombre, no es aceptado por Dios, Is 1, 15-17; Am 5, 21. De ahí que maltratar al hombre es ultrajar a Dios. “La sangre de tu hermano, clama a mí desde la tierra” Gn 4, 10

Es preocupante el análisis que hace el dominico francés, F. Dreyfus quien ya en un artículo publicado en la revista *Reveu Biblique*<sup>116</sup> decía: “Je peux également considerer la Bible comme un ensemble de signes qui guident ma route vers le Royaume. Si ces signes étaient parfaitement clairs, l’Église n’aurait pas besoin d’exégètes ». « Yo puedo igualmente considerar la Biblia como un conjunto de signos que guían mi camino hacia el Reino. Si estos signos fuesen perfectamente claros, la Iglesia no tendría necesidad de exégetas<sup>117</sup>. De modo que cuando los signos pierden su significación no transmiten mensaje y consecuentemente no generan interacción. En ciertos ambientes los signos cristianos y los cristianos mismos no son signos de Dios<sup>118</sup>. Los signos se vuelven inocuos. Con mucha

---

<sup>115</sup> Véase la definición y el espíritu del dogma cristológico niceno-constantinopolitano-calcedonense.

<sup>116</sup> Dreyfus, *Reveu Biblique*, *Éxégese en Sorbonne, éxégese en Église*, agosto de 1975.

<sup>117</sup> Traducción del autor.

<sup>118</sup> Justamente el papa Benedicto XVI en la encíclica *Deus Caritas est*, No. 24 hace una referencia histórica, cuando Juliano el Apóstata siendo niño vio que los esbirros de Constancio, emperador cristiano, habían asesinado a su padre, hermano y parientes. Consideró Juliano que si eso lo hacía un cristiano, no valía la pena ser cristiano. Los signos visibles impactan positiva o negativamente. En todos los tiempos ha habido quejas de la falta de testimonio de los cristianos. Gracias a Dios, nunca han faltado en la Iglesia los buenos ejemplos. Un Dante Alighiere, en la *Divina Comedia* nos

razón decían los Padres del Vaticano II que los cristianos teníamos, en parte la culpa, del ateísmo moderno<sup>119</sup>.

### Capítulo III

#### LA CULTURA POSTMODERNA EN CLAVE SEMIÓTICA

Una de las características de la cultura postmoderna es la revaloración del signo en términos de imagen. El hombre desde sus albores, ha sido sensible a la imagen, consecuencia de su estructura semiótica. Una de las connotaciones de la postmodernidad, es el énfasis que esta cultura le da al signo, a la imagen. Hemos pasado de la modernidad a la postmodernidad; hoy incluso se habla de trasmodernidad, para indicar el fenómeno de la globalización, con las consecuencias que esto conlleva. De la modernidad, marcada por el racionalismo, el culto a la “Razón Ilustrada” de los siglos XVIII-XX, se pasó a la llamada postmodernidad, caracterizada por aspectos históricos-sociales, tales como: desencanto ante la Razón Ilustrada, más importancia a la forma que al contenido, desaparece la ideología como forma de elección de líderes, siendo reemplazada por la imagen. Aparece una cierta desconfianza en la razón y la ciencia, el subjetivismo impregna la mirada en la realidad. Según el filósofo y sociólogo alemán Max Weber, la racionalidad llevó al hombre de la postguerra al “desencanto del mundo”. La modernidad ha endiosado a la razón y la postmodernidad es el “desencanto de esa razón”<sup>120</sup>.

Este capítulo se enmarca muy bien dentro de la antropología semiótica, toda vez que la racionalidad de la postmodernidad es más sensible al signo que a la razón. La postmodernidad está marcada por la cultura de la imagen. La “Razón Ilustrada” no ha satisfecho las inquietudes humanas y no ha dado respuesta al sentido de la vida. La diosa Razón entronizada en el pináculo del conocimiento, no responde al hombre situado en la miseria, la soledad, la incompreensión. Podemos decir que la modernidad no dio la talla a los anhelos del hombre. Leer la cultura postmoderna desde el horizonte hermenéutico de la teología y desde la epistemología del signo,

---

muestra la falta de testimonio de los ministros especialmente, de su época. Igualmente el poeta italiano Giovanni Boccaccio, en la obra El Decamerón, se queja de la falta de testimonio de algunos ministros eclesiásticos de la época. Son relatos alegóricos que describen la vida licenciosa de la época. Así podríamos enumerar muchos testimonios. Afortunadamente nunca han faltado en la Iglesia muchos santos.

<sup>119</sup> G.S. No. 19.

<sup>120</sup> Autores varios, Itinerarios de la modernidad. Véase a Ricardo Forster, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2004, p. 147. Véanse, igualmente a los posmodernistas: J. F. Lyotard en, La posmodernidad, Gedisa, Barcelona, 1996; lo mismo que a J. Habermas en, El discurso filosófico de la modernidad, Karts Editores, Buenos Aires, 2008.

resulta un camino expedito en la búsqueda de respuesta a la crisis del mensaje cristiano hoy. Las consecuencias políticas, económicas y sociales de la postmodernidad, generan una mentalidad “light”-ligera, superficial- en donde se acaban la solidez de los principios, dando lugar a un relativismo total en materia moral y por ende política. Genera un hombre vacío y superficial, fácilmente manipulable. Asistimos a un “cambio de época”<sup>121</sup> El hombre de esta época es un hombre que desconcierta y da giros copernicanos en su conducta, consecuencia del relativismo moral reinante.

## 1. DE LA MODERNIDAD A LA POSTMODERNIDAD

La modernidad estaba marcada por el pensar = cogito ergo sum (Descartes, Discurso al método), pienso luego existo<sup>122</sup>; se pasa al: siento, luego existo. La Razón Ilustrada que pretendió ser la panacea de todas las inquietudes humanas, ha llevado al hombre a un relativismo total y a un escepticismo sin límites, propios de la postmodernidad. El hombre ha caído en una enorme inseguridad, acogiéndose al “orientador” de turno que haga más ruido y tenga mayor publicidad. Pareciera que el círculo de la razón ha caído en un galimatías. Cuando no se toma al hombre integralmente, se llega a locuras desastrosas. El paganismo que aparentemente superó el mensaje cristiano y que la Razón Ilustrada borró, casi por decreto, cayendo en un positivismo y neopositivismo<sup>123</sup>, reaparece con una fuerza insoslayable con el nombre genérico de Nueva Era<sup>124</sup>, movimiento sincretista que agrupa muchas tendencias. Habermas nos trae un comentario de dos pensadores ilustres de la escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodoro Adorno quienes hacen observaciones a Max Weber, quien afirma que en el mundo moderno tras el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo ve levantarse de sus sepulcros a los viejos dioses que adoptando la forma de poderes impersonales, vuelven a entablar entre ellos la interminable lucha de los poderes primigenios<sup>125</sup>. De modo que el hombre al pretender liberarse de poderes externos, ha caído en una mayor alienación. La trascendencia humana o la llena la fe o vendrán ideologías y movimientos pseudoreligiosos a llenarla.

---

<sup>121</sup> DA No. 44.

<sup>122</sup> Véase, Discurso del método, de René Descartes, Trad., Cronología, Bibliografía y notas de Jorge Aurelio Díaz A. Ed. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá 1992.

<sup>123</sup> El padre del positivismo es el francés Auguste Comte y el padre del neopositivismo lógico es el austriaco Ludwig Wittgenstein.

<sup>124</sup> Véase a J. Ratzinger en su libro, Ser cristiano en el era neopagana, Ed. Encuentro, Madrid, 2006, p. 138.

<sup>125</sup> J. Habermas, El discurso filosófico de la modernidad, Katz editores, Buenos Aires, 2008, p. 127



La posmodernidad no se entiende sino a partir de la modernidad. O bien como desarrollo o prolongación, como culminación, o como antítesis, en el sentido que la posmodernidad contradice o niega postulados de la modernidad<sup>126</sup>. Siguiendo la obra de Jaime Vélez Correa, cuyo dato bibliográfico aparece al pie de página, veamos algunas de las características de la posmodernidad.

Si el hombre moderno, de alguna manera absolutizó la razón como instrumento de conocimiento, el posmoderno sostiene que “el conocimiento también nos llega por el sentido común y por el inconsciente, por la intuición, la imaginación, la afectividad, la imagen, el signo y el mito, e incluso por ciertas experiencias místicas y por ciertas dotes parasicológicas”<sup>127</sup>. La naturaleza del signo lingüístico y paralingüístico responden a esta cultura. El conocimiento de Dios se irá viendo por el camino de la mostración, de la experiencia. El hombre es la mayor significación de Dios. La antropología del signo visualizará esta experiencia. Una sana lectura del posmodernismo impulsará la mostración de Dios en el hombre. Por otra parte, el lenguaje bíblico va más por la línea de la imagen que de los conceptos, como se verá más adelante, en la segunda sección de la investigación.

Si el hombre de ciencia moderno pretendía la objetividad mediante el método analítico y experimental, el hombre posmoderno aprecia métodos más holísticos, capaces de aproximarse a la realidad concebida como una totalidad, que reclama ser conocida desde dentro y mediante datos de preferencia cualitativos. Métodos que no se conforman con la explicación de los fenómenos, sino que apuntan a la comprensión de los mismos. Comprensión que se lee en clave de experiencia más que de raciocinio.

Si el hombre moderno ha visto la naturaleza como medio de subsistencia, de explotación y de enriquecimiento, el posmoderno va descubriendo cada vez más el valor del equilibrio ecológico, como espacio vital e interrelacional, para desarrollarse como persona. El hombre como “ser en el mundo”, se descubre espacio-temporal y consecuentemente protege su medio vital, como experiencia que trasciende su propio “estar ahí”.

Si el hombre moderno sólo aceptaba dos vías de organización social, el capitalismo y el colectivismo; el posmoderno “proclama como antídoto un personalismo y comunitarismo, que serían la contrarréplica a ambas utopías

---

<sup>126</sup> Afirma Jaime Vélez Correa en *Evangelizar la posmodernidad desde América Latina*: “Algunos entienden la posmodernidad como época marcada por la crisis de la modernidad, y el posmodernismo como actitud, sea “inconsciente” de quienes viven acríticamente o a la moda; sea “consciente” de quienes critican la modernidad” Publicaciones CELAM, Bogotá, 2000, p. 29.

<sup>127</sup> Vélez Correa, o. c. p. 31.

modernas. Algunos, sin embargo, podrían mirar estos últimos no producidos por la posmodernidad sino paralelos a ella”<sup>128</sup>. En la cultura de la modernidad, el hombre ha resultado huésped en su propia casa; la ciudad ha resultado agresiva dificultando la convivencia humana; el hombre posmoderno quiere sentirse persona, ser reconocido y valorado. En este ambiente entra más fácilmente el mensaje cristiano. La cultura posmoderna es una fortaleza para anunciar la Buena Nueva de Jesucristo.

Si el hombre moderno proponía una organización social, cultural y religiosa basada en una rigurosa racionalidad; la posmodernidad se manifiesta ecléctica y pragmática en materia religiosa<sup>129</sup>. El relativismo moral campea en todos los escenarios de la cultura posmoderna. El patrón cultural es el relativismo religioso y político. Aparece la cultura del hombre “light” en donde todo cambia y no hay ningún principio absoluto. La muerte de Dios de los “maestros de la sospecha” parece como un dato histórico, pues el despertar religioso anunciado como comento en el siguiente párrafo, es ya evidente y con visos de fanatismo en algunos lugares del planeta.

En la obra, *Megatendencias 2000*, de dos escritores norteamericanos<sup>130</sup>, aparece “el despertar religioso” del tercer milenio, como una de las diez megatendencias que caracterizarán al tercer milenio. No cabe duda que está resultando una realidad. Es contradictoria la cultura de hoy, en términos religiosos, pues, si por una parte aparece el agnosticismo; las religiones de corte riguroso y fundamentalista como el Islam han crecido de forma alarmante. En Europa y América, los movimientos religiosos de enfoque fundamentalista, abundan a granel. Pareciera, entonces que el “desencanto de la Razón Ilustrada” puede desembocar en una religiosidad de tipo fundamentalista e integrista, que se ha venido introduciendo en los ámbitos de la Iglesia Católica. Ordinariamente una polarización lleva a otra, causando con frecuencia, consecuencias nefastas. Definitivamente la diosa Razón no satisface al hombre, ni el positivismo de Auguste Comte, ni el neopositivismo de L. Wittgenstein, llenan las expectativas humanas. Jean François Lyotard habla de un tiempo postmoderno: plural, polisémico, parcial en valores, hablas y sentidos<sup>131</sup>. Nada es estable en la cultura postmoderna; lo que hoy es un valor, mañana no puede serlo. Resulta paradójica la situación, pues el hombre se siente inseguro y busca seguridad en el primer movimiento religioso que lo “toque”, generando una dependencia del predicador

---

<sup>128</sup> Vélez Correa, o.p. p. 32.

<sup>129</sup> Vélez Correa, o. c. p. 36.

<sup>130</sup> John Naisbitt y Patricia Aburdene, *Megatendencias 2000*, Ed. Norma, Bogotá, 1990.

<sup>131</sup> J. F. Lyotard, “Reescribir la modernidad”: revista de Occidente 66, 1986, 32. Citado por José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2000, p. 16.

de turno, hasta llegar a la adicción del mensaje y de quien lo “orienta”. Aparece una espiritualidad narcótica que neutraliza sus anhelos espirituales, causándole una especie de sueño espiritual.

En el Occidente de “cultura cristiana” encontramos una contradicción: por una parte se rechaza toda manifestación externa de la Iglesia, cualquier símbolo que exprese alguna creencia “cristiana”<sup>132</sup>; se esgrime a voz en cuello la libertad de conciencia y la defensa del derecho a la propia autorrealización; pero al mismo tiempo se es absolutamente condescendiente y respetuoso con toda otra forma de expresiones religiosas, con tal de que no sean las de la Iglesia Católica. Aquí se pueden hacer todas las burlas a los símbolos religiosos de la Iglesia, pero eso sí, se respetan a los que vengan de fuera. ¡Qué paradoja!

La postmodernidad, más que una época, es un talante. Supone una desconfianza en la razón con la que estaba comprometida la modernidad. Dice Lyotard: “La modernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, lleva mucho tiempo activa en la modernidad misma”<sup>133</sup>. Como este cambio de época sacude los cimientos de las instituciones, de alguna manera toca a la fe cristiana. El planeta se ha vuelto “una aldea global”<sup>134</sup>.

A la religión le han salido competidores en la función social. Parece que cada vez más se ve a la Iglesia como una ONG, más que como a una comunidad profética que anuncia salvación y denuncia toda forma de pecado. Como dicen los sociólogos de la religión, las ideologías totalitarias pueden hacer las veces de religión, borrando de tajo toda relación trascendente. La religión en esta economía global es una oferta más; el mercado persa de ofertas religiosas fortalece el departamento de mercadeo; poco importa el contenido, lo importante es su presentación. La postmodernidad quiere los resultados a corto plazo. Las estrategias religiosas que toquen el sentimiento, obtienen utilidades inmediatas. A su vez esas ofertas son, en lenguaje bíblico, “nubes mañaneras”, que así como aparecen, se esfuman fácilmente. El hombre en este contexto termina por ser volátil, lo relativiza todo y vive el presente, sin conexión con ningún pasado. Nos

---

<sup>132</sup> En Europa con ocasión del sexagésimo aniversario del desembarco de los aliados en Normandía, en los actos celebrativos, ni siquiera apareció el nombre de Dios. En la propuesta de la constitución de la Unión Europea, se ha querido evitar mencionar el nombre de Dios. ¿Dónde está la Europa cristiana? ¿Qué evangelización se ha hecho en Europa? En Francia se ha prohibido en las oficinas públicas cualquier símbolo religioso.

<sup>133</sup> Citado por Mardones, o.c. p. 17.

<sup>134</sup> Alvin Toffler, La Tercera ola, Plante & Janés, S. A. Bogotá, 1980.

encontramos con el pluralismo de la razón, perdiendo al mismo tiempo credibilidad en la misma.

Podemos calificar la sociedad postmoderna como la sociedad de la racionalidad funcional. Aparece, entonces la ley del rendimiento y la eficacia, con diferentes “esferas de valor”, lo que significa que el relativismo moral es su carta de presentación. A esta cultura se debe presentar el mensaje cristiano en clave de significación para que la Buena Noticia responda a los “anhelos y esperanzas” del hombre necesitado de salvación. La sensibilidad de esta cultura a la imagen, al signo y éste que signifique, permiten una presentación vivencial del Evangelio. El predominio del sentir sobre el pensar, responde al estilo del mensaje bíblico, en donde las doctrinas son consecuencia de la vida y no al revés. Primero se vive el Evangelio y luego se escribe. De hecho, primero hubo tradiciones orales y luego sí la Escritura.

Algunos aspectos de la postmodernidad permiten visualizar la respuesta a la crisis de credibilidad del mensaje cristiano en la cultura actual. La teología analiza la realidad y desde la misma busca las exigencias del hombre, condicionado por los sistemas culturales vigentes<sup>135</sup>.

#### ❖ La posmodernidad y el estilo de vida

La cultura vigente va formando patrones de conducta. Hay costumbres que se hacen ley. Por ejemplo, dentro de la cultura azteca se creía que el enojo del sol se aplacaba con sacrificios humanos. Ellos veían como algo normal e incluso muy bueno moralmente, extraerle el corazón a las víctimas para ofrendarlas al dios Sol. De esta manera calmar su ira y también veían la necesidad de estar guerreando contra sus vecinos, con el fin de traer prisioneros y así evitar sacrificar tantas víctimas de su propia etnia. Tal conducta era considerada normal. El profetismo aparece en Israel justamente cuando el pueblo se había acostumbrado a “cubrir” el pecado con el culto. Se necesitaron los profetas para que enrostraran los pecados a su pueblo, especialmente a sus dirigentes: Véanse los casos del profeta Elías ante el rey Ajab , 1 Re 21, 17ss y del profeta Natán, frente a David, 2 Sam 12, 1-14. La cultura, entonces, resulta un lugar teológico para ser evangelizada.

---

<sup>135</sup> Véase a José María Mardones, Postmodernidad y cristianismo, Sal Terrae, Santander, 1988, pp.33-77 y también, Itinerarios de la modernidad, autores varios, entre ellos, Nicolás Casullo y Ricardo Forster, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2004.

La postmodernidad tiene sus propias racionalidades que influyen en el hombre, orientando su modo de construir la historia. Según la definición de J. Habermas, “la racionalidad es la forma en que el sujeto hace uso de su propio conocimiento”<sup>136</sup>. El cambio de época y el enfoque postmoderno, marcan un estilo de vida; estilo de vida impregnado por el poder de la imagen. Justo en este énfasis de la cultura, se presenta el mensaje cristiano en términos de significación significativa. Veamos algunas de las manifestaciones de ese estilo de vida:

- **Ética del bienestar:** Es bueno lo que me hace sentir bien, sin ningún análisis crítico de lo leído, visto u oído. Se busca la informalidad para que se acepten los caprichos de cada quien. Se exige respeto a la vida privada, para tener “derecho” a llevar la propia. Se rechaza la ética de los imperativos de la razón (modernidad), por la ética de los bienes<sup>137</sup>. En términos religiosos, se va al grupo que me haga sentir bien, sin ningún sentido crítico.
- **Vivir el presente:** Se cae en un relativismo total. Lo que ayer era valor, hoy no lo es. Se pasa de la ortodoxia a la ortopraxis mal enfocada. Una cultura en la que no hay principios ni criterios fijos, en donde nadie es patrón de nadie.
- **Rebasamiento de la técnica:** La técnica es una hija del pensamiento metafísico; esa técnica no satisfizo los anhelos del hombre. Aparece, entonces, una mezcla de romanticismo libertino con toques místicos orientales. Los media determinan las decisiones de compra<sup>138</sup>, la realidad se nos da en imágenes. Nos encontramos con una sociedad manejada por códigos estéticos, donde se pierde el sentido crítico. Se ha creado una sociedad sin patrones de conducta; una sociedad que carece de valores absolutos, como dice Lyotard, una sociedad de “contrato temporal”<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> Citado por el Padre Alberto Parra en la revista Theologica Xaveriana, Vol. 57, No. 163 (365-370) julio-septiembre de 2007, Bogotá.

<sup>137</sup> G. Vattimo, El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 35, 39, 54, 148.

<sup>138</sup> Vattimo, o.c. p. 52.

<sup>139</sup> Mardones, Postmodernidad y cristianismo, o.c. p. 69.

## ❖ La cultura postmoderna y la religión

La religión hace parte de la cultura y se implican mutuamente. La racionalidad de la postmodernidad ha sido constatada en Occidente (Lyotard y Vattimo); sin embargo, dado que el planeta se ha tornado una “aldea global”, el fenómeno cultural ha llegado a todos los rincones del orbe. Veamos algunas de las características de la relación cultura postmoderna y religión, al mismo tiempo que sus mutuas implicaciones. El fenómeno es más notorio en el Occidente que en el Oriente:

- a. Se ha pasado de la negación de Dios a la prescindencia de Dios. Los maestros de la sospecha, a saber, Nietzsche, Freud y Marx, con su iracundo ateísmo ya no inciden ostensiblemente en la cultura postmoderna. El ateo negaba a Dios para afirmar un proyecto de hombre. Hoy se vive un sincretismo religioso en donde nadie tiene la razón y a su vez, todos tienen la razón. No se consideran valores absolutos.
- b. El despertar religioso en línea sensible: es paradójico que a la par del agnosticismo, sobre todo en ciertos ambientes académicos y ciudadanos, aflore un “despertar religioso”, como lo había ya anunciado John Naisbitt en su “mejor vendido” libro en 1988, *Megatendencias 2000*<sup>140</sup>. Se combaten las religiones tradicionales y se quiere llevar una espiritualidad sin religión e incluso sin Dios. Aparecen las escuelas de terapias de corte religioso, que bajo atractivos títulos atraen a muchos, como consecuencia de las graves enfermedades síquicas que padece la humanidad. Las ONGs que ofrecen servicios sociales han sustituido a la Iglesia como institución. La religión en algunos círculos sociales se ha vuelto un lucrativo negocio. El hombre postmoderno padece un gran vacío espiritual que quiere ser llenado con la oferta religiosa que aparezca más atractiva, no importando las doctrinas, sino la experiencia de “sentirse bien”, perdiendo todo sentido crítico. Quiere un mensaje que le toque el sentir, antes que el pensar. No busca argumentos, busca “mostraciones”. A esa cultura estamos llamados a evangelizar.

Veamos una muestra de ese “despertar religioso”. El ser humano resulta contradictorio, pues por una parte no quiere estar atado a ninguna religión, entonces aparecen grupos esquizofrénicos que ofrecen terapias con resultados

---

<sup>140</sup> O.c. pp. 255-265. La novena megatendencia del tercer milenio es el “despertar religioso”.

rápidos, que de alguna manera, satisfacen la inseguridad interior. Se vuelve un círculo vicioso la relación con esos movimientos y grupos. Como el resultado es inmediato, su efecto se esfuma muy rápido; entonces hay que volver al grupo para obtener los mismos resultados. Ese ir y venir se vuelve una adicción, hasta caer en una situación paranoica con código religioso. El fundamentalismo es uno de los ingredientes que alimentan esa obsesión. Parece entonces que la “Razón Ilustrada” no dio respuesta a los anhelos del hombre.

Estados Unidos, el país más poderoso del planeta, por el momento, es una muestra del fenómeno llamado, “el despertar religioso del tercer milenio”<sup>141</sup>. Los medios de comunicación, especialmente los días domingos, están atiborrados de programas religiosos. En la sociedad de mercado, hay una religión para todos los gustos. La inversión en publicidad que hacen los diferentes grupos y movimientos para ganar adeptos, es colosal; hasta el punto que la industria de la religión en USA, hace parte de las estadísticas del PIB. Como muestra, se pueden analizar los tres últimos presidentes de los Estados Unidos. Estados Unidos, el país del “libre examen”, de la revolución sexual, de la separación de la Iglesia y el Estado, de la legalización del aborto; “produce” a su vez, líderes políticos con bastante portada religiosa. Exaltación del sentir: El desencanto ante la Razón Ilustrada, busca un hombre más sensible que razonable, más narrativo que descriptivo. Aquí en esta realidad es donde juega un papel muy importante la teología del signo.

El deconstructivismo metafísico de Heidegger, el análisis lingüístico wittgenstaniano, conduce a un innegable escepticismo de la razón. Se satisface la falta de confianza en la razón en una emotividad o vitalismo. Ante tanta formalidad en la religión, se buscan espacios informales en donde prima la espontaneidad. El desencantamiento de la razón es una forma de defensa del misterio y de resistencia ante la mentalidad metafísica objetivista. Es más una metafísica del **mitsein** y **mitdasein** (ser con-estar con-ahí) que una metafísica del **sein** (ser) en la línea heideggeriana. La clave de la metafísica de Heidegger es el “ser ahí” (**dasein**); esto significa “ser en el mundo”, es decir que existe<sup>142</sup>. Se constata igualmente que nunca como ahora el hombre es más sensible al amor y en esta experiencia no importa ninguna religión, pues el estar-con ahí es lo que importa, un **estar-con** sin fórmula previa.

---

<sup>141</sup> Véase la obra del periodista Stephen Mansfield, La fe de Barak Obama, Grupo Nelson, Nashville Dallas, México, D.F. 2008, pp. 115-137. En este libro aparece que los Bush han sido de los más religiosos en la Casa Blanca. Igualmente, el presidente Obama hacía fe pública en la Iglesia de Cristo de la Trinidad Unida. Estados Unidos es la muestra de un universo sincretista en materia religiosa. A diferencia de los líderes europeos, los presidentes de Estados Unidos participan en los cultos religiosos.

<sup>142</sup> Martin Heidegger, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, 4ª. Edición en español, pp. 22-23.

## 2. EL LENGUAJE DE LA IMAGEN

Uno de los signos de los tiempos, como expresión cultural de la postmodernidad, es la sensibilidad del hombre por la imagen; el hombre de hoy es más fáctico que cognitivo. La imagen es un lenguaje que toca más a la dimensión sensible del hombre; la imagen impacta o desencanta; la imagen no deja al hombre indiferente. Un producto, un evento, tienen impacto cuando está en relación con la imagen. Como se dice proverbialmente: “La cara del santo hace el milagro”. La intención de voto en una campaña política puede cambiar de la noche a la mañana, por una imagen. El colosal y soberbio imperio latino cayó ante el mensaje evangélico, traducido en el testimonio-imagen de los cristianos. Los cristianos mostraban a Dios en sus vidas: “Ved cómo se aman”, decían. La imagen de los cristianos cuando sufrían el martirio era impactante. Con razón el escritor eclesiástico, Tertuliano, hacia el año 210 decía: “La sangre de los mártires, es semilla de cristianos”<sup>143</sup>. Al hombre de hoy no le importa tanto lo que usted cree, sino lo que usted vive, es la vida que usted muestra, lo que encanta o desencanta.

Quiero mostrar dos hechos históricos, dentro del universo de la imagen, como testimonios de impacto que han causado dos excelentes damas: la Madre Teresa de Calcuta y Sor Emmanuelle. La primera, albanesa-hindú y la segunda, francesa. Sólo las personas comprometen. Las ideas, las instituciones, los códigos, las doctrinas, no comprometen; a veces generan más conflictos que soluciones. Los primeros cristianos dieron la vida por la VIDA; no dieron la vida por una idea. A una persona se le recuerda o admira, no tanto por lo que piensa, sino por lo que significa desde una relación de amor. La Madre Teresa de Calcuta recibió el premio Nobel de paz en 1979, por su entrega a los más necesitados; llenaba estadios, no tanto por sus enseñanzas como por su testimonio de vida. Una imagen expresada en una entrega de amor, es acogida por creyentes y no creyentes. La imagen en código de amor, es un lenguaje universal que “convence” a incrédulos, agnósticos, escépticos e indiferentes.

Teresa de Calcuta evangelizó más por la imagen de su vida que por las doctrinas que hubiera podido expresar. Claro, la imagen debe estar respaldada por un conocimiento, por una doctrina, pues, en afirmación de la Escolástica: “Operatio sequitur esse”. Es un principio lógico, **el hacer** es consecuencia del **ser** y no al revés. La imagen sin el respaldo de la razón, es meramente animal, es instintiva. El lenguaje de la imagen determina el “actuar” de los animales. La prioridad del lenguaje de la imagen no es una negación de la razón. La imagen lleva a la razón para que tome sus propias determinaciones. En términos de conducta humana, es

---

<sup>143</sup> Apologeticum 50, 3



el ejemplo el que impacta y no las palabras<sup>144</sup>. Cristo enseñó el valor del servicio, a través del gesto-imagen del lavatorio de los pies, Jn 13, 4ss y así, a través de una buena cantidad de ejemplos, enseñó a los discípulos un estilo de vida. El ejemplo-imagen de Jesús fue lo que más impactó a los Apóstoles, “la gente se asombraba de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas” Mt 7, 28s. Jesús tenía autoridad moral para enseñar. En Jesús se aplicaba: “Contra los hechos, no hay argumentos que valgan”.

Otra de las mujeres que tanto ha impactado a la sociedad francesa contemporánea –tan agnóstica e indiferente- ha sido la centenaria Sor Emmanuelle, quien murió el 20 de octubre de 2008. Era llamada la “chiffonnière du Cairo” (la trabajadora de los tugurios de El Cairo), llenaba estadios en Francia. A su muerte se paralizó la televisión francesa, todos los espacios para cubrir la noticia y hacer un recuento de su vida. Mientras el 39% de los franceses se declaraba católico, Sor Emmanuelle paralizaba ciudades; es que arrastraba por la imagen-ejemplo. El periódico Paris Match titulaba en tres columnas: “100 ans d’amour, la superstar du coeur”. Bernard Kouchner, ministro de Relaciones Exteriores de Francia dijo de Sor Emmanuelle: “La plus laïque des religieuses” = La más laica de las religiosas. ¿Cómo leo esta frase? Sor Emmanuelle no impactó por ser religiosa, sino por ser laica. ¿Cómo religiosa no daba imagen y como laica, sí? ¿Será que muchos cristianos han sido más religiosos que cristianos? Habría que analizar la crítica que hacían los profetas en Israel a un culto que no era la expresión de la fe. Tal culto le causaba “vómito” a Yahvé, Is 1, 11 y Am 5, 21.

La mencionada religiosa enseñó más con su testimonio que con doctrinas<sup>145</sup>. Su vida, entonces, fue una imagen de Dios, fue una significación de Dios. Siguiendo

---

<sup>144</sup> Con razón dice Monseñor Luis Augusto Castro en su libro, Encuentro personal con Jesucristo vivo, “las personas son el lugar del encuentro con Cristo”. Libros de pastoral, arquidiócesis de Tunja, febrero de 2010. En el mismo acápite, nos presenta el autor las razones que movieron a la filósofa judía Edith Stein a abrazar la fe cristiana. Las razones se fundamentan en experiencias: la primera experiencia se dio cuando habiendo pernoctado en una granja de montaña, pudo contemplar cómo el granjero, católico practicante, rezaba con sus trabajadores y los saludaba cordialmente antes de comenzar la jornada. La segunda fue aún más emotiva. Entró con su amiga Paulina Reinach en la catedral católica para mirarla por dentro y mientras estaban allí en respetuoso silencio, llegó una señora con su cesto de mercado y se arrodilló profundamente en un banco, para hacer una breve oración. Esto fue para Edith algo totalmente nuevo. En las sinagogas y en las iglesias protestantes a las que había ido, se iba solamente para los oficios religiosos. Pero aquí llegaba cualquiera, en medio de los trabajos diarios, a la iglesia vacía como para un diálogo confidencial. Esto no lo podía olvidar. Véase la o. c. p. 110. De modo que la vida fue el lugar del encuentro con Dios, ahí descubrió al Dios cristiano. Hay otros hechos que marcaron la vida de Edith, para su conversión de judía a cristiana.

<sup>145</sup> El mismo ministro francés decía: “Elle renouvelait l’idée de la charité et donnait foi en l’homme à défaut de la foi en Dieu ». Ella renovó la vida de la caridad y creyó en el hombre que ha desfallecido la fe en Dios ». Revista, L’homme nouveau, No. 1432 del 8 de diciembre de 2008

la Palabra de Dios, “el sacrificio que agrada a Dios es el amor”<sup>146</sup>. Como dice el Padre Pierre Gilbert: “Ustedes pueden siempre darle culto a Dios, prosternarse mil veces delante de Él, si durante este tiempo su vecino les pide auxilio, y ustedes no le responden, su pretendido amor a Dios, es una burla. En efecto, dirigirse a Dios, que no se ve, puede ser la fuente de muchas ilusiones. Nosotros podemos fabricar en la cabeza una imagen de Dios, a partir de nuestros fantasmas y deseos, pero nosotros estamos en una ilusión si no confrontamos la realidad de nuestro vecino de carne y hueso, que está postrado y sufre. Es junto a él y no en las nubes, que nos encontramos con Dios. Es aquí el lugar de la verdad de nuestra religión, bien lo dijo Jesús cuando Él declara a los Apóstoles, poco antes de la pasión: “Pobres siempre los tendréis entre vosotros, pero a mí, no me tendréis siempre” (Mt 26, 11). Subrayo, es junto a ellos en donde ustedes me pueden encontrar. Si la Madre Teresa que ha vivido en una increíble noche mística, tuvo hasta su último suspiro, una innegable experiencia de Dios: Jamás ella tuvo la mano apretada para los pobres. Ella interiorizó en lo más profundo la palabra de Cristo: “A Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros” (1 Jn 4,12)”. Definitivamente, un amor a Dios separado del amor al prójimo es la mayor desfiguración del mensaje cristiano. Dios es más una experiencia que una doctrina y el amor es la experiencia de la doctrina.

El mundo de la imagen se sitúa en la cultura postmoderna de la estética general de la vida<sup>147</sup>. Gracias a la cultura de los “mass-media” vivimos un esteticismo que se traduce más en la forma que en el contenido. El producto debe ser agradable a los sentidos. Aquí aparece el acento del sentir sobre el pensar. Una sociedad que quiere vivir lo bello en términos de presente. La imagen está en el esquema relevante de la cultura postmoderna, en donde prima lo lúdico y lo estético al contenido y profundidad. En términos cristianos, es el ejemplo de vida lo que impacta y significa. La coherencia de vida genera respeto y admiración, ya que la conducta es visual, las ideas y el pensamiento son abstractos. Con esto no se está demeritando a la razón. Se trata del acento que da el hombre de la postmodernidad. En esta cultura la experiencia de vida en el lenguaje del amor, atrae y fascina. Las dos vertientes confluyen en el lenguaje de la imagen.

---

<sup>146</sup> Es la traducción del autor, de un mensaje que aparece en la revista mensual francesa titulada MAGNIFICAT. Es un texto del Padre Pierre Gilbert, jesuita, director de la revista Recherches de science religieuse, profesor de exégesis bíblica en la facultad de Teología de Lyon. No. 213, 2010.

<sup>147</sup> G. Vattimo, El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 52-53.

### 3. UNA MUESTRA DEL UNIVERSO DE LA IMAGEN

Desde el paneo bibliográfico que se ha hecho, vale la pena hacer una lectura al mundo de la imagen en el mundo actual. La investigación no solo tiene como soporte la consulta bibliográfica, se hace ciencia también, haciendo trabajo de campo. Pues no solamente los conocimientos se encuentran en los libros, sino en la realidad histórica que vive el hombre. Una de las riquezas de la teología patristica, es que los Padres eran pastores y leían el Evangelio desde su propia realidad existencial. Se hace ciencia, y más ciencia humanística, observando el devenir histórico del hombre, relacionar variables y sacar conclusiones. No es gratuita, la lectura que hace la postmodernidad de la cultura hodierna, -la postmodernidad tiene muchas variables- al resaltar la especial sensibilidad del hombre al signo. El signo siempre ha resultado la manera más expresiva de traducir el ser del hombre. Esto lo constata todo los semiólogos.

Nunca como ahora el hombre es tan sensible a la imagen. En todo ha habido desarrollo técnico y evolución cultural. Pero si hay algo que se ha desarrollado con tal velocidad, son los medios de comunicación, hasta el punto que el planeta se ha convertido en “una aldea”<sup>148</sup>. Lo que ocurre en las antípodas de nuestra geografía, se conoce con imágenes en fracción de segundos. Las clases magistrales que tuvieron tanto éxito, si no van acompañadas de imágenes, resultan tediosas. El discurso de Jesús, siempre iba acompañado de imágenes. Para constancia de ello, se puede ver la cantidad de metáforas que aparecen en sus predicaciones. La sección segunda de este trabajo abordará este fascinante aspecto, que apunta justamente a resaltar la estructura semiótica del hombre.

El hombre necesita visualizar, constatar en la práctica. Los contenidos de cualquier área de la ciencia tienen que mostrarse en la vida práctica. El discurso del hombre oriental, se constata en toda su literatura, es muy sensible a transmitir experiencia, antes que teorías. Jesús fue un hombre oriental. Sus discursos están llenos de imágenes y sus mensajes son producto de su experiencia con Dios en su realidad histórica de haberse encarnado. En los diferentes géneros literarios que encontramos en la Escritura, constatamos el énfasis en la experiencia, más que en los conceptos. Un crítico de la modernidad y aún del Cristianismo es el filósofo alemán Jünger Habermas<sup>149</sup>, a lo largo de la obra citada, va analizando los vacíos de la modernidad, al haber centrado todo en la Razón Ilustrada, como si fuese la panacea de todos los interrogantes del hombre. Sí, la razón es una dimensión humana, pero la razón sin expresión sensible queda en el sinsentido. A

---

<sup>148</sup> Alvin Toffler, *La tercera ola*, Plaza y Janés Editores, Bogotá, 1981.

<sup>149</sup> Véase en su obra, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz editores, Buenos Aires, 2008.

propósito nos dice Habermas: “La conciencia moderna ahíta del saber histórico ha perdido la fuerza plástica de la vida”<sup>150</sup>. Justamente el discurso de esta investigación va haciendo énfasis en la expresión semiótica del **homo rationalis**.

Se ha venido hablando que la cultura postmoderna está marcada de manera preeminente por la semiótica de la imagen. El hombre en las diferentes culturas y geografías, se ha comunicado a través de la imagen. La imaginación se expresa pictográficamente, los sonidos se expresan visiblemente en grafemas. Desde la escritura cuneiforme y pictográfica, pasando por la consonántica, se llega a la vocálica con la civilización y cultura griegas, aparece el lenguaje del signo en la escritura. La abstracción, el pensamiento que reflexiona, se hacen asequible al hombre a través de los signos.

Una idea que no se traduce en signos queda en la mera especulación y ésta sola no genera un cambio conductual. El hombre ha plasmado su cosmovisión a través de imágenes. Este desarrollo lo ha llevado a pasar de los pictogramas hasta el abstraccionismo en la pintura, por ejemplo; es todo un desarrollo a través de las imágenes. Aquí se ve el papel que juegan los sentidos. Las artes plásticas en general, no son más que la traducción de un pensamiento, que a su vez reflejan una mentalidad, un sustrato cultural. La conducta humana no es ajena a este desarrollo y a esta expresión humana; de alguna manera ella es manifestación de la estructura semiótica del hombre. Esa conducta humana es consecuencia del lenguaje sensible, es decir semiótico, aunque la misma conducta humana antecede al pensamiento y en consecuencia, es reflejo significativo del pensamiento.

Los cristianos de los seis primeros siglos, entendieron el valor de los signos. Entendieron que las doctrinas solo cambiaban al hombre, cuando se hacían vida, es decir, cuando se significaban. La instrucción o catecumenado, sólo se entendía viviéndolo en comunidad. El catecumenado no era la academia del pensamiento cristiano, sino el taller del aprender-haciendo o vivencia de la fe, centrada en una persona concreta, Jesucristo y Jesucristo no es una idea, sino un hecho histórico real. Sólo quienes mostraban signos de conversión, podían celebrar como respuesta concreta en comunidad, el santo bautismo. No se examinaba al catecúmeno sobre lo que sabía, sino cómo ese saber se había significado en la vida y no una vida aislada sino manifestada en comunidad. Los escrutinios no se basaban tanto en contenidos, sino en signos de conversión que avalaban la

---

<sup>150</sup> O.c. p.101 Habermas citando a Nietzsche.

idoneidad del candidato para ser definitivamente cristiano<sup>151</sup>. Si los contenidos no se traducían en la vida, entonces, no habían logrado su objetivo.

Los vitrales en las hermosas iglesias góticas, son una muestra del valor de la imagen en el Medioevo. Tales vitrales eran los audiovisuales de la época; eran verdaderas catequesis. El ángulo ojival expresaba el encuentro del hombre con Dios. La sobriedad del color hueso de los muros interiores, era signo de la relatividad de las cosas materiales. Todo cambia, sólo Dios es inmutable. En arquitectura, el gótico es la expresión más sublime de la espiritualidad cristiana. En expresión de la Doctora de Ávila: “Nada te turbe, nada te espante todo se pasa, la paciencia todo lo alcanza, quien a Dios tiene nada le falta, sólo Dios basta”<sup>152</sup>. Este mensaje se enmarca muy bien en la arquitectura gótica.

La imagen es mediación y relación simultáneamente<sup>153</sup>. En lectura semiótica, la imagen no es la realidad, representa la realidad. La imagen debe tener relación con la realidad, para que sea camino-medio, a fin de llegar a la realidad que representa. El hombre es “imagen de Dios”, no es Dios, Gn 1,27. Dios no es sino uno sólo. Cuando el hombre suplanta a Dios, tergiversa su realidad creatural. Los grandes opresores de la humanidad se han declarado dioses o los hombres los han hecho dioses. Muchos hombres investidos de poder político, económico, artístico, religioso, académico, generan un culto a la personalidad en sus seguidores; sus seguidores los hacen dioses y después lo exigen. A Pablo y a Bernabé en Listra los quisieron hacer dioses. Pablo se rasgó las vestiduras como gesto semita de rechazo a tal pretensión. Como ellos eran cristianos, rechazaron con vehemencia tal propuesta, Hech 14, 8ss. El oficial romano Cornelio, quiso darle culto al judío Pedro. Como Pedro era cristiano, rechazó tal actitud, Hech 10, 26. Los cristianos solo creemos que existe un solo Dios y a Él solo adoramos. El hombre es divino cuando es reflejo-imagen de Dios. La tentación de suplantar a Dios ha sido una tentación permanente en todas las épocas y culturas y en todos los estratos de la sociedad. Cuando la imagen pierde su capacidad de mediación y se vuelve fin, pierde su identidad.

El mundo de la imagen ha venido desarrollándose en la cultura de hoy, especialmente desde la invención de los hermanos Lumière (Auguste y Louis), cuando el 28 de diciembre de 1895 en París, en el Salón Indio del Gran Café del boulevard de los Capuchinos, presentaron la primera película en la historia del

---

<sup>151</sup> Véanse los criterios de la elección del catecúmeno en El catecumenado, Casiano Floristán, o. c. p. 142.

<sup>152</sup> Poema de Santa Teresa de Avila.

<sup>153</sup> Umberto Eco, Tratado de semiótica general, Ed. Debolsillo, México 2005, p. 34 y del mismo autor, Semiótica y filosofía del lenguaje, Ed. Lumen, 1990, p. 39.

cine, La sortie des Usines Lumière à Lyon, 1895 = La salida de la fábrica de los Lumière, en Lyon, 1895, hasta llegar a los sofisticados medios modernos del internet. Hoy la imagen fílmica campea en todos los lugares del planeta. Los científicos franceses mencionados dieron origen a una revolución copernicana en términos del desarrollo de la imagen. El cambio ha sido tan acelerado que el hombre moderno ha perdido sus espacios privados. Una muestra de los efectos de la imagen en la cultura actual son las series de Harry Potter y los secretos de Narnia. Estas sagas expresan de alguna manera el poder de la imagen hoy<sup>154</sup>.

La voluntad de Jesucristo es que mostremos a Dios, antes que demostrarlo, Jn 13, 25. La fe cristiana tiene que mostrarse para hacerse creíble, pues no basta con predicar la Palabra, hay que hacerla creíble y es el testimonio-imagen lo que hace atractivo el mensaje de Jesús. De ahí que el ejemplo arrastra, las palabras se las lleva el viento, se dice en el lenguaje de la calle. El cardenal vietnamita François Xavier Nguyen van Thuan<sup>155</sup>, es todo un testimonio de lo que tuvo que sufrir por profesar la fe cristiana. Aquí se muestra cómo el mensaje de Jesús tiene que visualizarse en la vida diaria<sup>156</sup>.

#### 4. ¿HELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO?<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> La serie de la saga representada en Harry Potter ha llegado a todas las culturas que según datos recientes, en diciembre de 2007 se habían vendido más de cuatrocientos millones de copias de los siete libros, los cuales han sido traducidos a más de 65 idiomas. La cantidad de cinéfilos que aglutina esta serie, muestra el impacto de la cultura de la imagen en el mundo de hoy. La autora de las historietas, la escritora británica, Jacqueline K. Rowling se ha hecho muy conocida, junto con el protagonista del filme, Daniel Radcliffe, representan el poder de la imagen en el modo de pensar del hombre actual. La serie quiere representar la lucha entre el bien y el mal. El “bien” lo representa Harry Potter y el mal, el malvado lord Voldemort. Hay que ver los millones de personas que no se pierden ver estas películas. Igualmente se han llevado a la pantalla Las Crónicas de Narnia, con un éxito rotundo. Las Crónicas es el conjunto de siete libros escritos por el escritor irlandés C.S. Lewis, quien las escribió entre 1949 y 1954. Las sagas presentan la eterna lucha entre el bien y el mal. Afortunadamente siempre triunfa el bien. Bajo diferentes imágenes de animales parlantes, de alguna manera se refleja a Jesucristo (el león) como el portador del bien.

<sup>155</sup> Véase su libro, Testigos de esperanza, Ed. Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2005.

<sup>156</sup> Una prueba más del impacto que causa la **significación** del Evangelio son los testimonios de dos religiosas: La madre Teresa de Calcuta, quien llenaba estadios a donde quiera que iba. Quienes la iban a ver, antes que oír, provenían de diferentes religiones y creencias. La única noticia que les había impactado era el **Evangelio del amor**, que supera todas las etnias y culturas. La agnóstica Francia suspendió los programas de la televisión estatal, para cubrir el deceso de Sor Emmanuelle. ¿Por qué? Porque con su testimonio lleno de sencillez, sirviendo a los niños desprotegidos, enseñó el Evangelio del amor que Jesucristo trajo al mundo. Definitivamente el mundo necesita más hechos que palabras. Durante dos días consecutivos en todo el país anglo no había otro tema que la vida testimonial de la mencionada nonagenaria que había mostrado a Jesucristo.

<sup>157</sup> Este título lo fundamento en la crítica, válida por cierto, que el filósofo alemán contemporáneo, Jünger Habermas, al Cristianismo. Su obra: Israel o Atenas, Edición de Eduardo Mendieta, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

En este acápite quiero valerme de las críticas del teólogo-historiador luterano Adolf Von Harnack y del filósofo, también alemán, Jünger Habermas. Harnack nos hace ver, en la Esencia del cristianismo<sup>158</sup>, que el mensaje de Jesús perdió su originalidad al abrirse a la cultura griega y latina. Pero al mismo tiempo afirma: “Por mucho que progrese la civilización, por mucho que se extiendan las conquistas del entendimiento humano, jamás será superada la sublimidad moral del Cristianismo”<sup>159</sup>. ¿De dónde los complejos de inferioridad hoy? El mensaje del Evangelio apunta a la esencia del hombre, el amor. El amor, jamás pasará de moda; es más, lo único que permanece es el amor, 1 Cor13, 13. El mundo es, definitivamente de quien sabe amarlo.

El amor entra en conflicto con el desamor, es decir, con todo lo que afecte negativamente al hombre. El amor fue llevado a la cruz por el no amor, pero finalmente triunfó el amor. Cuando el mensaje cristiano pierde su norte, los hombres de cada cultura no descubren a Dios y el mundo de hoy tiene sed de Dios, pero cuando no lo encuentran en la vida, crean sus dioses, que al mismo tiempo, resultarán sus propios verdugos. El sermón de la montaña es la quintaesencia del Evangelio y en estos tres capítulos se nos presenta el vademécum de la vida cristiana; el hombre es centro de Dios. La antigua alianza se refleja en el “habéis oído que se dijo a los antepasados”, la letra de la Ley; “pues yo os digo”, es la nueva alianza, lo que cuenta es el espíritu de la Ley, no centrada en la norma, sino en la persona de Jesucristo (Mt 5-7). Es que “sólo el amor es digno de fe”. La doctrina que no se muestre en el amor, no es digna de fe. Decía el gran San Agustín de Hipona: “vuelve sobre ti mismo. La verdad habita en el hombre interior. Y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo. Pero recuerda que al hacerlo así, trasciendes un alma que razona. Así pues, dirígete allí, donde se enciende la luz de la misma razón”<sup>160</sup>. De modo que es en el mismo hombre en donde se descubre a Dios y es en el hombre donde se muestra el amor a Dios (1 Jn 4, 20). Pero al mismo tiempo que el amor a Dios se descubre en el hombre, lo trasciende.

La fe cristiana, antes que logos es vida. “El amor al prójimo en la tierra, es la única manifestación real del amor a Dios que vive en la humildad”<sup>161</sup>. Los primeros cristianos entendieron que la predicación de la Palabra-doctrinas, se hacía experiencia en la **κοινωνία** = comunidad-comunión. Sólo así impactó la fe cristiana en el mundo pagano: “¡Ved cómo se aman!”. Habría que analizar si el intento loable, por cierto, de las escuelas de Alejandría y Antioquía, por dialogar con la

---

<sup>158</sup> Imprenta de Henrich y Cia-Editores, Barcelona, 1904.

<sup>159</sup> O.c. p. 8 citando a Goethe.

<sup>160</sup> De vera religione, 39, 72. Obras completas de San Agustín, BAC, Madrid, MCMLI.

<sup>161</sup> Harnack, o. c. p. 71.

cultura vigente, la griega; pusieron el énfasis en los conceptos más que en las experiencias. El énfasis soteriológico de los comienzos de la Iglesia, se fue desdibujando, por el énfasis ontológico. Harnack insiste (no sin razón), que la esencia del Cristianismo es el amor. Ahora, si el amor no se vive, resulta una teoría que no incide en la vida. Si el amor no es apertura, entonces no es amor; un amor que no transforma a la persona, es un narcótico que adormece la conciencia. Cuando el amor se instala o se institucionaliza, se le quita la sabia, se fosiliza, se convierte en una pieza de museo. Muchas iglesias se han convertido en museos, ya no son lugares de encuentro de amor. Son más obras de arte que lugares en donde se encuentran “los templos del Espíritu Santo” (1 Cor 3, 16). En algunas partes, la Iglesia, que debe encarnar el mensaje cristiano, no es signo de acogida. El amor se ha de vivir aquí en la tierra, el Amor se “ha hecho carne”.

Habermas en la obra, *Israel o Atenas*<sup>162</sup> presenta una relación entre la filosofía alemana y los filósofos judíos, en donde defiende la legitimidad del matrimonio histórico entre el Cristianismo y el Helenismo, en la que ambos representan metonímicamente a dos fuerzas aparentemente irreconciliables: logos y memoria, es lo que llama J.B. Metz, “razón anamnética”. Me pregunto con Metz, ¿a quién le pertenece la razón anamnética?<sup>163</sup> Para Israel, la pascua, por ejemplo, se celebraba anamnéticamente, es una historia que se recuerda y se vive hoy. El compromiso se da hoy, no es un concepto abstracto, es un hecho celebrativo, porque la vida se celebra. Según Eduardo Mendieta, para Habermas, “la religión sin la filosofía es muda, la filosofía sin la religión se queda sin contenido”<sup>164</sup>. Habermas al analizar la relación del mensaje cristiano con el mundo helénico, no se trata de eliminar a uno de los dos, sino justamente, ver sus relaciones. Cada uno con su riqueza propia.

En el simposio que se realizó en Münster el 16 de junio de 1993 con ocasión del acto de investidura de Johan Baptist Metz como profesor emérito, Habermas se pregunta, ¿a quién pertenece la razón anamnética? Según Habermas, Metz responde que Atenas perdió el encantamiento de la memoria de la cultura semita. Se trata ahora de enlazar la razón comunicativa y la razón anamnética. Comentando a Metz, Habermas agrega: “A través de la razón filosófica de procedencia griega, un cristianismo helenizado se ha dejado distanciar, tanto en sus propios orígenes en el espíritu de Israel, que la teología se ha vuelto insensible frente al grito del sufrimiento y frente a la demanda de la justicia universal”<sup>165</sup>. El pensamiento en Israel se traduce en experiencia de vida. El

---

<sup>162</sup> Ed. Trotta, Madrid, 2001. Véase la Introducción de Eduardo Mendieta, p.46.

<sup>163</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, Antropos, Barcelona, 1999, pp. 73-79.

<sup>164</sup> Habermas, o. c. p. 50.

<sup>165</sup> Habermas, o. c. p. 172.



pensamiento en Grecia se traduce en conceptos. Se trata entonces de hacer la simbiosis. La estructura semiótica del hombre es más sensible a Israel que a Atenas. El suelo de Israel es más propicio a presentar a Dios significado en el hombre: “Es que a la religión judía no le importaba tanto cómo es Dios, sino cómo es el hombre”<sup>166</sup>.

La Revelación no es otra cosa que una opción por el hombre. Las religiones sacralizan lugares, instituciones, investiduras. El mensaje revelado manifestado en Cristo, sacraliza al hombre, pues éste es el lugar natural de la revelación de Dios. La prohibición judía de las imágenes, pretendía evitar la idolatría de todo lo que no es Dios. Dios no es sino uno sólo. El hombre es experiencia de Dios, cuando es imagen de Dios, no cuando lo suplanta.

El DABAR bíblico (palabra) es mucho más existencial que el LOGOS. El Λογος explica, el Dabar, llama, convoca a un compromiso. El logos va más en una línea de conocimiento; el **dabar**, hace énfasis en el compromiso personal. El logos va convirtiendo el mensaje cristiano en un sistema intelectual, más que un llamado a una forma de vida. El logos es más atento a la noción de verdad que al de “Buena Noticia”<sup>167</sup>. Con este “horizonte hermenéutico”, el mensaje de Jesús se hizo más “depósito de fe” que experiencia de vida que transforma al hombre. La teología se hizo más apofática que soteriológica en términos de experiencia positiva para la salvación.

Jon Sobrino<sup>168</sup> hace un interesante análisis frente al gran avance de la teología sistemática, con el aporte de San Anselmo de Canterbury en el siglo XI-XII con el **credo ut intelligam**; más aún el **intelligam ut credam**; una fe que exige la intervención de la razón delante de los datos de la Revelación y la Tradición viva de la Iglesia. Sobrino nos dice que conviene cambiar el esquema del clásico **intellectus fidei**, por el **intellectus amoris**. Toda la cultura griega parece girar en torno a una primacía de la razón sobre la experiencia. Cultura griega que influyó poderosamente en los Padres de las escuelas de Alejandría, principalmente y luego en Antioquía. En Los Padres latinos el influjo de Platón sobre San Agustín es evidente. En Santo Tomás, es claro el influjo de Aristóteles. En sí, esto no es un error; es la inculturación del Evangelio. No cabe duda que el aporte de la filosofía griega al pensamiento cristiano, le trajo un avance en el conocimiento. El análisis que hago, obedece al énfasis que pudo descuidar el otro aspecto del conocimiento, la experiencia, la vida. En ese sentido, hay que “volver a Jerusalén”,

---

<sup>166</sup> Habermas, o. c. p. 122.

<sup>167</sup> Véase a José Ignacio González Faus, *Calidad cristiana, Sal Terrae, Santander, 2006*, pp. 187-190.

<sup>168</sup> González Faus, o. c. p. 193.

bueno, sin descuidar a “Atenas”. La inculturación del Evangelio hoy exige una lectura de la “racionalidad emergente” del signo, la imagen; lo sensible que impacta y genera una postura de vida<sup>169</sup>.

El análisis del universo de la semiótica a nivel del lenguaje, con la muestra presentada, refleja de alguna manera la estructura sémica del hombre. El hombre comunica lo que es, por eso se manifiesta dialógica y semióticamente. La Revelación se enmarca en este lenguaje, de ahí que resulte tan familiar al hombre de todas las culturas. El mensaje cristiano no se puede circunscribir a una geografía, época histórica o etnia determinada. La Revelación asume y supera la limitación espacio-temporal de ese hombre históricamente situado. La racionalidad emergente de la sensibilidad del hombre contemporáneo al signo, abre un camino expedito para anunciar el Evangelio hoy. La semiótica del lenguaje es un presupuesto fundamental para mostrar en la antropología trascendental la natural apertura del hombre a Dios en código de significación.

## SEGUNDA PARTE

### EL METALENGUAJE COMO MANIFESTACIÓN DE LA ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL HOMBRE

#### ❖ INTRODUCCIÓN

Quiero tomar en esta Segunda Parte de la tesis el METALENGUAJE, pues siendo el hombre un ser de estructura semiótica, el metalenguaje es una de sus expresiones más significativas. En la Primera Parte analizamos el LENGUAJE como manifestación evidente de la semiótica humana. La tesis pretende demostrar que el hombre es la **SIGNIFICACIÓN** de Dios. Siguiendo a K. Rahner, quien afirma con toda razón que la teología es antropología teológica<sup>170</sup>, la investigación mostrará que el hombre es la mayor revelación de Dios. La semiótica como parte fundamental de la antropología, es el soporte antropológico para mostrar a Dios en el hombre.

Abordo esta Segunda Parte bajo dos aspectos: El lenguaje metafórico en la semiótica antropológica, fundamentándome, de modo especial en el filólogo,

---

<sup>169</sup> Una fe primariamente racional no podrá “manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes e impulsándoles a la justicia y al amor, sobre todo con el necesitado” G.S No 21, citando a González Faus, o. c. p. 193.

<sup>170</sup> José A. García, citando en su obra, Dios, amor que desciende, citando la obra de Rahner, Escritos de Teología IV, 150-151. Ed. Sal Terrae, Santander, 2008, p. 29.

crítico del lenguaje y filósofo francés, Paul Ricoeur. Un segundo aspecto apunta a los diferentes géneros literarios que aparecen en la Biblia, como palabra humana en donde se expresa el hombre desde su propia estructura semiótica. El estudio del metalenguaje que abarca el lenguaje metafórico me permitirá adentrarme en el lenguaje bíblico, evidenciando en él que el hombre siendo un ser de estructura semiótica, se comunica a través de signos. Justamente el lenguaje de la Biblia expresa la onticidad humana. En el metalenguaje caben todos los géneros literarios y es la metáfora en todas sus formas, la mayor expresión del metalenguaje.

Para llegar al meollo de la tesis que será la tercera parte, en donde se mostrará que el hombre es la expresión de Dios y cómo ese lenguaje se hace evidente en el amor, es necesario abordar el metalenguaje como manifestación de la estructura semiótica del hombre. No siempre el lenguaje resulta suficiente para comunicar el hombre lo que piensa. Es más, el lenguaje es limitado para expresar la riqueza infinita del hombre. Justamente el metalenguaje es la herramienta más expedita para comunicar el ser del hombre. Para leer el metalenguaje es necesario adentrarse en la cultura de cada pueblo, pues pudiéramos decir, el metalenguaje es el alma de un pueblo. El metalenguaje expresa más una experiencia que un pensamiento. De ahí que la Biblia utiliza más el metalenguaje que el lenguaje. Esta Segunda Parte, es otro de los presupuestos para mostrar en el hombre su estructura semiótica. Soporte fundamental para constatar en el hombre la doble apertura: categorial y trascendental.

Para Ricoeur, el lenguaje es una mediación entre el hombre y el mundo. El metalenguaje es el vehículo que facilita la relación del hombre con su entorno. En todas las culturas y sin son más antiguas, el fenómeno es mucho mayor, los diferentes géneros literarios aparecen como la expresión espiritual de un pueblo. Israel, el pueblo de la alianza vive en un contexto geográfico, histórico y cultural, teniendo su propia identidad, recibe influjo de los pueblos circunvecinos. Los tropos resultan los instrumentos más asequibles para comunicar sus sentimientos. El paralenguaje para Israel y para todos los pueblos de la tierra refleja con mayor intensidad los sentimientos de un pueblo. Con Ricoeur me propongo llegar al mensaje bíblico dentro de una sana lógica del lenguaje en sus expresiones metafóricas y lograr así evidenciar la riqueza de la comunicación a través del lenguaje traslaticio tan propio de la Escritura como expresión de una cultura, que de alguna manera refleja el ser del hombre.

El ser no es unívoco ni equívoco, es análogo. La analogía dice relación. El hombre es fundamentalmente alteridad, su naturaleza es apertura. En concordancia con el método antropológico trascendental rahneriano, el hombre es apertura categorial y

apertura trascendental. “El hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura a Dios”<sup>171</sup>. La metáfora es la herramienta que expresa esa relación analógica, leyendo el pensamiento de Paul Ricoeur<sup>172</sup>.

Dios se revela al hombre desde su mayor expresividad. El hombre se expresa a través del lenguaje y el metalenguaje, vehículos indispensables de la estructura semiótica humana. Los diferentes géneros literarios que emplea el hombre para comunicarse, son una muestra evidente de la estructura semiótica humana. Si el lenguaje, como analizábamos en la primer parte, es la mediación del hombre con su entorno, el metalenguaje traduce con más claridad el sentimiento humano.

El metalenguaje apunta más al sentir que al pensar. El lenguaje, sobre todo el escrito, expresa más la racionalidad humana, va más en la línea de los conceptos, de las abstracciones. De ahí que el hombre, en los albores de su existencia empieza comunicándose con el metalenguaje, comunicando más vivencias que conceptos. El lenguaje tropológico es propio de la oralidad. La oralidad es más experiencia-vida que concepto. El metalenguaje encierra al lenguaje y al paralenguaje en todas sus manifestaciones: ritos, escenificaciones y tradiciones.

El lenguaje oriental es más paralenguaje. Por eso para entender la Biblia partimos del horizonte hermenéutico de la cultura oriental y en concreto del Próximo Oriente. El pensamiento occidental-griego (Platón-Aristóteles-Descartes) es racional, conceptual, abstracto y se comunica más con el lenguaje escrito. El lenguaje poético, propio de la cultura oriental, es polisémico y metafórico<sup>173</sup>. El hombre es uno solo en el planeta y aunque pertenezca a diferentes geografías y culturas, en el fondo es el mismo. En la cultura hodierna, occidental, las sagas de la serie Harry Potter y los Secretos de Narnia, tienen mucha acogida en el público en general; porque son más signo que concepto. El lenguaje de la imaginación juega un papel muy importante en la comunicación humana.

El hombre es un ser metasignificativo<sup>174</sup>. Si no hubiese palabra para significarse, quedaría mutilado. El hombre sale de sí, significándose. El hombre es un ser semiótico en cuanto es significante por naturaleza. La signicidad se manifiesta en el signo lingüístico, en el signo metalingüístico y en el mismo hombre, como lugar significante, al que pudiéramos llamar signo antropológico. En esta dimensión humana, el hombre está llamado a ser signo para el otro.

---

<sup>171</sup> Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1967, p. 89.

<sup>172</sup> La metáfora viva, Ed. Cristiandad, Madrid, 2001, p. 369.

<sup>173</sup> De la interpretación del símbolo la interpretación del texto en Paul Ricoeur, artículo de la revista Universitas Philosophica 34-35 (pp. 51-132) Junio-diciembre 2000, Bogotá, Colombia, p. 83.

<sup>174</sup> La ciencia de la semiótica, Charles Sanders Peirce, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p.13.

El signo exige una interpretación<sup>175</sup>. La interpretación crea una relación. El signo y en este caso el signo metalingüístico genera una relación creando unos lazos de identidad con la cultura en la que se expresa el signo. El signo se vuelve significativo, cuando tiene el carácter de interpretación<sup>176</sup>. El signo metalingüístico significa cuando es conocido. Como el signo metafórico resalta más el sentir que el pensar humano; el hombre es muy sensible a su interpretación. El tema de la interpretación de los signos será medular en este acápite de la tesis. La interpretación es una lectura que se le hace al signo. El hombre está llamado a ser leído como la experiencia de Dios. En este código, el cristiano es un Evangelio encarnado. El Señor Jesús pide a sus seguidores que sean lectura de Dios: “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros” Jn 13, 35. La clave de esa lectura, es el amor. Se hace lectura del cristiano en clave significativa. El cristiano más que expresar conceptos, muestra a Dios, significándolo.

## Capítulo I

### EL LENGUAJE METAFÓRICO

#### 1. LA METÁFORA

La metáfora es el punto central de la hermenéutica<sup>177</sup>. De ahí la necesidad de conocer este recurso literario. Hay que conocer al hombre, para descubrir en él la experiencia de Dios, como referente que explica su existir. La metáfora es un tropo que muestra la dimensión semiótica del hombre. Según el Diccionario de la Real Academia, la metáfora es: “Un tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces en otro figurado, en virtud de una comparación tácita, por ejemplo: Las perlas de rocío; la primavera de la vida; refrenar las pasiones. Decimos una comparación ‘tácita’ (los labios de clavel), porque si la comparación es explícita entonces se trata de una imagen (sus labios eran rojos como el clavel)”. La etimología de metáfora proviene del griego **Μετα= más allá** y **Φορειν = pasar, llevar**. Consiste en el uso de una expresión con un significado distinto o en contexto diferente al habitual. La metáfora es un recurso literario. La metáfora es una figura literaria que nos traslada a otra realidad. Entonces, de alguna manera el hombre es metáfora de Dios.

---

<sup>175</sup> Peirce, o.c. p. 29.

<sup>176</sup> Peirce, o. c. p. 62.

<sup>177</sup> Paul Ricoeur, La metáfora viva, Ed. Cristiandad, Madrid, 2001, p. 93.

Paul Ricoeur en la Metáfora viva, analiza diferentes interpretaciones de la metáfora, desde Aristóteles hasta el moderno estructuralismo, precisando las aportaciones y limitaciones de cada una de ellas. La metáfora encierra una verdad propia, abriendo horizontes a la lingüística, a la filosofía y a la teología. Por eso analizamos la metáfora como un tropo muy significativo con el propósito de descubrir en el hombre la significación de Dios. Por otra parte, la Biblia está llena de metáforas.

“Metaforizar bien es percibir al semejante”<sup>178</sup>. Dice Ricoeur, el relato pertenece a los géneros literarios; la metáfora, pertenece a los tropos<sup>179</sup>. Según Ricoeur, la metáfora goza de preeminencia semántica (significativa) frente a la palabra (lenguaje). La metáfora exige un referente. En la estructura semiótica del hombre, el lenguaje resulta más cercano al sujeto humano como expresión de una materialidad, es decir, trascendiendo la realidad física, para referirse a una realidad metafísica, Infinita, que rebasa el signo. La metáfora es una figura literaria que me traslada. El hombre es una realidad tangible, categorial, que me traslada a una realidad trascendental. El signo y el símbolo son las expresiones más evidentes de la estructura semiótica del hombre. Son el lenguaje y el metalenguaje, los vehículos de la comunicación humana, como estructura semiótica que es el hombre. Pero es en el metalenguaje en donde parece con mayor expresividad esa estructura semiótica. La metáfora en todas sus formas, es a su vez, el signo lingüístico más significante para expresar el ser del hombre.

El lenguaje metafórico es traslaticio, el hombre es un ser que tiene en su naturaleza una apertura trascendental. El hombre experimenta a Dios, partiendo de sí mismo. ¿Por qué acudo a Ricoeur y en general a los semiólogos del lenguaje? Porque la Palabra de Dios está llena de metalenguajes. Dios le habla al hombre desde el hombre. “La Palabra se hizo hombre” (Jn 1, 14). El No. 22 de la Constitución G.S. expresa el enfoque de la antropología cristiana. “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. La realidad histórica de Jesús, me lleva, me traslada a la realidad existencial de Dios. Jesucristo es fundamentalmente el revelador del Padre, de Dios.

Según Aristóteles la metáfora colma una laguna semántica<sup>180</sup>. El arte de la metáfora consiste siempre en una percepción de semejanza. Aplicado al hombre

---

<sup>178</sup> Afirma Ricoeur, citando a Aristóteles en la obra, Poética. Véase, Del texto a la acción, Paul Ricoeur, Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, p. 24. Véase, Metáfora viva, del mismo autor, p. 12.

<sup>179</sup> Ricoeur, o.c. p. 22.

<sup>180</sup> Paul Ricoeur, La metáfora viva, Ed. Cristiandad, Madrid, 1980,p. 34.

como mostración de Dios, ha sido creado “a imagen y semejanza” de su Creador (Gn 1, 27). La metáfora es un género literario mediático. Guardando las proporciones, el hombre es mediación de Dios en cuanto ha sido creado a su “imagen y semejanza”. El lenguaje metafórico nos traslada a otra realidad sin negar la primera. El hombre nos traslada a Dios, sin perder su identidad humana. Mejor, el hombre es más humano en la medida que muestre a Dios. El hombre es más humano, en la medida que es más divino. Santo Tomás citando a San Agustín nos dice: “Camina a través del hombre y llegarás a Dios”<sup>181</sup>

La metáfora se aplica en filosofía en la analogía del ser (Santo Tomás)<sup>182</sup>. El ser es relación, es análogo, tiene como referente el Ser; la ontología es onto-teología<sup>183</sup>. El ser es un término análogo. Por analogía descubrimos en el hombre a Dios<sup>184</sup>. Entonces el concepto de analogía asume una función trascendental. El discurso, lenguaje, que es en sí mismo una mezcla de ontología y teología<sup>185</sup> es medio para expresar la trascendencia del hombre. La analogía del ser tiene una doble relación, con el otro y con el Absolutamente Otro. El ser no es unívoco sino análogo, aquí está la relación con la metáfora.

Los siguientes tropos, que son expresiones literarias, los presento como comprobación de la estructura semiótica del hombre, que se expresa sógnicamente a través del metalenguaje. Responden de alguna manera a la reflexión que hacía San Teófilo de Antioquía: “Si tú me dices: ‘Muéstrame a Dios’, yo te responderé: Muéstrame primero qué tal sea tu persona y entonces, te mostraré a mi Dios”<sup>186</sup>. El metalenguaje es traslaticio, el hombre al utilizarlo muestra la trazabilidad divina. El estudio de la metáfora aparece como un prolegómeno que descubre en el hombre el traslado de Dios.

## 2. LA FÁBULA

La fábula es un relato breve escrito en prosa o en verso donde los protagonistas son animales que hablan. Las fábulas se hacen con la finalidad de educar, lo cual es la moraleja, que normalmente aparece al final. Un ejemplo de fábula en la Biblia, lo encontramos en Jc 9, 8-15. “El argumento es que los mejores no tienen tiempo para ser reyes; por ello suele suceder que los indignos aceptan el papel de

---

<sup>181</sup> Del comentario de Santo Tomás de Aquino, sobre el Evangelio de San Juan, cap. 14, lect. 2. Véase, Liturgia de las Horas, Tomo III, p. 239.

<sup>182</sup> La metáfora viva, P. Ricoeur, p. 347.

<sup>183</sup> Ricoeur, o. c. p. 347.

<sup>184</sup> Ricoeur, o. c. p. 349.

<sup>185</sup> Ricoeur, citando a Kant en la Crítica de la razón pura, o. c. p. 367.

<sup>186</sup> A Autólico, Libro 1, 2-7:PG 6, 1026-1027.

monarca. La 'zarza' ni siquiera puede proporcionar sombra, lo menos que se puede pedir a una planta en una tierra cálida; además es peligrosa, porque arde fácilmente y se consume con rapidez, llegando a consumir los magníficos 'cedros del Líbano'. Al elegirla como rey, se elige de hecho entre su falta de sombra y, lo que es peor, el ataque de su fuego, es decir, entre lo inútil y lo peligroso"<sup>187</sup>. Además la zarza, espina. Es una buena moraleja, no siempre los que gobiernan son los mejores.

Una muestra de la utilización del metalenguaje y en concreto del género literario de la fábula en el Oriente, - y allí es en donde nace la Revelación divina- es el famoso escrito poco conocido, CALILA Y DIMNA, libro escrito originalmente en sánscrito bajo el título de Panchatántra, -los cinco tratados- muy sólidas razones lo hacen remontar a dos mil años antes de Cristo. Su estilo objetivo y didáctico, destinado a instruir y ser guía no sólo de gobernantes y políticos, sino de todos los hombres, en todos los tiempos. Esta obra es una joya, digno exponente del metalenguaje, tan usual en el Oriente antiguo. Justo es en la India en donde nace esta obra, tierra mística, religiosa, meditativa y sabia. Los libros de la Sagrada Escritura que nacen en Oriente, están marcados por este estilo. La leyenda del juicio de Salomón (1 Re 3, 16-28) muestra en la Biblia la sabiduría del Oriente. En el budismo existe una leyenda similar<sup>188</sup>. La obra en género de fábula, es la muestra de un profundo humanismo. Es la sabiduría popular aplicable en todos los tiempos. En este escrito aparece el hombre como una experiencia que trasciende su realidad espacio temporal. En esta obra india mencionada encuentro la experiencia de Dios, a través de un género literario tan propio de Oriente, la fábula.

### 3. LA SINÉCDOQUE

Es un tropo que consiste en extender o alterar de algún modo la significación de las palabras, para designar un todo con el nombre de una de sus partes, por ejemplo: Llegó la policía (algunos, no toda la institución). En la Biblia habría que buscar algunos ejemplos, sobre todo en el Antiguo Testamento.

---

<sup>187</sup> Tomado del Comentario bíblico "San Jerónimo", John Dominic Grossan, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid, 1971, p. 433.

<sup>188</sup> Báidaba, Calila y Dimna, Talleres de la editorial ABC, Bogotá, Tercera edición, 1975, Introducción, p. 9.



#### 4. LA SAGA

Es una narración parecida a una epopeya familiar que se extiende a varias generaciones. Narra las hazañas y sufrimientos de una persona o de un pueblo. Un ejemplo de este género literario en la Biblia es el episodio de Sansón, Jc 13-16. Aquí Sansón es designado por Dios para salvar a Israel de los filisteos, pueblo costero, que había emigrado del Egeo y Creta y que habían sido rechazados por los egipcios, por Ramsés III hacia el 1200 a. de C. En esa saga Israel siente la presencia y la protección de Dios. Es un género literario utilizado para manifestar la fe en Dios que acompaña a su pueblo en medio de las vicisitudes de la vida.

#### 5. EL AFORISMO

El aforismo es una declaración o sentencia concisa que pretende expresar un principio de una manera coherente y en apariencia cerrada. Viene del griego **αφορξειν = definir**. La diferencia entre aforismo y axioma es que el axioma es una sentencia obvia que no requiere comprobación, mientras que el aforismo es el resultado de la experiencia. Ejemplos de aforismos: Lo bueno, si breve, dos veces bueno (Baltasar Gracián). Nadie tiene lo que no se merece (Helmer Prieto).

La literatura sapiencial veterotestamentaria está llena de aforismos, de modo especial el libro de los Proverbios, que es una colección de sentencias atribuidas al rey sabio Salomón. Igualmente el libro del Eclesiastés o Qohelet (el Predicador). Al Qohelet se le llama hijo de David, 1, 12. El libro es fruto de la experiencia de la vida, leída por el hagiógrafo desde la experiencia de Dios. Otro libro lleno de sentencias es el Eclesiástico llamado también Sabiduría de Jesús Ben Sirah o el Sirácida (según la forma griega de Sirac). El autor recoge la sabiduría popular, con una sutil lectura. Este lenguaje es más fruto de la experiencia que de la racionalización de los hechos. Al hombre siempre le ha impactado más los hechos que los argumentos. Claro, para leer o interpretar los hechos se emplea la razón. De todos modos este género literario del aforismo está cargado de una profunda sabiduría. En nuestro discurso del hombre como significación de Dios, este lenguaje expresa de modo más cercano lo que queremos demostrar, a saber: **el hombre mostración de Dios**.

#### 6. LA ALEGORÍA

Es una metáfora continua. Un ejemplo, los versos del poeta Jorge Manrique:  
Nuestras vidas son los ríos  
Que va a dar a la mar, que

Es el morir, allí van los señoríos derechos a se acabar  
y consumir.

Otro ejemplo de alegoría es la obra de Dante Alighieri, La divina comedia. Un ejemplo muy conocido de alegoría es el mito de la caverna de Platón, en la República: Unos hombres están atados de piernas y cuello. Platón utiliza esta alegoría para expresar la situación en la que se encuentra el hombre respecto al conocimiento. Una alegoría clásica a nivel pictórico y escultórico es la alegoría de la Justicia: Una mujer con los ojos vendados y teniendo en su mano una balanza. Es una invitación para que los jueces fallen en justicia y en derecho. En La Biblia encontramos la alegoría de la vid, Jn 15, 1-7 e Is 5, 1-7. El texto joaneo muestra que, separados de Cristo seremos ramas secas, no tendremos vida. Es que el hombre oriental se expresa más en un lenguaje metafórico que conceptual.

## 7. LOS GÉNEROS LITERARIOS

El género literario es la expresión propia de los hombres de una época, de un entorno cultural que expresa pensamientos y sentimientos. Ya Platón distinguía entre poesía y mimética o dramática y poesía no mimética o lírica y poesía mixta o épica. Vamos a referirnos a los géneros: épico, lírico y dramático. Géneros que de alguna manera expresan la estructura semiótica del hombre y que consecuentemente se encuentra en la Biblia como Palabra de Dios en la experiencia humana.

- a. Género épico: Es un género literario en el cual el autor presenta de forma objetiva hechos legendarios o ficticios desarrollados en un tiempo y espacio determinados. Cada cultura tiene sus relatos épicos. Por dar algunos ejemplos en la cultura española, una obra épica es el Cantar del Mío Cid Campeador: sus triunfos frente a los árabes invasores y la descripción de los conflictos internos. Son narraciones de caballería en donde un héroe supera todas las dificultades. Aquí en este caso el héroe es Rodrigo Díaz de Vivar<sup>189</sup>. En la cultura griega: dos famosas obras épicas, atribuidas a Homero: La Ilíada y la Odisea. La una narra la batalla de Troya y la otra los viajes de Telémaco buscando a su padre Ulises. En el capítulo siguiente veremos cómo de alguna manera este género también aparece en los

---

<sup>189</sup> El Cantar del mío Cid, es un cantar de gesta anónimo que relata hazañas heroicas inspiradas libremente en los últimos años de la vida del caballero Rodrigo Díaz de Vivar. Está escrito en castellano medieval. Véase, Mío Cid del Cantar. Un héroe medieval, de Francisco Javier Peña Pérez, Madrid, Silex, 2009, pp. 62-64. Y también, Gonzalo Martínez Díez, El Cid histórico, Barcelona, Planeta, 1999.

relatos bíblicos. En la Biblia aparecen hipérbolos históricas: gestas y hazañas que rozan con lo inverosímil: atribuirle a Moisés toda la legislación; a Salomón, toda la sabiduría; a David, toda la justicia. En este género se puede ver los relatos del Éxodo y la conquista de la Tierra Prometida. Así, Dios le habla al hombre a partir de su expresión semiótica. Libros epopéyicos: Josué, Jueces y Judith. Relatos epopéyicos como los que aparecen en el libro de Josué: el paso del Jordán, la conquista de Jericó y Hai, la batalla de Gabaón. Género épico que aparece en las literaturas de todas las culturas y que en Israel, parece relevante.

- b. Género lírico: Se llama género lírico porque en la antigua Grecia este género se cantaba y era acompañado por un instrumento musical, la lira. En La Biblia los Cánticos de Moisés Ex 15, 1-21; los oráculos de Balaam, Num 23, 7-10; el cántico de Ana, 1 Sm 2, 1—11; los Salmos de David; el Magníficat, el Benedictus, el Nunc dimittis pertenecen a este género. Cada cultura tiene sus propias odas o poemas que son cantados y expresan gestas y triunfos. La ópera y la zarzuela, son los géneros más expresivos de la lírica. En este género aparece con evidencia la estructura semiótica del hombre.

## Capítulo II

### EL METALENGUAJE EN LA BIBLIA

Todas las culturas tienden a plasmar sus tradiciones en libros. Quienes aún no han llegado a la escritura, traducen sus costumbres en ritos, mitos y símbolos. En Israel se plasma el lenguaje y el metalenguaje en la Biblia, palabra escrita, fruto de siglos de oralidad. Vamos a analizar los diferentes géneros lingüísticos en la Escritura que de alguna manera expresan la estructura semiótica del hombre. Constataremos que la crítica que hace Jürgen Habermas<sup>190</sup>, quien afirma que el Cristianismo perdió el encanto de la narrativa y la experiencia anamnética tiene alguna objetividad. Se quedó más en el logos (razón) que en la experiencia. “Es que a la religión judía no le importaba tanto cómo es Dios, sino cómo es el hombre”<sup>191</sup>. Se trata de leer el mensaje bíblico en su contexto cultural. Aquí aplicamos a la interpretación de los textos sagrados la crítica textual, pues “en la Sagrada Escritura habló Dios por medio de hombres a manera humana, el intérprete de la Sagrada Escritura, si quiere ver con claridad qué quiso Dios mismo

---

<sup>190</sup>Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

<sup>191</sup> Habermas, o.c. p. 122.

comunicarnos, debe inquirir atentamente qué quisieron realmente significar y qué le plugo a Dios manifestar por las palabras de ellos” DV No 12.

Al abordar ahora el metalenguaje bíblico, constataremos la trazabilidad semiótica de la apertura humana. Siguiendo al teólogo español Juan Alfaro, la cuestión de Dios es cuestión del hombre<sup>192</sup>. El lenguaje bíblico es el lugar teológico más antropológico para ver la estructura semiótica del hombre.

## 1. LOS GÉNEROS LITERARIOS<sup>193</sup>

¿Qué son los géneros literarios?<sup>194</sup> Es la forma o manera de escribir de una época o región para expresar lo que se intenta decir. Son las expresiones propias de una cultura para comunicar los pensamientos y sentimientos. Resultan el camino más expedito para manifestar el alma de un pueblo. La psicología oriental es más concreta que abstracta; utiliza mucho más la imagen; es más constructivista que racionalista en su epistemología. Santo Tomás decía: “En la Escritura, las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres”<sup>195</sup>. Siguiendo el No. 12 de la DV el lenguaje bíblico se enmarca en la cultura. La Escritura contiene el mensaje divino en código humano. Aquí se aplica la frase latina: **nec tecum et nec sine te** = nunca contigo (Dios es absoluto); nunca sin ti (Dios creador del hombre, ha querido hablarle al hombre desde el hombre, -la Revelación se da en clave kenótica-). Los géneros literarios aparecen por primera vez en un documento del Magisterio en la encíclica de Benedicto XV, el 15 de septiembre de 1920, *Spiritus Paraclitus*.

Veamos cuatro grandes clases de géneros literarios:

- a. Género histórico: No es la historia tomada en el sentido moderno, como una narración de hechos acaecidos en un tiempo y lugar determinados. Aquí es la historia como narración de hechos que hacen vida y cultura en un pueblo. Israel no es un pueblo separado de su contexto geográfico, histórico y cultural de los otros pueblos. Muchos relatos son tomados de los pueblos

---

<sup>192</sup> De la cuestión del hombre la cuestión de Dios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988.

<sup>193</sup> Los datos de este numeral son tomados en general del libro LOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA SAGRADA ESCRITURA, producto de un congreso organizado por la Pontificia Universidad de Salamanca en mayo de 1956 con motivo del VII centenario de su fundación y agrupados por Juan Flors, Barcelona 1957.

<sup>194</sup> Paul Ricoeur dedica una parte del libro *Tiempo y narración* a los géneros literarios, Ed. Siglo XXI, México, 1988.

<sup>195</sup> *Ad Hebreos*, Cap. I, lect. 4. Juan Flors, Los géneros literarios de la Sagrada Escritura, Congreso de ciencias eclesiológicas, varios ponentes, p.41.

circunvecinos y leídos desde la experiencia de Dios. Para Israel no hay dos historias, una profana y otra sagrada. Para Israel la historia es salvífica. El diluvio es un relato babilonio, leído por el autor sagrado en clave salvífica. La diosa Ea quiere salvar a Utnapishtim, que es devoto suyo, que vive en Shuruppak. El relato de Éxodo relacionado con el nacimiento de Moisés, aparece en un relato babilónico del 2600 a. de C. La narración de David y Goliat, se encuentra de alguna manera en el Cuento de Sinuhé, relato babilónico. El género histórico se presenta bajo la forma de epopeya o historia épica, es una hipérbole histórica. Los personajes Moisés, David, Salomón, son presentados en narraciones épicas. Sin que por ello signifique que no hayan sido personas históricas.

- b. Género poético: La poesía religiosa proviene sobre todo de Babilonia en forma de himnos, lamentaciones, composiciones litúrgicas. Por ejemplo la plegaria a la diosa Ishtar y plegaria a la diosa Ea. El libro del Cantar de los Cantares, se encuentra de alguna manera en los poemas babilónicos.
- c. Género sapiencial: Proverbios, Eclesiástico y Eclesiastés. El libro de Los Proverbios de Salomón, encuentra su réplica en los proverbios de Amen-em-opc, del nombre de su autor, que se remonta hacia el año 1.000 a. de C., es un poema egipcio. El libro de Job encuentra su réplica en un poema egipcio, cerca del año 2.000 a. de C. Se llama el canto, El Justo sufre. Este género lleva a la parábola en el NT.
- d. Género jurídico: El legislador Moisés lo copió del legislador babilonio Hammurabi, 2.000 años a. de C. Los exámenes de conciencia del Libro de los muertos que data, en Egipto, cerca del año 1300 a. de C. ¿De ahí habrá tomado el decálogo Moisés? Hay que tener en cuenta que Abraham era babilonio y Moisés, en cierto sentido, egipcio. El Pentateuco está lleno de colecciones legislativas.

### **Géneros literarios en los profetas:**

- a. Los profetas: Son centinelas o vigías: Is 52, 8; Jr 6, 17; Ez 3, 17; 33, 6-7; Os 5, 1y Mi 7, 4. En los profetas parece el género hiperbólico, parabólico y alegórico: Is 5, 1-7; Jr 3, 6-11
- b. Las visiones: Zac 1, 6-8. En 1 Re 11, el profeta Abías parte su manto en diez porciones para significar el cisma de las diez tribus del Norte, Jr 17, 2-13, aquí Jeremías se pone un yugo en el cuello para significar el yugo o esclavitud a que va a ser sometido Israel.
- c. Género satírico y la diatriba: Isaías se burla de los idólatras que adoran un leño, Is 40, 18; 41, 61; 44, 9-27; Jr 10, 1-10
- d. Género elegíaco: Is 15; 23, 1; 20, 7-18; Hab 1-2

e. Género apocalíptico: Is 24-27. Gran parte de los libros de Joel, Ezequiel y Daniel. Dice el exégeta francés, fraile franciscano Bédouin Rigaux: «L'apocalyptique est une révélation symbolique de l'avenir » = El apocalipsis es una revelación simbólica del futuro<sup>196</sup>. Es un género que nace en tiempo de crisis. En la persecución de Antíoco IV Epífanes aparece el libro de Daniel. Es un género que da esperanza al justo frente al aparente triunfo del malvado. Es un género profético. Se desarrolla principalmente en la literatura apócrifa judía y cristiana desde el s. II a. de C. y II d. de C. Es una literatura consolatoria que nace en los momentos de persecución. Características:

- a) Seudonimia del autor (siempre un personaje bíblico de la antigüedad)
- b) Carácter esotérico de las revelaciones<sup>197</sup>
- c) El triunfo definitivo de Dios
- d) Frecuente intervención de los ángeles
- e) Empleo de imágenes y personificaciones extrañas, por ejemplo: Zac 9-14; Is 11, 11-16; 24-27. Todo el libro de Daniel en el AT y el Apocalipsis en el NT.

Siguiendo la crítica textual a la Biblia se le han venido aplicando los métodos de investigación exegética la Formgeschichte o Historia de las Formas (géneros literarios); la Traditiongeschichte o Historia de las Tradiciones (escuelas, contextos culturales) y la Redaktionsgeschichte o Historia de las Redacciones (autores, influjos culturales, escuelas, lenguas). Igualmente como herramienta de la exégesis se debe tener en cuenta el SITZ IM LEBEN o sea el medio vital en donde ha nacido el texto, para entender su contexto. Este análisis bíblico nos permite ver las diferentes formas de comunicarse el hombre y por ende el autor sagrado, toda vez que para nosotros los cristianos, la Biblia es la Palabra de Dios, soporte indispensable para el quehacer teológico. Este paneo lingüístico nos permite confirmar que el lenguaje y el metalenguaje propios del hagiógrafo y por ende del hombre, expresan la estructura semiótica humana.

Los hagiógrafos, antes de la redacción de los escritos, se encontraron con una densa tradición oral, material elaborado, constituido por pequeños trozos literarios (dichos, parábolas, narraciones, etc.). La historia de las formas intenta determinar en cada caso los géneros literarios que aparecen y descubrir las situaciones concretas en que surgieron tales formas. En general el lenguaje metafórico es muy propio de la cultura oriental y de modo específico de la cultura semita, en la que nace progresivamente la Palabra de Dios. De ahí la necesidad de conocer el

---

<sup>196</sup> P. Rigaux, o.c. p. 246.

<sup>197</sup> Véase el libro de Salvador Muñoz Iglesias, Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia, Ed. La casa de la Biblia, Madrid, 1968.

metalenguaje, para mostrar, una vez más, que el hombre se comunica semióticamente, resultando la lengua, la expresión más antropológica del ontos humano. El conocimiento de los tropos en la Biblia nos va dando soportes para mostrar que la comunicación del Evangelio, que no es otra cosa que la persona misma de Jesucristo, parte de la estructura semiótica del hombre. De ese lenguaje, expresión semiótica del hombre, nos trasladamos a la estructura ontológica del hombre, siendo éste la significación de Dios. Tales coordenadas antropológicas nos llevan a constatar en el mismo hombre la revelación de Dios.

Vamos a analizar algunas formas de escribir e interpretar la Sagrada Escritura. Este estudio mostrará, una vez más, que la Biblia es un hablar de Dios desde la limitación de su criatura, el hombre.

## 2. EL TALMUD

El lenguaje de la Biblia es tan complejo, como compleja es cualquier cultura, que los judíos hubieron de leer la Torah o Ley para ser aplicada en cada cultura a donde tenían que ir a causa de la diáspora. Como dicen los semiólogos de la lingüística, los signos que son mediación, requieren una interpretación. Pues bien, el Talmud es la tradición oral de la Escritura o Torah. El Talmud son los comentarios hechos por los estudiosos a la Torah. El Talmud recoge las discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, leyendas e historias. Se puede hablar de dos Talmud, el de Jerusalén y el de Babilonia, ambos convergen a lo mismo. Su diferencia está por el lugar en donde se hicieron los comentarios. El Talmud está al servicio de la Torah. El Talmud es una muestra que los signos deben ser interpretados. El hombre siendo signo de Dios, debe ser leído en su propia ipsisidad. La tesis apunta a una lectura del hombre.

## 3. EL MIDRASH

Midrash significa “explicación”. Es un término hebreo que indica la exégesis que se le hace a la Torah, facilitando su comprensión. El texto tiene una referencia: significar. Todo signo en sí no tiene identidad sino es en relación con la realidad significada. La palabra y en este caso, la palabra revelada, tiene un referente, Dios. Interpretar significa relación. El hombre, en nuestra investigación, es relación con un referente, ese referente es Dios. El hombre es signo y su referente es Dios. El signo representa, no reemplaza al referente. El texto representa, hace referencia al emisor, que es el referente. La exégesis consiste en extraerle al texto su significado. En ese sentido hago analogía con el hombre, signo, como

significación de Dios. La Palabra de Dios es viva, pues tiene un referente, que es Dios y se hace viva y anamnética en cada cultura, cultura que la construyen hombres concretos. La lectura del hombre la hacemos no con las herramientas de la crítica textual, sino con las herramientas de la semiótica.

#### 4. LA PARÁBOLA<sup>198</sup>

Viene del griego, **Παραβαλλειν** = Comparar. La palabra se encuentra cincuenta veces en el NT y, aparte de dos lugares en Hb, se refiere siempre a las parábolas o método de enseñanza de Jesús; παραβολε corresponde a la palabra hebrea **masal** (Mt 13, 36) que puede significar proverbio o sentencia. Este género literario tan utilizado por la Palabra encarnada, es una muestra de la sencillez y simplicidad del mensaje bíblico. La crítica de Habermas al Cristianismo tiene su razón de ser, salimos de Jerusalén y nos quedamos en Atenas. Justamente la fe cristiana la hemos presentado más en la línea de las doctrinas, que en hechos de vida, como predicaba Jesús. No se trata de sacar de tajo a la razón, sino de enriquecerla con la experiencia y entonces el lenguaje cristiano resulta más en sintonía con los orígenes.

Uno de los valores de la cultura postmoderna es devolverle al hombre el sentir. La modernidad ha endiosado la razón y la postmodernidad es el “desencanto de esa razón”<sup>199</sup>. “La razón pura, -escribe Adorno- se convirtió en la antirazón, en conducta impecable y vacua... El progreso se invierte y se convierte en regreso... La tendencia hacia la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad, no solo idealmente sino también prácticamente... Su ‘irracionalismo’ se deduce de la esencia misma de la razón dominante y del mundo hecho a su imagen”<sup>200</sup>. No se trata entonces ahora de rechazar el **fides quaerens intellectus**, poderoso porte que le hizo San Anselmo de Canterbury a la teología. El Papa Juan XXIII de feliz memoria, hoy ya beatificado, por fortuna, nos invitaba a “volver a las fuentes”.

La parábola, un género tan sencillo y captable por todos, pues habla de la vida, es un vivo ejemplo de la sencillez del mensaje cristiano. Se ha desdibujado el mensaje cristiano traduciéndolo en conceptos desencarnados de la realidad. El mensaje tan sencillo de la Palabra, se ha tornado abstracto, olvidando que su

---

<sup>198</sup> Este acápite lo tomo del Diccionario de la Biblia, Herbert Haag y otros autores, Ed. Herder, Barcelona, 1987, p. 1432. Otro soporte bibliográfico básico es el gran exégeta luterano alemán, Joachim Jeremías en su obra, Interpretación de las parábolas, Ed. Verbo Divino, Pamplona 1997.

<sup>199</sup> Véase, Itinerarios de la modernidad, autores varios, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2004, p. 131.

<sup>200</sup> Véase a Ricardo Forster citando a Th. Adorno en Dialéctica del Iluminismo, p. 130.



original es midrashico y anamnético<sup>201</sup>. El Padre dominico francés, F. Dreyfus, por el año 1975 hacía una crítica a la manera de impartir el mensaje cristiano, que se quedaba más en la academia que en la calle. Hoy diríamos en las facultades de teología que en los barrios y sectores en donde se encuentra la iglesia<sup>202</sup>. No es saliendo del mundo en donde descubro a Dios, sino entrando en el microcosmos que es el hombre, donde experimento la presencia de Dios.

El mensaje cristiano, no está en crisis, está en crisis su significación. Lo que no significa para el hombre postmoderno, no es objeto de su interés. Una Iglesia sencilla y acogedora se vuelve fascinante y atractiva<sup>203</sup>. La simplicidad del establo (Lc 2, 7) hace atrayente el lugar. Y son los sencillos, quienes tienen el privilegio, la alegría de saborear al Redentor del mundo, fueron “unos pastores” (Lc 2, 8) quienes en el entorno percibieron la presencia del Amor. El profeta Isaías, Primer Isaías, en forma poética sueña un “mundo feliz” en donde reine la paz, que es fruto de la justicia, en donde “las espadas se volverán azadones y las lanzas podaderas” Is 2, 4; todo esto ocurrirá, cuando venga el Mesías. De instrumentos de guerra, aparecen los instrumentos de trabajo que traerán la paz. La paz que es fruto de la justicia (Sal 85, 11). Las imágenes poéticas de Is 11 expresan la paz que causará la presencia del Mesías. El mensaje cristiano siempre será atrayente y “fascinante”, como lo describe Isaías. Es un mensaje significativo.

El hombre de hoy es mucho más sensible a lo fáctico que a lo cognitivo. Pasamos de lo argumentativo a lo fáctico. La trascendencia horizontal constatada por Heidegger, Rahner la lee en clave de apertura al Infinito. Es aquí en donde aparece la significación de Dios. Wittgenstein al hacer el análisis de la significación del lenguaje, constata que éste debe hablar de lo que tiene significado.”No pienses sino ama”<sup>204</sup>. Jesús, el Maestro, nos enseña que el hombre necesita un lenguaje sencillo y es en esa simplicidad en donde se manifiesta Dios. Jesús utilizó este género de manera preeminente en su discurso, por eso se hacía entender tan fácilmente. Jesús hablaba de la vida. En lectura heideggeriana, es más un **dasein** (ser ahí), es decir, “existir finitamente”<sup>205</sup>, es decir, mucho más existencial el enfoque antropológico, lenguaje en que se escriben los libros sagrados de la Biblia, tal lenguaje corresponde más al ser del hombre. Jesús

---

<sup>201</sup> “¿El suelo natural de la teología cristiana es Atenas o Jerusalén” P. Alberto Parra Mora, citado por Hernando Barrios Tao en *Theologica Xaveriana*, Vol. 57 No. 163 (371-398) julio-septiembre 2007, Bogotá, Colombia.

<sup>202</sup> Véase el artículo de la revista, *Reveu Biblique, Exégese en Sorbone, exégese en Église*, 1975

<sup>203</sup> Véase la carta a Diogneto, *Patrología*, J. Quasten, BAC, Madrid, 1984 Tomo I, p. 247.

<sup>204</sup> Juan Alfaro, citando a Wittgenstein en su obra, *Investigaciones filosóficas*. Cita que aparece en el libro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988, p. 136.

<sup>205</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 4ª. Edición, México, 1971, p. 357.

partía de la realidad para transformar esa realidad. La parábola está muy en la línea del **mitdasein** (estar con el otro situado en).

Una de las parábolas más significativas de Jesús, es la parábola del Buen Samaritano. La parábola del Buen Samaritano es la expresión evidente del mensaje metalingüístico<sup>206</sup>. Aquí aparece el **mitsein** (ser con el otro), esa es la esencia del mensaje cristiano. Permítanme comentar un texto encontrado en internet: En una de sus conferencias El Dalai Lama es interrogado por el teólogo brasileño, Clovis Boff: “Santidad: ¿Cuál es la mejor religión del mundo? El teólogo supuso que iría a responder: El budismo, por supuesto. Pues no, miren lo que respondió, y aquí está mi admiración: “La que te acerque más al otro”. Esto, ¿qué es? La esencia del mensaje cristiano.

En esta línea del lenguaje metafórico, permítanme, una vez más, traer otro mensaje propio de la sabiduría popular. Un joven inquieto se le presentó a un sacerdote y le dijo: ‘Busco a Dios’. El reverendo le echó un sermón, que el joven escuchó con paciencia. Acabado el sermón, el joven marchó triste en busca del obispo. –‘Busco a Dios’, le dijo llorando al obispo. Monseñor leyó una pastoral que acababa de publicar en el boletín de la diócesis y el joven oyó la pastoral con gran cortesía, pero al acabar la lectura se fue angustiado al Papa a pedirle ayuda: - ‘Busco a Dios’- Su Santidad se puso a resumirle su última encíclica, pero el joven rompió en sollozos sin poder contener la angustia. -¿Por qué lloras?, le preguntó el Papa totalmente desconcertado. –‘Busco a Dios y me dan palabras’ dijo el joven apenas pudo recuperarse. Aquella noche el sacerdote, el obispo y el papa tuvieron un mismo sueño. Soñaron que morían de sed y que alguien trataba de aliviarles con un largo discurso sobre el agua”. El lector saque sus propias conclusiones.

De Jesús se decía que “la gente se asombraba de su doctrina” Mt 7, 28). Hoy la gente ha perdido su capacidad de asombro delante del Evangelio. ¿Por qué? No significa para sus vidas. Y entonces ¿por qué la Buena Noticia causó tanto impacto en el coloso y pagano Imperio grecolatino? ¿Acaso el hombre de hoy es distinto del hombre de aquella época? El problema es de lenguaje y de testimonio de vida. No cabe duda. Con justa razón el Papa Juan Pablo II invitaba a presentar el mensaje cristiano al mundo de hoy con “nuevo ardor, nuevos métodos y nuevas expresiones”<sup>207</sup>. Con acierto y con clara visión profética, el Santo Padre nos exhortaba a anunciar la Buena Noticia, obviamente sin cambiar su contenido, adaptándonos a los nuevos desafíos del mundo presente. La relevante sensibilidad del hombre ante el signo que signifique, es una de las racionalidades

---

<sup>206</sup> Gustavo Gutiérrez, La densidad del presente, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003 p. 64.

<sup>207</sup> Juan Pablo II, discurso en Haití, 1983.

emergentes a las que debemos responder. En la cultura de hoy, la gente no espera discursos, quiere signos que arrastren y enseñen con la vida, más que con las palabras.

“Las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición”<sup>208</sup>. La oralidad bíblica está llena de lenguaje metafórico, sobresaliendo el género parabólico en sus escritos. La parábola es tan sencilla que un niño la puede comprender. La cultura primigenia es más gráfica que conceptual. Las parábolas hacen parte del sentido narrativo oriental. El hombre en sus expresiones religiosas es más irracional que racional, siguiendo a Rudolf Otto<sup>209</sup>. Aquí irracional no se toma como lo opuesto a racional, sino como lo empírico frente a la ratio; lo casual frente a lo necesario; lo psicológico frente a lo trascendente<sup>210</sup>. En este contexto aparece el lenguaje metafórico, más cercano al sentir y experimentar, que al raciocinar. El lenguaje metafórico toca más la pluridimensionalidad humana, que la unidimensionalidad racional.

El lenguaje de Jesús es abundantemente parabólico. Por eso sus oyentes lo entendían perfectamente. Es un lenguaje de la vida cotidiana; es más vida que logos (conceptos). Las parábolas tienen un doble lugar histórico. El lugar histórico original, como el de todas las palabras de Jesús, es su actividad en una situación concreta de su contexto histórico. Esas parábolas fueron “vivas” en la Iglesia primitiva. Se debe recuperar la forma original. “¡Vuelta a las palabras originales de Jesús! Esta es la tarea”<sup>211</sup>.

Joachim Jeremías nos dice que la alegorización de la Escritura, producto del influjo griego, “era muy común la interpretación alegórica de los mitos como portadores de conocimientos ocultos; en el judaísmo helenista hizo escuela la exégesis alegórica de los escribas del Antiguo Testamento; algo semejante se podía esperar de los maestros cristianos a ese respecto”<sup>212</sup>. Pareciera, entonces que el exégeta alemán se identificase con el filósofo, también alemán, Jürgen Habermas, con la “helenización del cristianismo”<sup>213</sup>. Los relatos bíblicos responden más a historias vividas en el presente, que a conceptos elaborados racionalmente. De todas maneras la razón es imposible sin la anámnesis y la memoria es ineficaz si no está unida a una interpretación (lo racional). Las parábolas obedecen más a las memorias interpretativas que elaboraciones conceptuales.

---

<sup>208</sup> Joachim Jeremías, Interpretación de las parábolas, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1997, p. 09.

<sup>209</sup> Rudolf Otto, Lo Santo, Selecta de revista de Occidente, Madrid, 1965, 2ª. Edición, p.189.

<sup>210</sup> Otto, o.c. p. 90.

<sup>211</sup> Jeremías, o. c. p. 83.

<sup>212</sup> Jeremías, o. c. pp. 10-11.

<sup>213</sup> Comentario de Eduardo Mendieta a la obra de Habermas, Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 27 y 48.

Según Jeremías, lo que contribuyó al incremento de la alegorización fue la llamada “teoría de la obstinación” (Mc 4, 11b-12) que afirma que Jesús habló en parábolas para ocultar el misterio del reino de Dios a los que “están fuera”. Pero, lejos de Jesús una presentación enigmática de su mensaje, si la Palabra se “hizo carne” y “puso su morada entre nosotros”. Ya el Proto-Isaías nos habla que el Mesías será “Dios con nosotros” (Is 7,14).

La palabra griega **Παραβολε** es la traducción del hebreo **MSL (masal)** y en arameo **MTL matla**) abarca diferentes significaciones: comparación, símil, alegoría, ejemplo. En el lenguaje del judaísmo posbíblico designa expresiones figuradas de toda clase, sin que se pueda establecer un esquema: símil, comparación, alegoría, fábula, proverbio, revelación, apocalíptica, enigma, símbolo, ficción, ejemplo (paradigma), motivo, argumentación, disculpa, objeción. Análogamente la palabra griega **παραβολε**, tiene en el Nuevo Testamento tanto la significación de símil como la de comparación (Lc 5, 36; Mc 3, 23) y la de símbolo (Heb 9,9; 11, 19). En Lc 4,23 hay que traducirlo como dicho agudo, adagio; en Lc 6, 39, como proverbio; Mc 7, 17, como enigma. Hay que leer la parábola en la cultura original para comprender su sentido. Se pregunta Jeremías si las parábolas no han sufrido el desplazamiento del acento hacia lo parenético, especialmente de lo escatológico a lo parenético<sup>214</sup>.

## 5. LA ALEGORÍA EN LA BIBLIA

Ya hablamos en otro acápite el valor de este género literario. La alegoría es un tropo utilizado en la Biblia. En el evangelio de San Juan, encontramos la alegoría de la vid y los sarmientos, Jn 15, 1-7. Aparece una alegoría similar en Is 5, 1-7. La alegoría es un género literario muy asequible a la gente. Es otra muestra de la sencillez con que hablaba Jesús. Es muy conocida la alegoría de la Justicia presentada pictórica y escultóricamente. La alegoría es un género muy parecido a la parábola. Es un lenguaje traslaticio. En ese orden aparece el hombre como ser metasignificativo de trascendencia. El hombre, ente finito, nos traslada al Infinito como respuesta a su natural apertura. El hombre es una búsqueda permanente. Las cosas no lo satisfacen plenamente; los otros, no le dan la medida a los anhelos; solo ALGUIEN, que sea personal, responderá a su constante preguntar<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Jeremias, o. c. p. 82.

<sup>215</sup> Dice Martín Heidegger: “El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas”, *El ser y el tiempo*, o.c. p. 20. Como dice Rahner: “Es desde el hombre que el hombre pregunta. La pregunta se formula hic et nunc a través de una *convertio*” *Espíritu en*

## 6. LA ELEGÍA

La elegía es un canto fúnebre. Este género se relaciona mucho con el libro de Las Lamentaciones, atribuidas a Jeremías. Las Lamentaciones pertenecen al género literario de las endechas fúnebres. Son lamentaciones individuales y colectivas. Probablemente fueron compuestas en Palestina<sup>216</sup> después de la ruina de Jerusalén hacia el año 587. Este estilo de escribir es muy apropiado para el contexto histórico que se vive. Una vez más vemos que el hagiógrafo utiliza un lenguaje asequible a su cultura. Ese lenguaje lleva fácilmente al lector a experimentar una realidad vivida en forma conmemorativa anamnética.

## 7. LA NUMEROLOGÍA<sup>217</sup>

Como en todas las culturas, Israel le da un significado a los números. Este recurso literario es utilizado en el género apocalíptico, por una parte para despertar lo misterioso y por otra para que los enemigos, en tiempo de persecución, no puedan traducir el mensaje.

Aunque la Escritura jamás considera que un número sea sagrado o simbólico por sí mismo, algunos números, sin embargo, reciben un valor religioso particular, bien por causa misma de la naturaleza de los objetos enumerados, bien por razón de alguna consideración secundaria. Como números simbólicos se destacan: 3, 4, 7, 10, 12, 40, 70, 72. El “tres” ocurre especialmente en algunos actos rituales (1 Re 17, 21). El “cuatro” fundado en la idea de los cuatro puntos cardinales (Is 11, 12) y en los cuatro vientos (Ez 39, 7), simboliza la totalidad: Gn 2, 10 (los cuatro ríos del paraíso).

El número siete significa perfección, totalidad, “perdonar hasta siete veces siete” (Mt 18, 21-22); cartas a las siete iglesias: Apc 2-3; el significado de conclusión y de júbilo: el día séptimo o shabbat, el séptimo año y el año jubilar: Lv 23 y 25; el día séptimo descansó el Señor, Gn 2, 2. El número “cuarenta”, significa preparación para una tarea muy importante: Cuarenta años duró la travesía por el desierto, según el libro del Éxodo, como preparación a la Tierra Prometida; cuarenta días estuvo Moisés en el Horeb, antes de recibir el decálogo, Ex 19-20; cuarenta días estuvo Elías, huyendo del rey Ajab y la terrible Jezabel, de camino hacia el Horeb para disfrutar a Dios en el silencio, 1 Re 19, 8; cuarenta días estuvo Jesús en el

---

el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963, p. 80. En el permanente preguntar aparece la natural apertura humana. Dice Rahner, “el ser es cuestionabilidad” o. c. p. 83.

<sup>216</sup> Comentario de la Biblia de Jerusalén.

<sup>217</sup> Véase el Diccionario de la Biblia, obra ya citada, p. 1351.

desierto, preparándose para iniciar la predicación del Reino. El número “doce” significa a las doce tribus de Israel, los doce hijos de Jacob, padre de Israel, Gn 29, 31-35; la elección de los doce, colegio apostólico que representa a todo el pueblo de Dios, Mt 12, 1ss y paralelos. Filón de Alejandría escribió un libro, De numeris, lamentablemente se perdió. Nos hubiera dado muchas luces al respecto. Al judaísmo posterior le gustaba deducir un número significativo del valor numérico de cada una de las letras de una palabra (gematría>cábala). En Apc 13, 18, el famoso 666. Tanto en griego como en hebreo cada letra tenía un valor numérico correspondiente a su puesto en el alfabeto. La cifra de un nombre es el total de sus letras. Aquí “666” sería César-Nerón (letras hebreas); “616”, César-dios (letras griegas)<sup>218</sup>.

La numerología en todas las culturas tiene algún simbolismo. Este “género literario” hace parte del metalenguaje, con lo cual queremos demostrar, dentro de la antropología semiótica, el valor del signo lingüístico en términos de lenguaje figurado o traslaticio. El manejo de estos signos prueba la estructura semiótica del hombre. La mostración de Dios en el hombre se va desarrollando en lenguaje semiológico. Quedó demostrado que la Biblia está llena de metalenguaje. En esa praxis de comunicación se verifica el camino de una antropología semiótica.

## 8. UNA MUESTRA SIGNIFICANTE DEL GÉNERO PARABÓLICO EN LA BIBLIA

La Biblia que está escrita más en un lenguaje coloquial, propio de la cultura semita, que en un lenguaje conceptual, propio de la cultura griega, nos presenta una variedad tropológica interesante. Dentro del universo del metalenguaje bíblico, analizamos una muestra que nos indica la riqueza de los diferentes géneros literarios y de modo más concreto la **parábola**. Permítanme presentar la exégesis de la parábola del BUEN SAMARITANO y la historieta narrada por Natán al rey David. Una y otra representan el lenguaje metafórico tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

### a. LA PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO, LC 10, 25-37

Ante las preguntas capciosas de un jurista, a saber: ¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna? Y ¿Quién es mi prójimo? Jesús no responde conceptualmente, sino metafóricamente. Este lenguaje es evidente por sí mismo e impacta mucho más que una explicación gnoseológica de la Ley. El letrado plante

---

<sup>218</sup> Comentario de la Biblia de Jerusalén.

la pregunta en términos de religiosidad deuteronomista: para vivir hay que cumplir la ley (Dt 4, 1; 5, 33; 8, 1; 16, 20; 30, 16); cambia el horizonte que es ahora una vida perpetua en el mundo nuevo. “Heredar” es término técnico en el AT y su objeto es la tierra. La pregunta tiene su respuesta explícita en la “ley”, por eso Jesús hace que responda el que pregunta; él no legisla, sino que urge el cumplimiento. El letrado responde sintetizando todos los preceptos (seiscientos trece en la cuenta de los rabinos) en dos, el amor a Dios y al prójimo (Dt 6, 5 y Lv 19, 18; síntesis que hace Jesús según Mateo 12, 28 y 22, 27-29). La respuesta, dice Jesús, es correcta, la síntesis está bien hecha; siguiendo la religiosidad de la ley, toca cumplir lo dicho<sup>219</sup>.

10, 29. El letrado lo escucha como reproche y busca una escapatoria en la casuística: lo simple y claro se problematiza, neutralizando su validez. Prójimo en el contexto del Levítico es el israelita; el Deuteronomio reserva el título de “hermanos” para los israelitas. Para Jesús no hay escapatoria. En vez de discutir y polemizar propone una parábola ejemplar. Prójimo es todo ser humano. Para el autor sagrado es especialmente prójimo el indefenso y es especialmente indefenso el huérfano, el extranjero y la viuda. Estos expresan el prototipo del indefenso.

10, 30-37. Podemos observar los personajes y estudiar su relación. “Un hombre” cualquiera, anónimo, sin indicación de patria, ni oficio, víctima indefensa de salteadores; yace medio muerto en un camino de revueltas y barrancos. Un “samaritano”<sup>220</sup>, un ciudadano de segundo rango, según la cultura judía, es justamente quien es “prójimo”. El término griego **πλεσειον**, significa “vecino” (Prov 25, 17; 27, 14) o amigo (Prov 27, 9; 17, 17; Eccl 37, 1-6). “Prójimo” es concepto de relación recíproca, que incluye dos correlativos: uno considera y trata al otro como prójimo = amigo. Esto explica el desplazamiento de la respuesta respecto a la pregunta: ¿quién es mi prójimo? La respuesta la da Jesús desde la vida, no desde el raciocinio. Obviamente la parábola exige la razón, si no, ¿cómo se interpreta?<sup>221</sup>. Uno de los secretos por qué Jesús llegaba tanto a la gente, era porque les hablaba desde su experiencia, en su propia cultura. La respuesta de Jesús indica cuál ha de ser la conducta del verdadero discípulo<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup> Véase Biblia del Peregrino, NT, Edición de Estudio, Tomo III, Verbo Divino, Bilbao, 2000, p. 186.

<sup>220</sup> “Samaritanos” eran considerados extranjeros. Samaria cayó en poder de los asirios hacia el año 721 a. C. Treinta mil habitantes fueron sustituidos por colonos extranjeros. Samaria fue la capital del reino del Norte. Fue fundada por el rey de Israel Omrí en una antigua colonia cananea. En el año 331 a. C. fue helenizada por Alejandro Magno, pocos años antes de Cristo fue tomada por los romanos. De modo que los samaritanos estaban muy influidos por las culturas paganas. Véase, Diccionario de la Biblia, Ed. Herder, Barcelona, 9ª. Edición 1987, pp. 1780-1784.

<sup>221</sup> Biblia del Peregrino, p. 187.

<sup>222</sup> Comentario Bíblico “San Jerónimo” Ed. Cristiandad, Madrid, 1972, Tomo III, p. 368.

## b. PARÁBOLA DE NATÁN Y PENITENCIA DE DAVID: 2 S 12, 1-6

El profeta Natán no necesitó de grandes discursos para hacerle ver a David sus pecados. La parábola fue mucho más elocuente que largos discursos. Este relato es otra muestra evidente del universo de las parábolas bíblicas. Esta sencilla y hermosa parábola de la corderilla hace que David se coloque en una posición insostenible (vv. 5-6). Cuando David ha mordido el anzuelo, suenan las palabras acusadoras: “Ese hombre eres tú”. Al parecer David ya había hecho suyo el harén de Saúl (v. 8), y ahora ha arrebatado la mujer de uno de sus soldados<sup>223</sup>. El Salmo 50 que se le atribuye a David, es probablemente producto de este pecado. Este episodio es una muestra de la grande responsabilidad que tienen los cristianos de ser profetas y de modo preeminente quienes tienen dentro de la Iglesia, un ministerio de capitalidad. La parábola muestra por otra parte, cuánta gente está tan familiarizada con el pecado que no se da cuenta la gravedad de las faltas que cometen. Por eso hacen falta profetas que denuncien. Sin Natán, David será tan descarado que se atreve a condenar el pecado de los demás y ni siquiera percibe el suyo. Lo mismo ocurre con los pecados de Ajab, tuvo que aparecer el profeta Elías para que le enrostrara los pecados a él y su malvada esposa Jezabel (1 Re 21).

Cuando los hombres callan, la palabra de Dios se alza para acusar. Los hombres tienen motivos para callar: por complacencia cortesana, por miedo de los subordinados, por falta de autoridad moral. Quizá corrían por Jerusalén comentarios maliciosos, reprobatorios o indulgentes, de la conducta real. Lo más grave es que la conciencia de David también calla. Al profeta que pronunció la promesa dinástica, le toca ahora pronunciar la acusación y condena, en nombre de Dios. Es un encargo arriesgado, y el profeta prepara el oráculo con una parábola. La parábola es breve y eficaz. Ritmo y sonoridad están muy estilizados, sobre todo en binas paralelas y opuestas. Todo es anónimo, reducido a tipos elementales: el hombre rico, el hombre pobre, el hombre viajante; anónima es la ciudad. Y el “uno, uno, uno”, repetido en el texto hebreo, culmina la cuarta vez en “una sola corderilla”<sup>224</sup>. Tan claro y evidente es el mensaje que David se arrepiente inmediatamente. El profeta no se casa con el éxito. Así fracase debe anunciar la palabra.

---

<sup>223</sup> Véase, Comentario “San Jerónimo” Ed. Cristiandad, Tomo I, Antiguo Testamento I, Madrid, 1971, p. 482.

<sup>224</sup> Véase, Biblia del Peregrino, Ed. Verbo Divino, Pamplona, Tomo I, p. 605.



## 9. ANUNCIAR EL EVANGELIO “CONTANDO” LA HISTORIA DE JESÚS<sup>225</sup>

La conferencia dictada por el arzobispo hindú, como aparece en la nota al pie de página, viene muy ajustada para el tema que estamos tratando: el lenguaje metafórico en la Biblia. La Escritura nace en una cultura asiática. Son los asiáticos los que más se comunican con imágenes. Se corre el riesgo de occidentalizar tanto la Palabra de Dios, que la hayamos reducido a conceptos. Hemos dicho en varias ocasiones que la cultura postmoderna es más sensible a la imagen que al concepto.

No se trata de considerar que los Evangelios son “cuentos”; son más bien “narraciones históricas”. Las culturas están llenas de narraciones. La gente escucha y aprende narraciones. Como leemos en la Eneida: “Conticue omnes, intente ora tenebant”, la gente escucha historias con atención. Como enseña la Odisea, las historias **Jatapa** instruían; las **Ramayana** edificaban; las **Mahabharata** entretenían, filosofaban y educaban.

### a. Todas las civilizaciones tienen sus grandes narraciones

Toda cultura tiene una colección de narraciones. Estas narraciones alimentan espiritualmente al pueblo. Lo identifican. Narraciones, epopeyas, leyendas, historias y mitologías mezcladas, que ofrecen un trasfondo general según el cual vive la gente, se comprende a sí misma, viven sueños y luchan por ideales. Son como el “alma” de un pueblo. Los griegos tienen su **Ilíada** y su **Odisea**; los romanos tienen la **Eneida**, los anglosajones su **Beowulf**; los celtas su **Leabhar Gabhala**; los hindúes del suroeste, su **Calila y Dimna**; los hispanos tienen al **Poema del Mío Cid** y **Amadis de Gaula**. La gente se familiariza con los personajes descritos y se identifica con ellos. Sus nombres son familiares para ellos.

También los cristianos tenemos nuestras propias narraciones en el Antiguo y Nuevo Testamento, que hablan de nuestros orígenes; tenemos el registro de nuestros mártires, maestros, pensadores, audaces anunciadores del mensaje cristiano, relatos de la expansión de la fe, tensiones dentro de las comunidades cristianas. Los Evangelios son ante todo, relatos. Son presentados en forma viva, para vivirlos hoy. En la cultura latinoamericana la lectura de la Biblia se hacía, para los niños, a nivel escolar, en forma de narraciones a través de la Historia Sagrada. Esos “cuentos” impactaban mucho a los niños y luego se volvían como reglas de

---

<sup>225</sup> Thomas Nenampampil, SDB, arzobispo de Guwanhati (India).Artículo, Aerópagos de la misión en Asia, Secretariado Internacional de la Pontificia Unión Misional, Lección 3, Roma 2010.

vida. A pesar de todas las falencias, hay que ver cómo la Historia Sagrada, influyó positivamente en la conducta del pueblo latinoamericano.

Algunas de las creencias centrales y de los preceptos de una sociedad particular se fraguaron en una filosofía de la vida, como el **I Ching** de Lao Tzu; o en un código social como los **Analects** de Confucio. La antigua sabiduría india fue expresada en libros como los **Veda** y los **Unpanishads** que, junto con las grandes epopeyas impactaron profundamente en la cultura sud-asiática.

#### b. Las grandes historias bíblicas

Las historias de la Biblia tienen un **gran interés humano**: la creación y caída de nuestros primeros padres, la hospitalidad de Abraham, las tensiones en la familia de Isaac y Jacob, el perdón de José, la envidia de Saúl, el pecado de David, el amor de Jesús por sus discípulos, su compasión por los indefensos y los enfermos, su temple moral ante los poderosos, su amistad con Marta y María. Estas y otras historias rastrean la naturaleza humana y están colmadas de sentimientos y ricas enseñanzas que nunca pasan de moda.

Hay también en los relatos bíblicos gran **interés social**, que son del más relevante provecho para nuestro tiempo. Por ejemplo, la tensión inter-étnica en la familia de Isaac a causa de Agar y su hijo, y también a causa de las mujeres hititas de Esaú (Gn 26, 34-35); la explotación de los esclavos hebreos por los egipcios; la lucha de Moisés contra el Faraón por obtener justicia; la tensión en la familia de Moisés por haberse casado con una mujer cusita (Nm 12, 1); las reyertas hebreas con otros grupos étnicos en el desierto; los conflictos inter-étnicos y las crueldades durante los primeros días de la instalación de los hebreos en Canaán y el período de los jueces; el mandamiento del Señor acerca del cuidado del huésped y del extranjero; la insensibilidad de los reyes y sus cortesanos de cara a las grandes injusticias; la lucha de los profetas contra la injusticia de los poderosos de la tierra. En el Nuevo Testamento, Juan Bautista llama a una “conversión” y la denuncia de Jesús frente a la injusticia de los poderosos (Mt 5, 21-47; 6, 1-4; Lc 11, 37-54).

Igualmente hay historias de **significado místico**, ejemplos de **encuentros con Dios**, que emocionan la mística de cualquier cultura: el diálogo de Adán con su Creador, la obediencia de Noé a su mandato, los encuentros de Abraham con Dios, Jacob luchando con Él, la experiencia religiosa de Moisés en la zarza ardiendo, la experiencia religiosa colectiva de los israelitas en el monte Sinaí, el arrepentimiento de David ante el mensaje de Natán, el entusiasmo de Salomón por la sabiduría. Todas estas experiencias, teofanías y hierofanías, son la muestra de la vida de un pueblo. Estas narraciones impactan y llegan al corazón. Los

relatos bíblicos son relatos anamnéticos. Son historias para vivirlas ahora, en mi propio contexto cultural.

### Capítulo III

#### LA INTERPRETACIÓN DEL SIGNO METALINGÜÍSTICO

Hemos visto en el capítulo precedente el lenguaje tropológico en la Biblia. Ese lenguaje necesita ser interpretado. A esa interpretación se aplican las modernas herramientas de la crítica textual, a fin de evitar sesgos fundamentalistas que insertan al texto, lo que el lector quiera interpretar, partiendo de un preconcepto. Se trata entonces, de hacer exégesis, es decir, extraerle al texto el mensaje que el autor sagrado, con el don de la inspiración ha querido transmitirnos. La interpretación del signo es parte fundamental de la semiótica. El hombre, signo de Dios, debe ser leído, interpretado. La lectura del hombre como significación de Dios la haremos desde la epistemología de la antropología trascendental. La interpretación del signo metalingüístico la hacemos desde este horizonte. Un signo sin referente, pierde identidad. El signo exige por naturaleza una relación. El hombre lleva en su onticidad la significación de Dios. Esa onticidad se hace experiencia en el signo. La significación es la manifestación de la apertura. En ese sentido la significación exige relación: relación con los otros y con el Infinito, como respuesta a su insaciable preguntar.

#### 1. LA METÁFORA, PUNTO CENTRAL DE LA HERMENÉUTICA<sup>226</sup>

La metáfora es: “La trasposición de un nombre extraño a otra cosa que, por este hecho no recibe la denominación propia”<sup>227</sup>. La metáfora representa, consecuentemente es el tropo que más refleja la semiología. Signo, realidad que nos lleva a otra realidad, nos dice San Agustín<sup>228</sup>. La metáfora dice relación a un referente. Para que se dé esa relación, tiene que haber semejanza. “Metaforizar bien, decía Aristóteles, es percibir lo semejante”<sup>229</sup>. Si no hay semejanza con la cosa significada, no se puede dar la metáfora. El hombre es significación de Dios porque es semejante a Dios. La semejanza tiene intrínsecamente una relación. Por eso significa. La metáfora es trasposición, traslación; así la metáfora no recibe

---

<sup>226</sup> Me fundamento especialmente en la obra de Ricoeur, *La metáfora viva*, Ed. Cristiandad, 2ª. Edición, Madrid, 2001.

<sup>227</sup> Ricoeur, o. c. p. 93.

<sup>228</sup> De la doctrina cristiana, Tomo XV, BAC, Madrid, MCMLVII, cap. I.

<sup>229</sup> *Metáfora viva*, p. 12.

denominación propia. ¡Qué analogía para aplicarla al hombre en su relación con Dios! Si el lenguaje es una mediación entre el hombre y el mundo (Ricoeur); el hombre es relación hombre-mundo-Dios. El hombre es apertura. Esa apertura lo realiza en su identidad humana. El hombre cuando se cierra se mutila contradiciendo su propia ipsisidad.

Según Aristóteles, la metáfora colma una laguna semántica<sup>230</sup>. Cuando las palabras no pueden expresar el pensamiento se acude a esta figura para comunicar el intelecto humano. La metáfora resulta la herramienta más expedita para comunicar el pensar del hombre. En todas las culturas, este tropo expresa la sabiduría de un pueblo. El ser no es equívoco ni unívoco, es análogo. Aquí está la relación con la metáfora<sup>231</sup>. En la analogía del ser, ubicamos al hombre en su relación con Dios. El hombre no es Dios, pero a la medida en que muestra a Dios, se hace más humano, es decir, se identifica con su ser. “La apuesta por el hombre, ese es el secreto de la tradición judía”<sup>232</sup>. La opción por el hombre, es el mensaje de Jesús. Dios se hizo hombre, éste es el gran amor de Dios por el hombre, enviar a su único Hijo (Jn. 3, 16).

Si la palabra es la mediación entre la semiótica y la semántica<sup>233</sup>, la metáfora es el tropo que media a los lenguajes, a saber, el lenguaje y el metalenguaje. Aplicando este análisis al plan de salvación, encontramos que la economía salvífica es economía de mediación. Dios, el absolutamente Otro, el inaccesible, se hace experiencia tangible en el hombre. El hombre es mediación de Dios en cuanto en la obra de la creación es su mayor representatividad. Dios ha querido que el hombre sea su metáfora. Pero a diferencia del signo que representa, el hombre siendo signo de Dios, es participación de Dios. Como dice Rahner: “Cuando Dios quiere ser no-dios, surge el hombre”<sup>234</sup>. La metáfora exige un referente (Ricoeur); de ahí que en la estructura semiótica del hombre, el lenguaje de la metáfora resulta más cercano al sujeto humano, como experiencia de una metarealidad, es decir, que trasciende la realidad física, para referirse a una realidad metafísica, el Infinito, que rebasa el signo, resultando este signo signifiante. En la cultura de los signos que resulta relevante en la postmodernidad, el hombre tiene que mostrar a Dios antes que demostrarlo. Sólo lo que significa atrae y genera una relación. El mensaje cristiano resulta inocuo si no es significativo.

---

<sup>230</sup> Ricoeur, o. c. 34.

<sup>231</sup> Ricoeur, o. c. p. 369.

<sup>232</sup> Elie Wiesel, Esperar a pesar de todo, Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 10.

<sup>233</sup> Ricoeur, La metáfora viva, p. 98.

<sup>234</sup> Escritos de Teología IV, pp. 150-151.

La metáfora concierne más a la semántica de la frase que a la de la palabra. ¿Por qué acudo a Ricoeur y en general a los semiólogos del lenguaje? Porque la Palabra de Dios, está llena de metalenguajes. Dios le habla al hombre desde el hombre. La metáfora es la expresión más profunda de la cultura en términos lingüísticos. El lenguaje narra hechos, la metáfora pertenece a la poesía lírica<sup>235</sup>. El género lírico expresa más los sentimientos de una cultura. ¿Qué es el hombre si no se comunica? El metalenguaje refleja la identidad de una cultura. Si quiere conocer a una cultura, es necesario conocer el metalenguaje. En el contexto de la antropología trascendental, esta realidad semiótica, nos traslada a la apertura natural del hombre al Infinito. ¿Qué más experiencia tangible de Dios que su Hijo se hizo hombre? El análisis de la metáfora (lenguaje traslaticio), me lleva a constatar en el hombre su apertura categorial y trascendental (Rahner).

## 2. LA EXPERIENCIA, CENTRO DE LA METÁFORA

Hay sentimientos, pensamientos y experiencias que no pueden ser transmitidos sino a través de figuras o giros literarios. Las palabras resultan insuficientes para expresar o significar el mensaje que quiere transmitir el hombre. Esos giros traslaticios, se llaman metáforas. La metáfora resulta el mejor instrumento para comunicar el hombre sus pensamientos y sentimientos. La cultura oriental, en la que nace la Biblia, comunica la identidad humana más en metáforas que en conceptos. El hombre occidental que bebe en la cultura griega, habla más a través de conceptos que de experiencias de vida. Toda la Historia de salvación narrada en la Biblia es la comunicación de la experiencia de un pueblo. El pueblo de Israel y en concreto los hagiógrafos transmiten la vida antes que doctrinas. La Biblia siendo un libro muy sencillo lo hemos complicado al interpretarlo. Hay que profundizar la vida de Israel para interpretar en los relatos escritos la voluntad de Dios.

Enhorabuena los Padres del Vaticano II nos dejaron el valioso número 12 de la DV a fin de aplicar la crítica textual a los escritos bíblicos. El mensaje de Jesucristo “Plenitud de la Revelación” está lleno de metáforas. Por otra parte Jesús no escribió ningún libro. Su mensaje fue tan impactante que generó un cambio de vida. Jesús rompió paradigmas porque era un hombre libre, sin pecado, sin ataduras, sin intereses mezquinos. Sus palabras, tan cortas, pero tan densas, transformaron a sus seguidores. Sus palabras fueron tan densas, como dice San Juan: “Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran” Jn 21, 25. Siguiendo a Habermas en su

---

<sup>235</sup> Paul Ricoeur, Del texto a la acción, Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000.

sería crítica al Cristianismo, pareciera que el mensaje cristiano se hizo más logros que vida, más Atenas que Jerusalén<sup>236</sup>. Tal vez se hizo más religión que experiencia de vida, centrado en una persona. Sólo las personas comprometen, las normas pueden dejar una moral infantil, es decir, heterónoma. La persona de Jesús, que es la encarnación de Dios, nos compromete ya que como persona encarnada exige una respuesta personal que se traduce en una conducta. Los ritos son expresión de la conducta, no al revés.

El gran biblista luterano Joachim Jeremias, nos dice, refiriéndose al lenguaje metafórico de la Biblia que: “Se admite generalmente que las imágenes se graban en la memoria más fijamente que los temas abstractos”<sup>237</sup>. Dios, quien es el absoluto conocedor del hombre, le habla al hombre desde su misma realidad. He ahí el “éxito” de la predicación de Jesús. Nos dice el mismo autor que “las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición”. Estudiar las parábolas en el mensaje de Jesús, es llegar a la experiencia de un pueblo, de una cultura. La interpretación alegórica de la Biblia, método exegético que tanto bien le hizo a la interpretación de la Biblia, iniciado por la escuela de Alejandría, hacia el siglo tercero, con Orígenes a la cabeza, desvió un poco una interpretación más ajustada del género literario de la parábola. La primitiva Iglesia aplicó varias parábolas a su situación, que estaba caracterizada sobre todo por la demora de la parusía y de la misión<sup>238</sup>. Esta es una de las razones para aplicarle a la parábola una interpretación alegórica. La alegoría va más en la interpretación del momento histórico que vive la Iglesia, que del texto mismo.

La parábola viene del hebreo **masâl** y arameo **matla**, fue traducido al griego con la palabra **Παραβολη = símil, proverbio, comparación, motivo**. La parábola dice relación a un referente. A nivel lingüístico, la parábola resulta una expresión muy significativa de la estructura semiótica del hombre. En los evangelios sinópticos encontramos 42 parábolas, algunos afirman que son 60, si se hace una interpretación más amplia de este género literario<sup>239</sup>. En San Marcos encontramos 6 parábolas; en San Mateo, 22 y en San Lucas 31. Jesús “les explicaba la palabra, así como podían comprender, y sin parábolas no les hablaba” Mc 4, 33. Incluso el evangelista San Juan, que en su evangelio no tiene ninguna parábola, a excepción de la alegoría que aparece en Jn 15, 1-10, la alegoría de la vid, e igualmente, la metáfora del “Buen pastor” Jn 10, 1-18, nos dice en otra parte de su evangelio: “Les he dicho estas cosas con proverbios (parábolas) **προμειας**, se acerca la hora en que ya no les hablaré con proverbios sino que les daré noticias del Padre con

---

<sup>236</sup> Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

<sup>237</sup> Las parábolas de Jesús, Ed. Verbo Divino, Stella, Navarra, 1986, p. 13.

<sup>238</sup> Jeremias, o. c. p. 82.

<sup>239</sup> Carlo María Martini, ¿Por qué Jesús hablaba en parábolas? Ed. Paulinas, Bogotá, 1986, p. 40.

claridad” Jn 16, 25. Pareciera, entonces, que el género de las parábolas, está en la etapa de revelación pedagógica y que en la “visión beatífica” ya este lenguaje se superará. De los 33 años de la vida de Jesús, 30 nos enseñó exclusivamente con la vida y solo 03 con la vida y la palabra.

La parábola, es un género metafórico, está en la didáctica de la enseñanza, es una enseñanza para la vida, no es un saber meramente especulativo. Las parábolas son de aplicación inmediata. Por ejemplo la hermosa perícopa de 2 S 12, 1-15 David entiende perfectamente que ha pecado y de inmediato entra en un proceso de conversión. Las parábolas hablan directamente a la conducta humana, generando una respuesta del hombre. La parábola es la evidencia del mensaje. Las parábolas “forman una síntesis completa del mensaje de Jesús”<sup>240</sup>. Las parábolas en la predicación de Jesús hace presente, aquí y ahora, la salvación traída por el Hijo de Dios. La salvación sobrepasa todas las esperanzas y promesas, así lo demuestra Jesús en la sinagoga de Nazareth, citando a Isaías, Lc 4, 18s. Es una escatología realizada, Mc 2, 19, el banquete de bodas en la cultura oriental, es la imagen del tiempo mesiánico; en un banquete de bodas, hay mucha alegría, Apc 19, 7. Es que el tiempo nuevo ha llegado.

Las parábolas del juicio están marcadas por la justicia y la misericordia: Mc 13, 33-37; Lc 12, 42-46; Mt 24, 45-51. En Lc 19, 12-27 y Mt 25, 14-30 son dos versiones de la parábola de los talentos. En Mt 13, 47-50 es la parábola de la red; Mt 18, 23-35 es la parábola del deudor despiadado, actuó sin misericordia; Mt 25, 1-13 es la parábola de las muchachas insensatas. Nos indica la importancia de la vigilancia, el estar siempre preparados para la “hora” que según el mensaje neotestamentario es la **parusía**, 1 Cor 16, 22 y en mensaje veterotestamentario es el “Día de Yahvé”, es el día de la justicia. La parábola del Juicio final, marcada por el amor, Mt 25, 32-46. Este juicio tiene como termómetro el amor.

En Lc 12, 16-21 es el rico insensato que ha puesto su plena confianza en el dinero. La parábola debe tener una verdad más alta “veritas sublimior” que las palabras que emplea<sup>241</sup>. La parábola es “figurato modo”, es necesaria una simbología concreta, símbolos de la vida cotidiana. La parábola trabaja sobre los paralelos, sobre las proporciones y sobre las oposiciones<sup>242</sup>. Como la parábola exige un referente, éste debe estar en relación con lo que se quiere expresar, así la parábola cumple su cometido. Jesús siendo único Mediador, 1 Tm 2, 5 es el referente de toda la Historia de Salvación. Así, entonces, Jesucristo es la experiencia viva de Dios; el hombre, por analogía, es la experiencia de Dios y es

---

<sup>240</sup> Jeremias, o. c. p. 143.

<sup>241</sup> Martini, o. c. 92.

<sup>242</sup> Martini, o.c. p. 92.

por eso que el “misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” G.S. No.22. Ver a Cristo es ver a Dios: “Felipe, Quien me ve a mí, ve al Padre” Jn 14, 9. Por analogía, quien ve al hombre, ve a Dios.

El mensaje de Jesús no sólo es anuncio de salvación, sino también anuncio de desastre, advertencia y llamada a la penitencia. La parábola de los niños en la calle, Mt 11, 16s y paralelos, Lc 7, 31; el horrendo destino de Sodoma y Gomorra, Lc 17, 28s; el diluvio es inmediato, Mt 24, 37-39; la maldición divina sobre la higuera estéril, Lc 13, 7; el desprecio al amor y a la acogida determina la censura de Jesús, la parábola de la gallina y los polluelos, Mt 23, 37; la puerta se cierra si no estamos preparados, Mt 25, 1-12. Jesús no solamente habló en parábolas, sino que también obró en parábolas. Permitió que compartiesen su mesa los despreciados, Lc 19, 5s; Lc 15, 1-2; Mc 2, 14. El tiempo del Mesías es el tiempo del perdón. La última cena es una parábola<sup>243</sup>. Tan rica es esta parábola que la Eucaristía es el centro de la vida cristiana.

Trascribo textualmente la conclusión que hace Joachim Jeremias en el libro que hemos venido comentando: “Si intentamos recuperar el sentido primitivo de las parábolas, hay una cosa que ante todos se nos presenta clara: todas las parábolas de Jesús obligan a los oyentes a tomar posición sobre su persona y sobre su misión<sup>244</sup>. Pues todas están llenas del “misterio del Reino de Dios” (Mc 4, 11), a saber, de la certeza de la “escatología que se realiza”<sup>245</sup>. “La obra del cumplimiento ha llegado; ésta es su nota fundamental. El fuerte está desarmado, las fuerzas del mal tienen que ceder, el médico viene a los enfermos, los leprosos quedan limpios, la gran deuda es perdonada, la oveja perdida es conducida a casa, la puerta de la casa paterna está abierta, los pobres y los mendigos son llamados al banquete, un señor de una bondad muy profunda paga el jornal completo, la gran alegría domina los corazones. Ha comenzado el año de gracia de Dios. Pues ha aparecido Aquél cuya oculta majestad centellea tras cada palabra y tras cada parábola: el Salvador”<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> Jeremias, o. c. p. 275.

<sup>244</sup> Jeremias citando a E. Fuchs, Bemerkungen zur Gleichnisauslegung, en “ThLZ”, 79 (1954), col. 345-348, insiste con fuerza en que las parábolas son testimonios implícitos de Cristo sobre Sí mismo. Si una parábola ilustra la bondad de Dios, lo hace por la bondad activa de Jesús. Si una parábola habla del Reino, entonces Jesús “se oculta” tras la palabra Reino, como su “contenido oculto”. Solamente puedo dar mi plena conformidad a la firmeza con que Fuchs ve en las parábolas autotestimonios cristológicos velados.

<sup>245</sup> Jeremias, citando a Dodd, p. 198 The Parables of the Kingdom, Londres, 1948.

<sup>246</sup> Jeremias, o. c. p. 278.



### 3. LA INTERPRETACIÓN, LA CLAVE PARA LEER EL SIGNO METALINGÜÍSTICO

Es humano interpretar, el animal no interpreta, sigue un instinto sensible. El signo interpretado me lleva a un referente, la significación no reemplaza al referente. La interpretación lleva a una interactuación. De ahí que el signo no deja al lector indiferente. La naturaleza del signo es significar. Cuando un signo pierde su valor significativo, pierde su sentido, no tiene razón de ser, no genera una relación. Si el mensaje cristiano no es significativo, no produce una respuesta en el hombre.

El “signo nos lleva a la cosa significada”<sup>247</sup>. El signo es siempre representación, dice relación a otra realidad. “Lo que no existe no puede representarse”<sup>248</sup>. El hombre no tiene otra manera de comunicarse sino a través de signos. El hombre mismo al ser signo, es la representación de otra realidad. Esa realidad tiene que ser personal, pues no puede un signo estar separado de la realidad que representa, para que tenga significación. El referente de la significación del hombre, es personal, pues el hombre es persona. Dios-persona se refleja en el hombre.

La crisis del mensaje cristiano es ante todo pérdida de significación. La otrora Buena Nueva que tanto impactó en la cultura grecolatina, se ha envejecido al perder significación. No es que la fe cristiana no tenga signos, es que sus signos no significan. El signo para que sea significante, debe significar y al significar genera interactuación. La interpretación del signo, proviene del mismo signo. El mensaje cristiano se ha encarnado, no es eón venido de los espacios siderales. La Palabra “se ha hecho carne”, no se ha hecho “idea” o concepto. “Signo es lo que puede interpretarse”<sup>249</sup>. Si la lengua es el intérprete de la sociedad y al mismo tiempo, contiene a la sociedad<sup>250</sup>, el hombre es el intérprete de Dios, es decir, en el hombre se ve a Dios. Claro, el signo jamás puede reemplazar la realidad representada. Si el signo desdibuja la realidad representada, pierde significación. El hombre puede desdibujar a Dios, cuando su conducta afecta negativamente su vida, la de los otros y al mundo que lo rodea, entonces desfigura la identidad de Dios. Con justa razón decían los Padres del Vaticano II frente al ateísmo moderno que, “también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad” (G.S. No. 19). ¡Qué grande responsabilidad tenemos los cristianos ante el mundo! Significar a Dios. ¡Qué mejor Evangelio!

---

<sup>247</sup> San Agustín, Del maestro, Tomo XV, BAC, Madrid, MCMLVII, cap. VIII.

<sup>248</sup> San Agustín, Del maestro, cap. II.

<sup>249</sup> Umberto Eco, De los espejos y otros ensayos, Ed. Lumen, Buenos Aires, 1988, p. 340.

<sup>250</sup> E. Benveniste, Problemas de lingüística general, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 99.

La interpretación conlleva una relación<sup>251</sup>. La relación lleva consigo un diálogo. El hombre al representar a Dios lo lleva a relacionarse con los otros como una exigencia natural a su propia estructura semiótica. La interpretación es una lectura. El hombre subjetivamente lee en sí y en los demás la experiencia de Dios. El amor resulta el vehículo que une y significa esa relación. Sólo amando el hombre se siente persona, es decir, ser en relación. El hagiógrafo en su experiencia de Dios pudo decir: “Dios es amor” 1 Jn 4, 8. El amor es la mayor significación humana. El amor es el código para interpretar al hombre, en esa codificación aparece un referente que “explica” la identidad del hombre. Ese referente es Dios. El hombre desfigura el signo de Dios en su identidad cuando cae en la alienación, es decir, cuando es otro y no es él mismo, es decir, mutila su propia naturaleza.

El hombre desdice de sí cuando no es el reflejo de Dios. Los campos de concentración de Auschwitz, Treblinka o Dachau, Buchenwald son una prueba de la alienación del hombre. Toda la maldad del hombre es una negación de su propia identidad. Uno se horroriza del hombre cuando hace el mal, pues el mal repugna a su identidad. El mal moral es la contradicción del mismo hombre. El mal es un absurdo, los campos de concentración son la muestra de ese absurdo. El hombre sin Dios causa terror y temblor. Cuando el hombre se hace “dios” es el tirano más sangriento de la ciudad humana. Frente al mal creado por el hombre, sin la experiencia de Dios, la vida sería un absurdo. Desde Dios “se entiende” el mal. Sólo desde la luz se percibe la oscuridad.

La lectura de un actuar humano que va en contra del mismo hombre, desfigura totalmente la representación de Dios que es amor. El no amor, es la negación del mismo hombre. El mensaje cristiano ha interpretado perfectamente al hombre, pues ha sido dado en clave de amor: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna” Jn 3, 16. Si el mensaje cristiano ha perdido significación, es porque no sido suficiente mostración de Dios. Esa mostración tiene un código universal: El amor.

Si la función del signo es ser interpretado<sup>252</sup>, ¿por qué el mensaje no es interpretado en la cultura postmoderna? De pronto es porque no está representando, si no representa pierde la capacidad de comunicar. El intérprete interactúa con el signo, generando con el mismo una relación. La característica del mensaje cristiano es que interpela significativamente. El Maestro no dijo que sus seguidores se distinguiesen por las palabra sino por la vida significativa: “En esto

---

<sup>251</sup> Charles Sanders Peirce, La ciencia de la semiótica, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 29.

<sup>252</sup> Alain Rey, Théories du signe et du sens, Editions Klincksieck, Paris, 1976, p. 17.

conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros” Jn 13, 35. Si los cristianos no interpretan este mensaje en su actuar diario, desdibujan el mensaje de Jesús. La inocuidad del mensaje cristiano en muchos ambientes, es la pérdida de significación en la vida de los seguidores del Señor. Un lenguaje significativo no deja al lector indiferente. El lenguaje significativo conlleva una respuesta. El mensaje cristiano presentado en clave significativa conlleva necesariamente una respuesta. La pregunta es, ¿por qué la fe cristiana no genera respuesta? Porque no está presentada en clave significativa. La clave significativa es la vida, no las doctrinas.

No se trata de rechazar las doctrinas, sino que sean presentadas encarnadas en la vida. El interactuar con los signos es porque significan. Si el mensaje cristiano se expresa significativamente, entonces establece una relación y una relación personal. La relación personal hace crecer a la persona, en términos de la sicología del desarrollo, “la realiza”, obviamente como persona. Si la fe cristiana no interpela al hombre, pasa desapercibida. En ese sentido tiene razón el neopositivista lógico, Ludwing Wittgenstein. “De lo que no se puede hablar es mejor callar”<sup>253</sup>. ¿Cómo se puede hablar del mensaje cristiano si no significa? Dice el Padre Alfaro: “Sólo significa lo que tiene sentido para mí”<sup>254</sup>. El signo, entonces, tiene que ser significativo. El mensaje cristiano para que dé sentido, tiene que ser significativo. El hombre pasa de largo cuando un signo no significa. Con razón los Padres del Vaticano II nos dicen al analizar el fenómeno del ateísmo que algunos cristianos, “han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” G.S. No 19. El Padre Alfaro nos dice que L. Feuerbach rechazó la cuestión de Dios como carente de significado<sup>255</sup>. De modo que no es gratuita la negación de Dios en este filósofo alemán.

#### 4. UNA MUESTRA DEL VALOR DE LOS SIGNOS EN LA SAGRADA ESCRITURA

En todas las culturas la comunicación lingüística está acompañada de las imágenes. Las imágenes están expresadas en tropos o metáforas. Aún los tropos deben estar enmarcados en las expresiones culturales, para que sean entendidos. Una idea sin representación queda en la abstracción y ella no incide en la vida<sup>256</sup>. Los orientales y de modo concreto los hebreos, son muy dados a utilizar los signos

---

<sup>253</sup> Tractus lógico-philosophicus, Ed. Tecnos, Madrid, 2003, 2ª. Edición, Proposición No. 7.

<sup>254</sup> De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988, p. 13.

<sup>255</sup> Alfaro, o. c. p. 77.

<sup>256</sup> Charles Sanders Peirce en, La ciencia de la semiótica, Ediciones Nova Visión, Buenos Aires, 1974, p. 47.

como vehículo de su comunicación. Los griegos a diferencia de los judíos, quieren “sabiduría”; los judíos piden “signos”. En este pasaje de 1 Cor 1, 22 aparece el reflejo de dos mentalidades. El mundo helenista es más sensible a la razón, al **Λογος –σοφια = palabra-sabiduría**; la mentalidad griega es más conceptual y abstracta; la mentalidad semita es mucho más descriptiva y más centrada en la dimensión sensible del hombre. Por eso el lenguaje bíblico es mucho más semiótico que conceptual.

La mentalidad semita es mucho más sensible al signo que al concepto, la abstracción. Jesús como buen judío le habla a su pueblo, en el lenguaje de su pueblo, se identifica con su pueblo. Su lenguaje es sencillo y asequible a todo el mundo. “En cierta medida Jesús era un taumaturgo que en sus acciones veían un signo y que a través de él había llegado una nueva cercanía del reino de Dios”<sup>257</sup>. Los milagros de Jesús, son de alguna manera expresiones semióticas de la salvación encarnada. La predicación de Jesús impactaba más por los signos (milagros) que hacía, que por las palabras que pronunciaba. En el discurso de Mt 16, 3 Jesús les reprocha a los fariseos y saduceos que sabían discernir los signos atmosféricos, pero no sabían discernir “los signos de los tiempos”. La historia, para el creyente, debe ser leída en clave salvífica y el código de esa lectura está en clave semiótica.

Los discípulos de Juan van a preguntarle a Jesús: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?” Jesús no da una respuesta conceptual, da una respuesta semiótica: “Id y contad a Juan lo que oís y veis” (Mt 11, 3-4). Lo que impacta no es el discurso de Jesús, sino los hechos que se ven: los leprosos quedan limpios, los sordos oyen. Aquí no se trata de hacer un gran raciocinio, sino de verificar un hecho. Es que los hechos impactan. El Maestro en su enseñanza a los discípulos (seguidores) no les dictó unas doctrinas, sino que “vivió con ellos”. Natanael sigue a Jesús no por haberlo oído, sino por haberlo visto: “Ven y lo verás” (Jn 1, 46). Jesús no redactó ningún libro, su enseñanza se visualizaba, y calaba hasta el fondo del corazón de sus discípulos. Su lenguaje, entonces, era más simbólico que racional, es decir, se veía. El secreto del éxito del mensaje cristiano en el coloso y pagano imperio grecolatino fue el testimonio “visto” por los no creyentes. Los cristianos desplomaron el gigantesco edificio de la idolatría, mostrando el Evangelio del amor (Jn 13, 35). No son los discursos los que impactan al hombre, son los hechos (signos) de vida. La lectura del Evangelio en la cultura griega, lo hizo abstracto y conceptual. La teología fue más ontoteología que soteriología. Las escuelas alejandrina y antioquena, se preocuparon más por

---

<sup>257</sup> K. Rahner, Curso fundamental sobre la fe, Ed. Herder, Barcelona, 7ª. Impresión, 2007, p. 301.

argumentar que por transmitir experiencias salvíficas. Se buscaba más hablar de la persona de Jesús, que de la **obra** de Jesús.

El teólogo luterano Rudolf Otto hace una crítica al Cristianismo en el sentido que el mensaje evangélico al entrar en contacto con la cultura griega perdió el encanto de la “numinoso” y “fascinante” para condescender con lo racional y abstracto<sup>258</sup>. La lucha entre platonismo y aristotelismo, desvirtuó el encanto y la fascinación del mensaje cristiano, tan atrayente en época de las persecuciones. Tan impactante resultaba el mensaje cristiano que la “sangre de los mártires era semilla de cristianos” (Tertuliano, Apologético, 50). A Platón se le interpretó a través de San Agustín, Plotino, Proclo, Dionisio y los filósofos árabes. Sin duda Platón contribuyó grandemente a racionalizar la religión. Dios está sobre la razón (según Platón) por ser incomprensible e inaprehensible<sup>259</sup>.

La Iglesia aceptó la teoría antigua de la **απαθεια** de Dios<sup>260</sup>. Las ideas griegas de Dios, sobre todo la de los estoicos, están construidas conforme al ideal del “sabio” que supera y vence sus afectos y pasiones y se hace **απατες**. A ese Dios apático se intentó equiparar el “Dios vivo” de las Escrituras<sup>261</sup>. Esta crítica de Otto vale la pena tenerla en cuenta, obviamente manejada con criterio, pues en no pocas ocasiones, la pérdida de impacto del mensaje cristiano, es pérdida de significación. Según un testimonio de un escrito anónimo que circulaba por las iglesias de la cuenca del Mediterráneo, hacia el siglo II d. de C.; los cristianos no se distinguían de los paganos “ni por su tierra, ni por su habla”; pero su “modo de vida es fascinante”<sup>262</sup>. Es claro que el mensaje cristiano “convence” más por sus hechos (signos) que por sus palabras.

---

<sup>258</sup> Rudolf Otto, Lo santo, Selecta Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 134-135.

<sup>259</sup> Otto, o. c. p. 135.

<sup>260</sup> Véanse las frías consideraciones de Clemente de Alejandría en Strom. 2, 15; 72, 1 y siguientes.

<sup>261</sup> Otto, o.c. p.136.

<sup>262</sup> Joahanes Quasten, Patrología, Tomo I, Carta a Diogneto, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, p. 247. Lactancio en su obra De ira Dei, decía: “Lo que sea de Dios no se debe preguntar, porque ni se puede descubrir ni tampoco declarar”. Quid omnino sit deus, non esse quarendum; quia nec inveniri possit nec enarrari. Véase a Otto, o. c. p. 137.

## Capítulo IV

### EL LENGUAJE DE LA ORALIDAD<sup>263</sup>

El lenguaje es la mayor expresión de la estructura semiótica del hombre, de ahí que el Hijo de Dios se hizo Palabra. El mensaje revelado es palabra y es palabra oral y palabra escrita. Más que la oralidad y la escritura, es la encarnación de la Palabra. El hombre, primero habla y gesticula, después escribe. La oralidad expresa más vida que conceptos. El hombre durante milenios habló, sólo tardíamente escribió. Se trata en este capítulo de analizar la oralidad como vehículo de la manifestación humana. En esa comunicación se manifiesta Dios que habla oralmente a un pueblo haciendo una experiencia de amor-

#### 1. PRIMACÍA DE LA ORALIDAD SOBRE LA ESCRITURA

El hombre primero habla, luego escribe. Desde que apareció el homo sapiens en la faz de la tierra, hubo milenios de oralidad. La oralidad es más rica en imágenes. Ordinariamente esas imágenes se traducían en ritos que a su vez, traducían mitos. La oralidad resulta más rica que la escritura. Con frecuencia la escritura limita la vivacidad de la oralidad. Las tradiciones orales en el pueblo de Israel pasan por varias generaciones y diferentes contextos culturales, recibiendo mayor influjo de los pueblos cananeos, a donde llegó Abrahán, proveniente del Corriente Fértil, hacia el año 1.850 a. de C. Además, por sus relaciones comerciales, tiene su cultura influencias de Egipto, por el sur; de Siria y Babilonia, por el norte; de Fenicia (actual Líbano) y ya dos siglos antes de Cristo, recibe el influjo de la cultura griega. La oralidad de Israel va desde el año 1.850 a. de C. hasta el año 950 a. de C. aproximadamente, cuando Israel conoce la escritura. Fueron los fenicios quienes se inventaron la escritura consonántica, que Israel conoce de primera mano, por sus diferentes incursiones y saqueos de que era objeto Israel, por parte de estos vecinos, como nos lo narra el libro de los Jueces, especialmente. Es decir, Israel vivió casi un milenio de oralidad. Las diferentes tradiciones orales van siendo leídas por las llamadas **escuelas**.

Las tradiciones orales son leídas por los hagiógrafos, como hombres de Dios y hombres de su tiempo. La escuela **Yahvista**, la más antigua, se remonta hacia el siglo IX a. de C.<sup>264</sup>. La escuela Yahvista se presenta bajo la letra **J**. Con este nombre convencional se designa al autor de una de las cuatro fuentes literarias (la

---

<sup>263</sup> En este acápite me fundamentaré, de manera especial en Ferdinand de Saussure, Curso de lingüística general, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, 10a. edición

<sup>264</sup> Fuente, Diccionario de la Biblia, varios autores, Ed. Herder, Barcelona, 1987.

que utiliza el nombre de Yahvé). Se eligió este nombre de Yahvé, porque el autor sagrado usa el nombre de Yahvé ya desde Gn 2, 4b, aunque hasta Ex 3, 15 no fue revelado este nombre a Moisés. Otras características lexicográficas de esta fuente serían: usar el nombre de Israel por el de Jacob, el de cananeos por amorreos. El estilo del yahvista es expresivo, ingenuo y ameno.

La escuela **Elohísta**, abreviatura **E**. Denominación convencional para designar al redactor de la fuente ELOHIM, una de las cuatro fuentes de las cuales, según la escuela de Reuss-Graf-Keuenen-Wellhausen, está compuesto el Pentateuco. Se le da este nombre, porque en las partes del Pentateuco atribuidas a él por la crítica, se da a Dios el nombre de ELOHIM. Otras características idiomáticas serían: la denominación de amorreos en vez de cananeos; Horeb, en vez de Sinaí.

La escuela **Deuteronomista**, abreviatura **D**. Deuteronomio, significa, segunda ley. Fundamentalmente se encuentra en el libro del Deuteronomio. Es una lectura de la experiencia de Dios en Israel, hecha por segunda vez. El deuteronomista, género literario de la predicación, recibió en el Dt su forma definitiva y perfecta (unión de los hechos históricos con la parénesis, lenguaje amplificador e impresionante). El deuteronomista lee los hechos, experiencia salvífica de Israel, en clave de parénesis y exhortación a un cambio de conducta en fidelidad a la alianza.

Escuela **Sacerdotal**, abreviatura **P** (priestercodex =código sacerdotal). Esta escuela hace énfasis en el culto a Yahvé. Su influjo aparece fundamentalmente en el libro del Levítico. Le da importancia al oficio de los sacerdotes, cuyo origen se remonta a Aarón y Moisés. Le da importancia a los ritos y a las purificaciones. Jesucristo se va a enfrentar a la degradación del culto reducido a ritos, olvidando el espíritu de la alianza. “No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre” Mt 15, 10. El discurso más fuerte de Jesús contra un culto externo está en la diatriba de Mt 23 en donde Jesús recrimina la hipocresía de los fariseos.

En toda esa cultura lingüística, Dios le va hablando al hombre desde la naturaleza humana. ¿Cómo se manifiesta el hombre? Saliendo de sí y ¿cómo sale de sí? Semióticamente. El lenguaje es la mayor expresión de la semiótica humana. El hombre es la mayor expresión de Dios. Dios se comunica con el hombre, significándose en él. Por eso continuemos hablando del lenguaje y su evolución. La oralidad sigue siendo la primera etapa de la comunicación humana. Antes de llegar a la escritura hubo largos procesos de evolución cultural en términos lingüísticos. De la escritura jeroglífica egipcia a la escritura cuneiforme de Mesopotamia; desde el uso de la arcilla y la piedra, hasta el uso del papiro

(vegetal) y del pergamino (de origen animal), hasta el papel, ha habido una evolución significativa. En todo ese devenir histórico se constata la dimensión semiótica del hombre, en su afán de salir de sí. El hombre sólo se realiza si sale de sí, es decir, si es abierto a sí mismo, al otro y al Infinito. El signo es como la muestra evidente de la significación de Dios, siendo el mismo hombre realidad semiótica.

Ferdinand de Saussure distingue dos procesos filológicos en el desarrollo del lenguaje: el sincrónico y el diacrónico<sup>265</sup>. Lenguaje sincrónico, es la lengua como está, sus reglas constitutivas. Es la parte estática de la lengua. Las reglas gramaticales hacen parte de la sincronía. La sincronía permite la permanencia de la lengua a pesar de los influjos geográficos y culturales. La diacronía estudia la evolución de la lengua. La diacronía hace viva una lengua. La fonética es el primer objeto de la lingüística diacrónica. La fonética diacrónica nos ofrece la evolución de los sonidos. Los cambios fonéticos obedecen a múltiples factores: etnia, clima, invasiones, cultura, etc. La lingüística diacrónica supone una perspectiva prospectiva que sigue el curso del tiempo y una perspectiva retrospectiva, que lo remonta.

El hombre en su proceso de evolución cultural se va conociendo más y es así cómo E. Kant en su Crítica a la razón pura, constata en el hombre su apertura trascendental, leída por K. Rahner en antropología trascendental hacia el Infinito-Dios y verificada en la encarnación de su Hijo, Jesucristo, como la mayor expresión de la comunicación de Dios. La revelación no cae en terreno desconocido. La revelación le es familiar al hombre, pues en ella constata la realización de su propio yo, como sujeto trascendental.

## 2. LAS EXPRESIONES DE LA ORALIDAD: DE FONEMAS A GRAFEMAS

De los grafemas se pasa a los fonemas a través de una larga evolución cultural. De lo ideográfico a lo fonético hay un largo recorrido. En los mismos grafemas aparece un extenso recorrido, de lo consonántico a lo vocálico. Son los fenicios, quienes inventan los grafemas consonánticos y de ahí, hacia el siglo XI a. de C. probablemente toman como base la escritura cuneiforme de los sumerios. Israel conoce la escritura consonántica hacia el siglo IX a. de C. de modo que el sistema fonético pasa de consonántico a vocálico. Es Grecia quien da el primer paso, hacia el siglo VI a. de C. que le agrega a las consonantes las vocales y es entonces cuando llegamos en el mundo occidental al alfabeto o abecedario actual.

---

<sup>265</sup> Saussure, o.c. p. 178.



En toda esa evolución histórico-cultural vamos encontrando la expresividad sígnica del hombre. Soporte que nos permitirá constatar en el hombre el signo visible de Dios, en consonancia con todo el misterio revelado.

Siguiendo el discurso de Saussurre los grafemas estn en la línea de la sincronía y los fonemas en la diacronía. La evolución de una lengua obedece a la apertura trascendental humana. Los animales no trascienden, no evolucionan. El hombre es la única criatura del universo que evoluciona. Va en un proceso ascensional. El hombre es cada día más humano. La revelación es pedagógica, de lo menos a lo más. Todo el Antiguo testamento es protoevangelio. La plenitud de los tiempos (Gl 4, 4 y Hb 1, 2) se ha hecho historia concreta y real en Jesús el Cristo.

Jesucristo es el "sello" de los profetas. Dios le habló al hombre, a través de otros hombres, economía de mediación. Pero en los "ltimos tiempos" nos ha hablado a través de su Hijo. Ninguna revelación de Dios puede superar a la de su propio Hijo. Lo más significativo, Dios se hizo hombre, Jn 1, 14. Hacer teología, es hacer antropología<sup>266</sup>, porque en la cuestión del hombre, est la cuestión de Dios. Cuando el hombre niega su realidad trascendente, se castra. El mismo salmista se admira de la grandeza de Dios al crear al hombre: "Qu es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronndolo de gloria y esplendor" Sal 8. Toda la historia de la salvación no es otra cosa que una defensa del hombre. "L'homme dpasse infiniment l'homme"<sup>267</sup>.

El judeocristianismo es la única religión que no sacraliza instituciones, lugares, investiduras, leyes, símbolos; sólo sacraliza al hombre, porque el hombre es "imagen y semejanza de Dios"; porque el hombre es "templo del Espíritu Santo" 1 Cor 3, 16. Dios siempre reclama cuando se atenta contra el hombre. De manera especial Dios sale en defensa del indefenso. El prototipo del indefenso es el "huérfano, la viuda y el extranjero". Esto a lo largo de toda la Biblia. La nica presencia de Dios que supera la presencia de Dios en el hombre, es la Sagrada Eucaristía. Sacralizar las cosas, los lugares, las instituciones, es superstición y animismo. Esto es muy propio de las religiones paganas.

---

<sup>266</sup> K. Rahner, Escritos de Teología, Tomo IV citado por José A. García, en Dios, amor que desciende en K.Rahner. Ed. Sal Terrae, Santander, 2008, p. 28.

<sup>267</sup> Pascal, citado por Alfonso López Quintas, BAC, Madrid, MCMLXVIII, p. 25.

## TERCERA PARTE

### LA MOSTRACIÓN DE DIOS

#### ❖ INTRODUCCIÓN

En esta Tercera Parte aparece el centro de la investigación. Se trata de mostrar a Dios en el hombre en clave de significación, por eso se ha abordado la expresión semiótica de la estructura humana a través del lenguaje y el metalenguaje, como presupuestos de la mostración de Dios en el hombre. Centraremos la existencia de Dios en el hombre, en código de apertura trascendental. Demostrar va en línea de verificación física; mostrar va más en línea de experiencia-existencial. La mostración se entronca en clave metafísica. Demostrar significa probar de un modo evidente. Así en física o química y en general en las ciencias naturales, demostramos los componentes de una partícula orgánica o inorgánica. Analizamos el átomo o la célula y constatamos sus componentes y variables, relacionamos coordenadas y sacamos nuestras propias conclusiones. Así se va haciendo ciencia. El método epistemológico de toda ciencia es la **observación**.

La teología que es una ciencia humanística, ya que está centrada en el hombre como apertura a Dios, pues sin antropología no se puede hacer teología<sup>268</sup>, parte de la observación del hombre como experiencia de Dios. Hacer teología es hablar de Dios desde el hombre. Dios se hizo hombre. El hombre es un ser referido a Dios<sup>269</sup>. Se hace, entonces teología, observando al hombre. En las ciencias naturales descomponemos un elemento y le descubrimos su valor atómico o molecular. Lo que se demuestra es propiedad del conocimiento y además, es superable para seguir conociendo. Si Dios fuese objeto de demostración, su conocimiento lo hubiese superado. A Dios no se le puede reducir a un tubo de ensayo. Dios es más que demostración, es **mostración**. La criatura que por excelencia muestra a Dios es el hombre. El énfasis de nuestro discurso es la **significación** de Dios en el hombre. Dios será “verificable” cuando el hombre lo significa. Iremos evidenciando a lo largo de esta parte que cuando el hombre no es significación de Dios se está mutilando, va yendo contra su propia naturaleza. La alienación del hombre hacia el mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, es una

---

<sup>268</sup> Dice K. Rahner. “Una filosofía absolutamente libre de la teología, no es posible en nuestra situación histórica”. Curso fundamental sobre la fe, 7ª. Impresión. Ed. Herder, Barcelona, 2007, p. 43.

<sup>269</sup> Aquí teología y antropología se hacen necesariamente una sola cosa. Rahner, o. c. p. 65.

negación de la naturaleza humana. El hombre es más divino cuando es más humano.

Para **mostrar** a Dios en el hombre me fundamento en la epistemología del método antropológico trascendental de Karl Rahner<sup>270</sup>. El teólogo alemán construye su pensamiento valiéndose de la metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás<sup>271</sup>. Como todo el edificio del conocimiento, el desarrollo del mismo no parte de cero. Todo conocimiento es un proceso ascensional. Rahner conoce a Joseph Marechal<sup>272</sup>, éste lo lleva a Kant. Rahner a su vez recibe el influjo de su maestro, el agnóstico, quien nació en familia católica, Martin Heidegger<sup>273</sup>. La apertura constatada por Heidegger en el hombre en línea horizontal; Rahner la lee en clave trascendental. Heidegger dice que: “Este ente que somos cada uno de nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’, del preguntar, lo designamos con el término **dasein** (ser ahí)”<sup>274</sup>. Ser ahí para Heidegger es ser en el mundo; ser ahí muestra la temporalidad del ente, abierto en su propio “ser ahí”. Es decir, el hombre se descubre a sí mismo en el espacio y en el tiempo. Esa apertura apriórica constatada por Heidegger, Rahner la lee como doble apertura, a saber, categorial (finita, espacio-temporal), constatada por el hombre como “espíritu en el mundo”; y la segunda apertura, consecuencia de la primera, es la apertura trascendental (Infinita y que en el **excesus** se descubre como trascendental)<sup>275</sup>. En las Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio, nos dice nuestro teólogo: “Trascenderse a sí mismo es abrirse a la inmediatez de Dios”<sup>276</sup>. **Observando** al hombre descubrimos en él la experiencia de Dios. La expresión más antropológica del Antiguo Testamento es “Emmanuel”, **Dios con nosotros**, Is 7, 14.

Es en la lectura del método antropológico trascendental en donde se **mostrará** la existencia de Dios significado en el hombre. La clave de esa significación, es la

---

<sup>270</sup> Véanse las obras de K. Rahner, Oyente de la palabra y sobre todo su tesis doctoral, Espíritu en el mundo. Obras que iré citando a lo largo de esta Tercera Parte. Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1976 y Espíritu en el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963.

<sup>271</sup> Suma teológica I. Texto de la cuestión 84, art. 7. Véase página 23 de Espíritu en el mundo.

<sup>272</sup> Véase a Marechal, El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento, Gredos, Madrid, 1959, obra escrita en cinco volúmenes. Especialmente el Volumen 3, La crítica de Kant. En la Crítica de la razón pura, Kant aborda la analítica trascendental, o. c. p. 125. Kant presenta una alternativa frente a la antinomia ofrecida por el racionalismo (Descartes) y el empirismo (Bacon y Locke).

<sup>273</sup> Heidegger con la obra de, El ser y el tiempo, influyó en la tesis doctoral de Rahner, Espíritu en el mundo.

<sup>274</sup> Véase a Heidegger, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 17.

<sup>275</sup> Esta es una de las tesis de Rahner que va desarrollado especialmente en sus obras: Espíritu en el mundo, Oyente de la palabra y Curso Fundamental sobre la fe. Obras que irán siendo citadas a lo largo del desarrollo de esta Tercera Parte.

<sup>276</sup> Ed. Herder, Barcelona, 1971, p. 227.

apertura categorial-finita y trascendental-Infinita del hombre como “espíritu en el mundo”<sup>277</sup>. El pensamiento de San Anselmo de Canterbury con el llamado “argumento ontológico” que prueba la existencia de Dios<sup>278</sup>, será soporte de la mostración de Dios. Dice Julián Marías, al comentar este “argumento ontológico”: “No se trata de llegar a Dios, sino de contemplarlo”<sup>279</sup>. Mostrar a Dios en el hombre en clave de significación será el hilo conductor de esta tercera Parte de la investigación.

La Tercera Parte de la tesis fundamentándose en la episteme del método antropológico trascendental rahneriano, tomará al hombre en su apriórica apertura categorial y trascendental. El hombre es el lugar natural de la revelación de Dios<sup>280</sup>. La Palabra de Dios responde a lo más profundo de la existencia humana<sup>281</sup>. En Rahner se encuentra la mutua relación de gracia y naturaleza, revelación y razón, de acto filosófico y acto teológico. Es en el hombre en donde se encuentra la **potentia obediencialis** con vistas a la revelación de Dios. Es en el hombre, entonces en donde descubro a Dios leído en clave semiótica, o sea en clave de significación. En la esencia del hombre aparece un a priori para oír la Palabra de Dios<sup>282</sup>. En el hombre aparece la **anticipación** (Vorgriff), como espíritu abierto al Infinito. La anticipación es apertura (en cierto sentido percibida), implícita y concomitante en el acto de conocer. La anticipación que apunta a lo ilimitado es y en sí misma negación de lo finito, trascendiéndolo<sup>283</sup>.

El método antropológico trascendental se hace más evidente en la tesis de grado de nuestro teólogo, Espíritu en el mundo<sup>284</sup>. El teólogo alemán siguiendo la metafísica del conocimiento en Santo Tomás, mostrará que en el ser del hombre aparece una doble apertura, a saber: categorial (finita) y trascendental (Infinita). La **conversio ad phantasma** es la cosa singular, es su apertura categorial<sup>285</sup>; el hombre al “ser espíritu en el mundo” tiene en su ontos una apertura trascendental-Infinita. El hombre es un permanente preguntar; es decir, el hombre existe preguntando por el ser. La pregunta metafísica manifiesta su apriori

<sup>277</sup> Es en Espíritu en el mundo, de K. Rahner que iluminará el desarrollo del pensamiento.

<sup>278</sup> San Anselmo, Obras completas, BAC, Tomo I, Proslogion, Madrid, MCMLII, Proemio, cap. I-IV. El argumento ontológico dice: “Deus enim est id, quo maius cogitari non potes = Dios es aquello sin el cual nada puede pensarse. Fue Kant quien le dio el calificativo “ontológico” a este argumento.

<sup>279</sup> Julián Marías, San Anselmo y el insensato, Revista Occidente, Madrid, 1954, 2ª. Edición.

<sup>280</sup> Este es el tema central que desarrolla K. Rahner en su obra OYENTE DE LA PLABRA, que no es otra cosa que una Filosofía de la Religión. Véase la obra, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1976. Título original, HÖRER DES WORTES.

<sup>281</sup> Dice J. B. Metz en el prólogo de Oyente de la palabra.

<sup>282</sup> Oyente de la palabra, p. 27.

<sup>283</sup> Véase, Oyente de la palabra, o. c. pp. 88-93.

<sup>284</sup> K. Rahner, Espíritu en el mundo, Metafísica del conocimiento según Sato Tomás, Ed. Herder, Barcelona, 1963.

<sup>285</sup> Espíritu en el mundo, pp. 29-30.

trascendental<sup>286</sup>. Abordaremos en esta Tercera Parte, la cuestión de Dios desde la cuestión del hombre y viceversa. Todo en clave de significación.

En esta Tercera Parte, centro de toda la investigación, me propongo fundamentarme en el método antropológico trascendental, la revelación de Dios manifestado en la estructura semiótica del ontos humano. Quiero lograr mostrarle al lector la lógica de la creación centrada en el hombre y cómo el mensaje de Jesús encuentra un camino expedido en el existir humano. El camino del discurso resaltaré la **mostración** de Dios en el hombre, antes que su demostración. No se trata de rechazar la segunda, sino de relieves la primera.

## Capítulo I

### LA CUESTIÓN DE DIOS

El hombre es un permanente preguntar, el hombre se pregunta por el sentido del ser<sup>287</sup>. En el fondo de la pregunta está el sentido de su existencia, que no se conforma con la mera temporalidad. Por ser espíritu en el mundo el hombre pregunta<sup>288</sup>. El hombre al preguntar aparece como un ser insaciable, su insaciabilidad es expresión de su trascendencia. El hombre tiene necesidad de absoluto, no se satisface a sí mismo. San Agustín expresa su experiencia de la necesidad de buscar a Dios, como única respuesta a su sed de Infinito. El santo doctor busca a Dios en los filósofos de su tiempo, en los maniqueos y finalmente lo descubre en sí mismo: "¡Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!" ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! San Agustín siente la fascinación al descubrir a Dios, sentido de su vida, en su propio ser. La cuestión de Dios es cuestión del hombre<sup>289</sup>. Continúa San Agustín: "Et ecce intus eras ego foris et ibi te quaerebam et in ista formos, quae fecisti, deformis irrubam". Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. "Mecum eras, et tecum non eran". Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo<sup>290</sup>. El hombre no queda satisfecho con su inmanencia, tiene que buscar su trascendencia que le dé sentido a su existencia.

---

<sup>286</sup> Rhner, o.c. pp. 74-76.

<sup>287</sup> Heidegger, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 14.

<sup>288</sup> Karl Rahner, Espíritu en el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963, p. 73.

<sup>289</sup> Véase a Juan Alfaro, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.

<sup>290</sup> San Agustín, Obras completas, Tomo II, cap. XXVI, 38, Las Confesiones, BAC, Madrid, MCMLI

## 1. LA CUESTIÓN DE DIOS ES LA CLAVE DE LA CUESTIÓN DEL HOMBRE

El hombre en su propia estructura óptica es potencia, es decir, posibilidad de revelación de Dios<sup>291</sup>. El hombre es el único interlocutor de Dios ya que es “imagen y semejanza” de Dios. Una relación personal sólo se da entre personas. Con la naturaleza no puede haber una relación personal, si bien es cierto que la naturaleza es un lugar de la revelación de Dios, es reflejo de Dios. Por eso el salmista puede exclamar: “Los cielos proclaman la gloria de Dios” Sal 18, 2. El hombre al relacionarse con la naturaleza, se siente administrador de la misma, pero no puede entablar con ella una interlocución. Con razón los Padres del Vaticano II afirmaron que el misterio del hombre se esclarece en el misterio de Cristo hecho hombre<sup>292</sup>.

Si el hombre ha rechazado a Dios es porque le han formado una idea falsa de Él o con la vida de los “defensores” de Dios, demuestran su inexistencia. El mito de Prometeo que les roba el fuego a los dioses para entregárselos a los hombres, es una muestra que el dios creado por su cultura, mutila al hombre. En tal contexto es “comprensible” la “muerte” de Dios<sup>293</sup>. Es llamativo que los “maestros de la sospecha”<sup>294</sup> y los tres pertenecieron a familias pietistas de corte protestante. Si alguien impide el libre desarrollo del hombre, así ese “alguien” se llame Dios, el hombre se rebela, pues va contra su propia existencia. Nadie acepta y menos aún, ama al que le hace daño. De ahí que el ateísmo de muchos ateos es comprensible, nunca aceptable. Tal es el valor del hombre, que Dios lo creó a “su imagen y semejanza”, lo creó, gritando con el salmista: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él le cuides? Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándolo de gloria y esplendor” Sal 8. El hagiógrafo en su experiencia de Dios, valora al hombre. La grandeza del hombre está en su relación con Dios. La corona de la grandeza del hombre, está en la encarnación de Dios<sup>295</sup>. Decía Edwar Schillebeeckx, “la fe en Dios es imposible sin la fe en el hombre”<sup>296</sup>. No se puede entender al hombre, separado de su trascendencia, es decir, separado de Dios, que le da sentido a la misma. En la misma línea Rahner

---

<sup>291</sup> Rahner, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1976, p. 40.

<sup>292</sup> G.S. No. 22.

<sup>293</sup> El mito de Prometeo muestra que Prometeo, osado titán, le robó el fuego a los dioses para entregárselo a los hombres. Por eso Zeus lo hizo encadenar apegado a una roca, hasta que Heracles, hijo de Zeus lo liberó.

<sup>294</sup> Así llamó Paul Ricoeur a Marx, Freud y Nietzsche, los tres grandes ateos del siglo XIX-XX. Véase el Conflicto de las interpretaciones, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

<sup>295</sup> Dios se hizo hombre, no se hizo ángel. El Hijo de Dios al hacerse hombre llevó a plenitud al hombre, mostró en él, el plan originario de Dios.

<sup>296</sup> E. Schillebeeckx, Los hombres relato de Dios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, p. 36.

afirma, el “hombre es relato de Dios”<sup>297</sup>. La revelación de Dios es una exigencia “natural” de la persona humana.

## 2. LA DEMOSTRACIÓN DE DIOS

Los relatos bíblicos presentan, de alguna forma, una demostración de Dios, sobre todo los relatos del Antiguo Testamento. Los relatos de la creación, Gn 1-2 expresan la experiencia de Dios en la obra creada, relatos presentados en línea etiológica, mítica y gráfica. La oralidad trascrita en el relato Sacerdotal (P) de Gn 1 y el relato Yahvista (J) de Gn 2 expresan el plan de Dios plasmado en la creación, como participación de Dios. El cántico de los tres jóvenes de Dn 3, 51-96 refleja la experiencia del hagiógrafo en contexto eclesial, de la alegría que causa toda la obra de la creación, que exige como respuesta del hombre, la gratitud y la alabanza. El Salmo 19 (18) expresa la magnificencia de la creación, por haber sido creada por Dios: “Los cielos proclaman la gloria de Dios”.

El escrito más tardío del Antiguo Testamento, el libro de la Sabiduría, escrito hacia el año 50 a. de C. en Alejandría, consecuentemente de gran influjo griego, muestra que el sabio descubre a Dios en la creación. Podríamos calificar este libro, como el esfuerzo del hombre por ver a Dios en la creación. San Pablo en la carta a los Romanos, nos hace ver que Dios se le puede ver en la creación: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” Rm 1, 20. Sin embargo, en la práctica, el hombre se quedó en la criatura, negando a su Creador, “porque cambiaron la gloria de Dios incorruptible, por una representación de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles”. Cuando el signo olvida su papel de ser representación y nunca reemplazo del referente representado, se vuelve diabólico, al suplantar al origen de su representación. El origen de la primera ruptura humana fue justamente, la pretensión del hombre de suplantar a Dios, “seréis como dioses, concedores del bien y del mal” Gn 3, 5. Es como si la pintura quisiese suplantar al pintor. ¿Qué es la pintura antes de ser pintada por el pintor? Un lienzo insignificante. ¿Qué es la escultura antes de ser esculpida por el escultor? Una piedra informe. ¡Qué mal negocio para el hombre que quiera sacar de su vida al Creador!

La leyenda parenética de Gn 11, 1-9 no es otra cosa que una muestra de la soberbia del hombre. ¡Pobre hombre cuando se cree Dios! ¿Dónde queda su

---

<sup>297</sup> K. Rahner, en *Oyente de la palabra*, inscribe al hombre como el lugar natural de la revelación de Dios. El hombre, de alguna manera, está predispuesto a ser “oyente de la palabra”.

grandeza? “Confúndanse las lenguas” le dice su Creador. Siempre que el hombre se opone a Dios, se perjudica a sí mismo y a los demás. Si es verdad que el hombre es grande, es pequeño delante de Dios. Sólo cuando el hombre se arrodilla delante de Dios, es grande; porque Dios le da plenitud a su ser. Cuando el hombre se arrodilla ante Dios es más grande, porque descubre su grandeza delante del amor de Dios. El hombre no se arrodilla ante nadie, sólo ante Dios, pues Dios no es sino **UNO SOLO**. Cuando Pedro visita al centurión Cornelio (habría que ver la connotación social de la época), -un judío delante de un oficial romano- y éste se le arrodilla, Pedro exclama un tanto ofendido: ‘Levántate que también yo soy un hombre’” Hech 10, 25-26.

Vamos a hacer un paneo bibliográfico, como muestra de la preocupación que el hombre ha tenido por demostrar la existencia de Dios. Desde la pruebas de Dios “por las verdades eternas” de San Agustín; pasando por San Anselmo de Caterbury en el siglo XI en la “prueba ontológica de la existencia de Dios”; yendo a San Buenaventura en el “ser” nombre primario de Dios; para llegar a Santo Tomás, las cinco pruebas de la existencia de Dios. Todos los argumentos tienen su lógica y nos servirán como una grada en el camino hacia la mostración de Dios.

a. La búsqueda de una vía “a priori” por el amor

## **SAN AGUSTÍN**

Partiendo de la intimidad socrática, con la mentalidad platónica propone una prueba de amor, de intimidad personal, que San Anselmo complementa y desarrolla. El mensaje cristiano no dividió la historia, la asumió, no prescindió del pensamiento anterior sino que lo enriqueció con la experiencia de fe, históricamente encarnada en la persona de Jesucristo. La vida de San Agustín refleja la búsqueda de la verdad; no una verdad seca, sino una búsqueda con “pasión” por la verdad. No es un conocimiento que satisfaga a la razón, sino un conocimiento que llegue al corazón: *Ama Deum et fac quod vis*. El teólogo jesuita canadiense Lonergan, decía: “Para hacer teología hay que estar enamorado”<sup>298</sup>. Detrás de la búsqueda de la verdad, había pasión-amor por la misma.

San Agustín en la obra *Del libre albedrío*<sup>299</sup> nos presenta la prueba de la existencia de Dios por las verdades eternas, pasando por las verdades evidentes. El ansia por la verdad se concreta en un amor por ella, el cual no es sentimentalismo irracional, pues confiesa de sí: “Deseo de ver con el entendimiento lo que he creído

---

<sup>298</sup> B. Lonergan, *Método en teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 45.

<sup>299</sup> *Obras completas*, Tomo III, BAC, Madrid, MCMLI.



y empiezo a creer para entender”. Esta sabiduría o amor por la verdad, lo lleva buscar al “Sumo Bien”, Dios. El recorrido es penoso y difícil, pues ha de superar el escepticismo, que niega la posibilidad de conocer la verdad; ha de comprobar que se dan en nosotros verdades no sacadas de la experiencia sensible, por ejemplo, “el todo no es mayor que la parte; ha de examinar con anticipos fenomenológicos, la intimidad concienical para encontrar con certeza la verdad absoluta<sup>300</sup>. En la Ciudad de Dios, en el capítulo XI, 26 el principio de las dos ciudades entre los ángeles, nos habla el santo doctor de la exigencia que tiene el hombre de amar, “no hay nadie que no quiere existir, como que no hay nadie que no quiere ser feliz. ¿Y cómo puede ser feliz si no existe?” El amor es lo que constituye el deseo ardiente de poseer la verdad, esa verdad que está fuera del mundo “verdades eternas” y que tal búsqueda parte del interior del mismo hombre. La búsqueda de Dios en San Agustín estaba respaldada e impulsada por el amor a la felicidad. Esa felicidad es estar con Dios.

Después de encontrar que conocemos la verdad, en dónde la conocemos, por qué y cómo, Agustín muestra que esa verdad es Dios, y por tanto que Dios existe. Es el argumento llamado “noético”, típicamente agustiniano y de resonancia milenaria que antecede, yendo por la misma línea, al argumento ontológico de la existencia en Dios en San Anselmo<sup>301</sup>. San Agustín aduce otros argumentos llamados “cosmológicos” inspirados en Platón especialmente y que parten, o de las criaturas de Dios, o de la belleza del mundo, a la existencia de un Artífice supremo, o de la mutabilidad mundana a la existencia de un principio inmutable, o del orden cósmico a la realidad de un ordenador<sup>302</sup>.

## SAN ANSELMO

Este gran padre de la escolástica plantea la existencia de Dios desde el interior del mismo hombre. En su obra **Proslogion**<sup>303</sup>. San Anselmo describe la experiencia de algo que le inquietaba y no le dejaba dormir, un argumento que mostrase en sí

---

<sup>300</sup> K. Rahner en su obra, *Espíritu en el mundo*, nos habla del fenómeno de la anticipación-**Vorgriff**, como facultad apriórica de la esencia humana de moverse dinámicamente el espíritu hacia el ámbito absoluto de todos los objetos. La anticipación es la apertura, (en cierto sentido percibida) implícita y concomitantemente en el acto de conocer, el objeto particular del conocimiento humano. Véase, o. c. p. 88. La anticipación que apunta a lo ilimitado, supera y trasciende lo finito. El ser se descubre finito en es natural apertura al Infinito, o. c. p. 91. Pareciera, entonces, que Rahner lee a San Agustín.

<sup>301</sup> En la obra *Proslogion* (Alocución), proemio y cap. I-IV, San Anselmo, *Obras completas*, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLII.

<sup>302</sup> Más adelante veremos las cinco vías presentadas por Santo Tomás en la *Suma contra gentiles*, I Tomo.

<sup>303</sup> *Proslogion*, *Obras completas*, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLII en el proemio y en el cap. I-IV presenta el llamado “argumento ontológico” de la existencia de Dios.

mismo la existencia de Dios. Experiencia que describe en sus obras Monologion (conversación consigo mismo) y Proslogion (Alocución). Parte de la experiencia que el hombre es nada frente a la grandeza de Dios<sup>304</sup>. Si quieres buscar a Dios, descúbrelo en el santuario de tu alma, búscalo en el silencio de tu soledad.

El llamado argumento ontológico que prueba la existencia de Dios, consiste en constatar que Dios es el “ser sobre el cual, nada puede ser pensado”<sup>305</sup>. Significa entonces, que la existencia de Dios es una exigencia de la naturaleza humana. “Luego existe sin duda en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”. El hombre no podría ser, si no existe un Ser que le dé razón al ser-criatura. “Lo cual es cierto, que ni se puede pensar que no sea” Proemio. Julián Marías comentando el argumento ontológico nos dice, “no se trata de llegar a Dios, sino de contemplarlo”<sup>306</sup>. El argumento anselmiano estriba en demostrar que, en rigor, no se puede negar que haya Dios. La inexistencia de Dios es imposible<sup>307</sup>. El insensato dice en su corazón, no hay Dios, Sal 13. El argumento ontológico reza en su original: **Deus enim est id, quo maius cogitari non potest = Dios es aquello sin el cual nada puede pensarse.**

San Anselmo argumenta que si los seres de acá aparecen con perfecciones gradualmente limitadas, son seres “participados”, es decir, no poseen en sí mismos dichas perfecciones; luego debe existir alguien que por esencia, es decir, necesariamente tenga dichas perfecciones. De alguna manera lee a Platón y a San Agustín. El esquema de su reflexión seguirá creciendo en Santo Tomás con las cinco vías. En la obra Proslogion plasma de manera contundente su pensamiento con el llamado “argumento ontológico” citado más arriba.

b. Búsqueda de una vía “**a posteriori**” por la razón

Dos exponentes de esta vía: San Buenaventura y Santo Tomás. Los dos leen a Aristóteles, en su Metafísica, las pruebas para demostrar la existencia de Dios. San Buenaventura está algo ligado a la vía “a priori” de la existencia de Dios, un poco platónico-agustiniano. Santo Tomás va a tomar una vía muy racional y “a posteriori”, es el enfoque de Aristóteles.

---

<sup>304</sup> Es, en cierta manera, la reflexión que hace Rudolf Otto, en Lo santo, al presentar a Dios como el misterio “tremendo” y “fascinante” como “atractivo” al mismo tiempo.

<sup>305</sup> Véase el Proemio del Proslogion, cap. I-IV. Obras completas de San Anselmo, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLII.

<sup>306</sup> San Anselmo y el insensato, Revista Occidente, Madrid, 1954, 2ª. Edición, p. 09.

<sup>307</sup> San Anselmo. Proslogion, Cap. I-IV, Obras completas de San Anselmo, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLII.

## SAN BUENAVENTURA<sup>308</sup>

En las “Cuestiones disputadas sobre la Trinidad”<sup>309</sup> se pregunta si la existencia de Dios es indudable y no vacila en demostrarlo de tres maneras, vías o procedimientos: La primera es ésta: “Toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. La segunda es ésta: Toda verdad que proclama toda creatura, es verdad indudable. La tercera es ésta: Toda verdad certísima y evidentísima en sí misma, es verdad indudable”. Cita San Buenaventura a San Juan Damasceno a quien en el libro I, cap. 3 dice: “El conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente impreso en nosotros”, art. I, 1. Cita luego a Boecio y sobre todo a San Agustín, en su obra De Trinitate, cap. I, 9. Dios más como una experiencia. Todo el artículo de la cuestión I está dedicado a probar la existencia de Dios, con el enfoque ontológico y analógico, por la vía de la teología negationis frente a las criaturas.

Nuestro teólogo analiza el argumento ontológico anselmiano, en el capítulo 4 del Proslogion: “Señor bueno, gracias a ti, porque aquello que primariamente creí por donación tuya, ahora de tal suerte lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo.”<sup>310</sup>. San Anselmo expresa su argumento ontológico de la prueba de la existencia de Dios así: “Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”. De modo que Dios existe no es algo dudable, si se entiende por tal algo verdadero a lo que falta la razón de su evidencia. La demostración de Dios va aquí en la vida de la razón como un “a posteriori” del conocimiento.

En el Breviloquio<sup>311</sup> o resumen expone en su primera parte a Dios, su naturaleza y sus atributos. Dios es el espíritu puro y la verdad soberana, ni siquiera podríamos ponerlo en duda, pues las pruebas más inmediatas de su existencia nos lo han demostrado como el inteligente supremo y como la Verdad primera. Cuando Dios se conoce, el acto por el cual Él se conoce es idéntico al sujeto cognoscente. Argumenta el seráfico doctor que el “ser es el nombre primario de Dios”, pues así se declara en Ex 3, 14 “Yo soy el que soy” es decir, Dios es la plenitud del ser, de cuyo ser participamos todos. Aquí la demostración de Dios va por vía rationalis. Tanto San Buenaventura como Santo Tomás demuestran la existencia de Dios

---

<sup>308</sup> San Buenaventura en el Tratado de Trinidad, Obras completas, Tomo V, BAC, Madrid, MCMLVIII. Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Cuestión I De la certeza con que la existencia de Dios y de la fe con que debe ser creída su trinidad.

<sup>309</sup> San Buenaventura, Cuestiones sobre el misterio de la Trinidad, Obras completas, Tomo V, BAC, Madrid, MCMLVII

<sup>310</sup> F. Canals Vidal, Textos de los grandes filósofos, Edad Media, Ed. Herder, 1976, p. 87.

<sup>311</sup> San Buenaventura, Obras completas, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLVIII.

**observando** la creación. De alguna manera el libro de la Sabiduría y la Carta a los Romanos van por esta vía.

## **SANTO TOMÁS<sup>312</sup>**

Santo Tomás no sigue el argumento anselmiano para demostrar la existencia de Dios. Fundamentándose en la Metafísica aristotélica, el Angélico argumenta vías “a posteriori” para llegar a la existencia de Dios, partiendo de la experiencia que Dios existe<sup>313</sup>. Presento las conocidas cinco vías que nos trae Santo Tomás, para probar la existencia de Dios, fundamentándose en la revelación natural leída por la razón humana. Santo Tomás se fundamenta en la Metafísica de Aristóteles para demostrar la existencia de Dios. La reflexión tomista es un eslabón básico en el quehacer teológico que nos permite dialogar con el mundo de los no creyentes, encontrando puntos comunes en la búsqueda de la verdad.

Presentemos las cinco pruebas, haciendo un breve comentario a cada una de ellas. Primera vía: POR EL MOVIMIENTO. “Todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que cuando está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve”. Se analiza la naturaleza del movimiento, mostrando, como lo hizo Aristóteles. Moverse es adquirir una perfección, o sea, pasar de una capacidad, lo que a su vez es carencia (potencia), a un estado de perfección (acto). Se tiene que dar un motor que no puede ser movido o estar en potencia, sino que es ACTO PURO, que no puede adquirir ni perder perfección.

Segunda vía: LA CAUSALIDAD EFICIENTE. La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Nada puede ser causa de su propio ser, pues simultáneamente sería causa y efecto. La razón de ser del efecto no está en él mismo, sino en una causa extrínseca a él. Tiene que haber una CAUSA INCAUSADA, es decir, que no tiene causa. Por lo mismo es inmutable. Si cambiara, sería imperfecta, es decir, necesitada.

Tercera vía: LA CONTINGENCIA. La experiencia constata que los seres son contingentes, es decir, no son necesarios. El Aquinate afirma, una serie de seres

---

<sup>312</sup> Los comentarios que se harán en este acápite se fundamentan en la obra de Santo Tomás, La Suma contra Gentiles, Edición bilingüe en dos volúmenes, Vol. I. Libro 1º. Cap. XIII, BAC, Madrid, MCMLII.

<sup>313</sup> K. Rahner en la obra, Espíritu en el mundo, nos presenta, fundamentándose en la Metafísica tomista, afirma la experiencia de Dios en el hombre, como una doble apertura: categorial y trascendental. Para Santo Tomás, la presencia óptica de Dios, como ser absoluto, en el conocer, es suficiente para la visión de Dios (supuesto el lumen gloriae), de manera que el ser absoluto de Dios mismo es species intelligibilis impresa para su inmediata aprehensión”.

contingentes, que se sucedan indefinidamente, es imposible. Se concluye, entonces, que debe haber un SER NECESARIO, es decir, Dios.

La cuarta vía: LOS GRADOS DE PERFECCIÓN. Esta vía es de inspiración platónico-agustiniana, no parte del movimiento o del efecto o de la contingencia, sino de la misma limitación de las perfecciones de los seres para mostrar que ellos, son participaciones del modelo supremo. Aquí evitamos caer en panteísmo. La relatividad de todo lo creado y la necesidad de un SER ABSOLUTO<sup>314</sup>.

La quinta vía: POR LA FINALIDAD O EL ORDEN. El orden tan perfecto que se constata en la creación, exige un SER INTELIGENTE que dirija todas las cosas, ese ser es DIOS. Los científicos se quedan impresionados por la perfección de toda la creación. Nada ocurre por arte de magia o por generación espontánea. Todo tiene su razón de ser. De hecho, el científico no crea nada. Él observa la naturaleza, relaciona leyes, busca variables y saca sus propias conclusiones. El azar, la casualidad no explican la maravilla de la creación.

Las pruebas de la existencia de Dios por vía de la razón, “prueban” la naturaleza humana finita que tiene sed de Infinito y se constata en su permanente preguntar. El hombre es el único ser que es capaz de preguntar. En el autocuestionarse del hombre revela su trascendencia. La respuesta no puede ser sino una mostración, una presentación de los motivos que justifican la opción de dar sentido a la vida, teniendo como fin último a Dios. Para el hombre que va a la deriva ningún viento le es favorable. Quien conoce el fin, camina con seguridad. Si el hombre cuestiona es porque quiere saber más, este cuestionar exige una respuesta que satisfaga esta insaciable sed de conocimiento, esto prueba que el hombre no lleva en sí mismo el fundamento último de su ser, sino que se muestra como fundado más allá y fuera de sí mismo: abierto a alguien que lo trasciende. El algo no sacia la sed de saber, solo el Alguien satisface la sed de saber y amar. Un saber sin amar no es humano. La sed del saber está respaldada por la “pasión” por el saber (enfoque agustiniano).

Desde Aristóteles (al menos en la cultura occidental), pasando por Hegel<sup>315</sup>, luego por Kant<sup>316</sup>, se ha afirmado que la existencia de Dios se puede “probar” por la sola

---

<sup>314</sup> Dice el Padre Jaime Vélez Correa: “El argumento es de mentalidad platónica, porque explica las cosas como imitaciones de las ideas, y siguiendo la línea neoplatónica y anselmiana, dentro de la teoría del ejemplarismo, implica el principio utilizado en el argumento ontológico o sea, aquel a priori, que lleva a la mente a trascenderse hasta el modelo sumo perfecto, mayor que el cual nada puede pensarse” Véase, Al encuentro de Dios, CELAM, Bogotá, 1989, p. 154.

<sup>315</sup> Según Juan Alfaro en, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, p. 34, L. Feuerbach: “El Dios del hegelianismo es un Dios meramente pensado, el Dios de la religión es un Dios meramente representado, imaginado”.

razón natural. Ahora, epistemológicamente, definir es limitar. Si al Infinito lo limitamos, ¿entonces? La definición de Dios, si es que Dios se puede definir, es la presentada por el hagiógrafo de la primera carta de San Juan, a saber: DIOS ES AMOR, 1 Jn 4, 8. Por las cosas creadas se podrá descubrir la existencia de Dios, así lo constató San Pablo, Rm 1, 18. Sin embargo, como hemos hablado del signo cuando suplanta al representado pierde su identidad. Sólo el signo significa cuando representa algo<sup>317</sup>. La criatura cuando suplanta al Creador se torna diabólica.

El concilio Vaticano I (DS 3004) habla de un conocimiento natural de Dios, que puede ser conocido por la luz de la razón. Karl Rahner<sup>318</sup> nos irá a mostrar el método antropológico trascendental como camino expedito para mostrar a Dios. Dios es, entonces, un a priori ontológico trascendental, aspecto que desarrollaremos en el próximo acápite. El Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la revelación divina, DV, procura acercar y en lo posible engarzar la acción histórica en la que y por la que se revela Dios, siendo el hombre el único interlocutor de Dios y su naturaleza creada por Dios, está naturalmente abierta a la revelación divina.

### 3. EL CONOCIMIENTO APRIORÍSTICO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Como se ha dicho en otros párrafos, a Rahner le debemos el método antropológico trascendental. Como excelente teólogo cristiano, la cuestión (ya es una pregunta) de Dios, la analiza desde la cuestión del hombre. El hombre es visto desde la dimensión humana: **el hombre es un ser trascendente**. Trascendente no es otra cosa que estar abierto. En tres ítems desarrollaremos este acápite. Primero veremos la **natural trascendencia humana**. Posteriormente, siempre siguiendo a Rahner, el hombre como **“espíritu en el mundo”**. En tercer lugar analizaremos al hombre como **“oyente de la palabra”**.

---

<sup>316</sup> Kant fue el primer filósofo que presentó expresamente la cuestión del hombre como la pregunta primordial y básica de todo preguntar humano (y por eso también de la cuestión de Dios).

<sup>317</sup> Véase a San Agustín, Del maestro, cap. II, Obras de San Agustín, Edición bilingüe, Tomo II, BAC, Madrid, MCMLI.

<sup>318</sup> En las obras, Espíritu en el mundo, Oyente de la palabra y Curso fundamental sobre la fe; nos muestra la apertura apriorística del hombre para experimentar al Infinito. El presente estudio leerá y lo está haciendo ya, lee al hombre dentro del método antropológico trascendental en clave de **significación**.

## a. El hombre: apertura trascendental

Para Rahner, ser es conocer<sup>319</sup>, de ahí que siguiendo a Santo Tomás se hace metafísica al conocimiento. Bajo este enfoque analizamos el pensamiento de Rahner. Rahner ha sido el teólogo que profundizó el a priori trascendental humano. Fundamentándose en Kant, Joseph Marèchal y Heidegger, nos presenta el método antropológico trascendental<sup>320</sup>, que es como el hilo conductor de su quehacer teológico<sup>321</sup>. La obra, Espiritu en el mundo, presenta la doble apertura humana: como “ser en el mundo” tiene el hombre la apertura categorial finita, es decir espacio temporal, el hombre es un ser encarnado, siguiendo a Heidegger, el hombre es un “ser ahí” (dasein)<sup>322</sup>. Es esencial a esta naturaleza humana existir aquí (espacio). Ser en el mundo es lo singular, lo particular<sup>323</sup>. Según Heidegger el ser en el mundo es una estructura necesaria, a priori del “ser ahí”. El “ser ahí” se traduce en conceptos categoriales<sup>324</sup>. El “ser ahí” existe fácticamente. Los existenciaris que constituyen el “ser ahí”, “estado abierto”, son el encontrarse y el comprender; el “estado abierto” constituye el “ser ahí”<sup>325</sup>. El “ser en el mundo” rahneriano es bebido en El ser y el tiempo de Heidegger. La otra apertura es la trascendental Infinita.

El hombre como “espíritu en el mundo” tiene la apertura trascendental-Infinita. Esa apertura es un a priori ontológico. Por ser espíritu en el mundo el hombre pregunta. El hombre trasciende “el mundo”, estando abierto al mundo. El hombre es hombre en cuanto sostenido e impulsado por su subjetividad, por la trascendencia que es él mismo, es decir, su autotrascendencia. La apertura exige alteridad, esa alteridad se realiza dándose a los otros. La apertura apriórica determina una relación con los otros, como experiencia tangible de esa apertura.

---

<sup>319</sup> Espiritu en el mundo, p. 83.

<sup>320</sup> Método antropológico trascendental es “un proceder según las exigencias del comprender humano en su dinamismo de preguntar y buscar siempre ulteriormente” Juan Alfaro, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988, p. 25.

<sup>321</sup> En todas las obras de Rahner aparece el eje de su teología el método antropológico trascendental. Pero en donde aparece de manera relevante es en las obras: Espiritu en el mundo (básica); Oyente de la palabra, que es una filosofía de la religión; Curso fundamental sobre la fe, que es como el tratado de Teología Fundamental, con una visión global de todos los tratados teológicos; Los escritos de Teología, obra en cinco volúmenes, que es un compendio de todos los tratados de teología, en línea del auditus fidei, pero más del intellectus fidei (o teología sistemática). Las obras mencionadas y en ese orden expresan el método antropológico trascendental.

<sup>322</sup> Para Heidegger, “ser ahí” significa ser en el mundo. “Ser ahí” muestra la temporalidad del ente. “Ser ahí” Heidegger lo llama “existencia”. “Ser ahí” es **Φαίησται = mostrase**. El hombre al “ser ahí” se muestra y sólo puede mostrase en el mundo. Véase a M. Heidegger en, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, 4ª. Edición en español, pp. 23-27.

<sup>323</sup> Karl Rahner, Espiritu en el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963, pp. 27-29.

<sup>324</sup> Heidegger, o. c. p. 76.

<sup>325</sup> Heidegger, o. c. p. 179.

El hombre se descubre a sí mismo, saliendo de sí. Rahner, siguiendo a Santo Tomás llama la apertura, **excesus** (salir) al Infinito, es espíritu en el mundo; el **reditio** (volver) es el “ser en el mundo”. El excesus y la reditio es el permanente actuar del conocimiento del “esse”<sup>326</sup>. El hombre al ser “espíritu en el mundo” pregunta por el ser. El ser por el que se pregunta, es también precisamente el ser de la pregunta misma y del preguntante. En la pregunta metafísica por el ser aparece el **terminus a quo**, es decir, “ser en el mundo” y en el mismo preguntar aparece el **terminus ad quem**, es decir, “espíritu en el mundo”; es la apertura (excesus) en clave de trascendencia. Con lectura tomista, el fin del hombre es “la visión beatífica”<sup>327</sup>, es decir, la felicidad. En este enfoque, Dios aparece como **mostración**, pues se hace evidente en el hombre.

Al preguntar el hombre se descubre como finito; en esa finitud descubre sus raíces de “menesterosidad” (el hombre necesita a alguien). Al hombre “ser en el mundo” le hace falta algo. Dios es, entonces, la respuesta a esa necesidad. Las pruebas que hemos descrito expresan la necesidad de Dios que tiene el hombre. Si es verdad que los argumentos de razón son válidos, Rahner, validándolos, parte del mismo hombre, “espíritu en el mundo” que experimenta en su apertura trascendental la sed de Infinito (línea agustiniana, Las Confesiones). Frente a una cultura tan sensible al signo, Dios tiene que mostrarse en la experiencia humana, resultando el hombre, el lugar natural de la revelación de Dios (Oyente de la palabra). El hombre es ontológicamente **potentia obedientialis** con vistas a la revelación divina<sup>328</sup>. La grandeza del hombre, está en la apertura al Infinito y la clave de esa apertura se da en experiencia de amor<sup>329</sup>. La apertura es relación, en esa relación el hombre se descubre humano, sintiendo la necesidad del otro.

El imperativo categórico kantiano, es imperativo categórico y trascendental en Rahner como apertura. Cuando el hombre se pregunta por su propio ser, siempre se encuentra a sí mismo en el mundo y en el camino hacia Dios, y esta dualidad es él antes que nada y no puede ser lo uno sin lo otro<sup>330</sup>. La apertura al Infinito resulta un imperativo en el ontos humano. Aquí se verifica la “definición” bíblica del

---

<sup>326</sup> Rahner, o. c. p. 191.

<sup>327</sup> “La vida perdurable consiste primariamente en nuestra unión con Dios, ya que el mismo Dios en persona es el premio y el término de todas nuestras fatigas. **Yo soy tu escudo y tu paga abundante**. Esta unión consiste en la visión perfecta: **Al presente vemos a Dios como en un espejo y borrosamente. Entonces lo veremos cara a cara**. También consiste en la suprema alabanza, como dice el profeta: **Allí habrá gozo y alegría, con acción de gracias al son de instrumentos**”. De las conferencias de Santo Tomás de Aquino. Conferencia sobre el Credo. Opúscula theológica 2, Turín 1954, pp. 216-217. Tomado de la Liturgia de las Horas, Tomo IV, p. 570.

<sup>328</sup> Rahner, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1976, p. 15.

<sup>329</sup> Espíritu en el mundo, p. 274.

<sup>330</sup> Espíritu en el mundo, p. 386



hombre como “imagen y semejanza de Dios”. En la axiología del libro santo, el valor del hombre es tan fundamental que Yahvé se “queja” cuando se atenta contra el hombre: “¿Dónde está tu hermano Abel?” Gn 4,9. Cuando Pablo persigue a los cristianos, Jesús le dice: “Por qué **me** persigues?” Hech 9, 4. Perseguir a los cristianos, es perseguir al mismo Jesucristo. La antropología cristiana se fundamenta en el hombre como “encarnación” de Dios.

b. El hombre: “**espíritu en el mundo**”<sup>331</sup>

El hombre es siempre dual: siempre referido al mundo y siempre por encima de él y fuera de él<sup>332</sup>. El hombre es una criatura que tiene muy bien puestos los pies en el suelo, pero que tiene su mirada fija en el cielo. El hombre es un ser comprometido con la ciudad terrena, sabiendo que al mismo tiempo, es un “extranjero” en este mundo. Claro, como dice el Concilio, “la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales” (GS No. 20 ). El hombre en el marco de esa “esperanza escatológica”, vive en el anonadamiento, en el vacío. Vive como si no tuviera nada, teniéndolo todo. Es decir, tiene a Dios. La mística cristiana considera que a Dios se le disfruta en el silencio<sup>333</sup>. El silencio es la experiencia del vacío que necesita ser llenado por Dios. El hombre, viviendo en el mundo siente la necesidad, al mismo tiempo de **excesus**, es decir, salir del mundo.

En el hombre está “la anticipación” del “esse”, que es anticipación del Infinito. Rahner siguiendo a Santo Tomás, encuentra en el hombre como ser abierto, el intellectus agens que es la estructura apriórica del espíritu como anticipación de **excesus** (salida) al “**esse**” o sea, a Dios. El hombre al ser anticipación de Dios, está mostrando a Dios. La mostración resultaría de las formas aprióricas de la sensibilidad y de las formas aprióricas del espíritu dadas en anticipación (Vorgriff) que se unen en la **conversio abstractiva ad phantasma**. La conversio ad phantasma es la abstracción de la realidad sensible, superándola habiéndola asumido. La conversio ad phantasma (apariencia), no es una negación de la realidad sensible, “ser en el mundo”, sino asumiendo la realidad del mundo, siendo mundo con una apertura trascendental.

---

<sup>331</sup> Desarrollaré esta reflexión teológica, fundamentándome en la obra de K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 1963.

<sup>332</sup> *Espíritu en el mundo*, p. 386.

<sup>333</sup> “Aprendamos el silencio de los dioses y e hablar de los hombres” Plutarco, citado por Raimón Panikkar, Ed. Herder, Barcelona, 2008. Citado por el mismo autor: “Del silencio del Padre nace el Logos” p. 153.

La experiencia trascendental es la experiencia del **excesus**, salir de sí, es la experiencia de la trascendencia<sup>334</sup>. La experiencia de la trascendencia del hombre “ser en el mundo” es trascendencia del amor. El amor es la verificación de la trascendencia del hombre “ser en el mundo”. El hombre en cuanto experimenta radicalmente su finitud, llega más allá de esa finitud, se experimenta como ser que trasciende como espíritu. La finitud le permite descubrir su sed de infinitud. La trascendencia muestra que el hombre es un ser referido a Dios<sup>335</sup>. Por estar el hombre referido a Dios, el conocimiento de Dios es conocimiento trascendental. El dónde y el hacia dónde de la trascendencia se llama Dios. El ateísmo y el teísmo vulgar, son contrarios al hombre “espíritu en el mundo”. Ambos sufren de una representación falsa de Dios, con la diferencia de que uno la rechaza, mientras que el otro cree poderla pensar<sup>336</sup>. El ateísmo es contrario al ontos humano. La trascendencia del hombre no es un agregado a su naturaleza, pertenece a su ipsisidad.

c. El hombre: “**Oyente de la palabra**”<sup>337</sup>

El hombre es **Hörer des Wortes**, oyente de la palabra. El hombre está capacitado en su estructura óptica a ser interlocutor de Dios<sup>338</sup>. La Palabra de Dios responde a lo más profundo de la existencia humana; hay como una predisposición en el hombre para escuchar la Palabra de Dios. La revelación divina no resulta como un agregado a la naturaleza del hombre, sino que resulta una natural consecuencia de su apertura categorial y trascendental. Nos da a entender el teólogo alemán que la apertura categorial, espacio- temporal finita, es el espacio de la revelación natural y, la apertura trascendental-infinita, es el espacio de la revelación divina. Resulta la filosofía de la religión como una ontología de la **potentia obediencialis** con vistas a la revelación<sup>339</sup>.

En la esencia del ontos humano aparece un a priori para oír la palabra de Dios<sup>340</sup>. La Palabra de Dios hace al hombre más humano, pues su trascendencia hace parte de su naturaleza. Lejos de ver a Dios como un obstáculo a la realización del hombre, como veían los “maestros de la sospecha”<sup>341</sup>. Por el contrario, el hombre

---

<sup>334</sup> Curso fundamental sobre la fe, p. 38.

<sup>335</sup> Rahner, o.c. p. 65.

<sup>336</sup> Rahner, Curso fundamental sobre la fe, p.87.

<sup>337</sup> Reflexión basada en la obra de Rahner, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1976

<sup>338</sup> “Oyente de la palabra es una designación bíblica del hombre con vistas a la revelación, tiene afinidad con el pensar de Santo Tomás de Aquino, aunque sin ignorar los impulsos y problemas de las filosofías actuales”, prólogo de J. B.Metz a la obra, Oyente de la palabra, p. 10.

<sup>339</sup> O.c. p. 15.

<sup>340</sup> O. c. p. 27.

<sup>341</sup> Así llama Paul Ricoeur a Marx, Freud y Nietzsche. Véase, El conflicto de las interpretaciones, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, p. 95.

es divino porque es humano y es humano porque es divino. Siendo la apertura óptica, esencia de la estructura humana, la existencia de Dios tiene que mostrarse, más que pensarse o verla como un axioma lógico-ontológico. Esa presencia de Dios en el hombre, tiene que significarse para que aparezca operativa, de lo contrario resultará inocua, es decir no incidirá en la conducta humana. Justamente la apertura a la Palabra es una muestra evidente de la existencia de Dios en código de experiencia y una experiencia significativa, es decir, que genera interacción, para que tal presencia sea operante. El hombre moderno, tan sensible al signo, no ha encontrado, muchas veces, que el mensaje cristiano genere una conducta verdaderamente humana. El signo que no es operativo queda encerrado, desconocido y por ende no es significativo, es decir, no causa una respuesta, o sea, no es interactivo<sup>342</sup>.

El signo puede ser real, pero si no significa, pierde su identidad. El signo para que signifique debe ser interpretado, es decir, tiene que mostrar la realidad representada<sup>343</sup>. En el signo aparece una intrínseca relación entre significante y significado<sup>344</sup>. El hombre cuando no significa a Dios, entonces está mutilando su identidad, porque en la naturaleza humana está la apertura categorial y trascendental. El hombre al **ser oyente** de la palabra tiene que significar esa palabra en su vida. El hombre más que oyente de la palabra, es una experiencia viva de la Palabra. El hombre como **oyente de la palabra**, es **mostración** de Dios.

La filosofía es una **preparatio evangelii cristiana**, ella tiene su propia autonomía, jamás es “**ancilla**” de la teología, ya que la metafísica que es ciencia humana, muestra en su episteme la apertura del hombre, al otro (finito-personal) y al Otro (Infinito.personal). La filosofía llega a adoptar una actitud para dejarse asumir **aufheben**, al ámbito de una teología construida a partir de Dios<sup>345</sup>. La filosofía de la religión nos muestra la posibilidad de una revelación por parte de Dios. La revelación es la manifestación o el descubrimiento del absoluto por él mismo al espíritu finito. Sólo si el ser del ente es de antemano “**logos**”, podrá el **Logos** hecho carne decir “con palabras” lo que se halla oculto en las profundidades de la divinidad<sup>346</sup>. El hombre poseedor de la absoluta apertura al ser, es el hábitat natural para que la palabra revelada sea encarnada.

---

<sup>342</sup> Dice L. Wittgenstein en la afirmación No. 3328: “El signo que no se usa carece de significado”. Tractus lógico-filosófico, Ed. Tecnos, Madrid, 2003, 2ª. Edición.

<sup>343</sup> Véase a Charles Sanders Peirce, La ciencia de la semiótica, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 62.

<sup>344</sup> Véase a F. de Saussure, Curso de lingüística general, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, 10ª. Edición, p. 130.

<sup>345</sup> Rahner, o. c. p. 43.

<sup>346</sup> Rahner, o. c. p. 78.

El hombre siendo **oyente de la palabra** es un oyente libre. Si tuviera que aceptar la palabra por fuerza, ya no será libre. La libertad hace parte de la esencia del hombre, así lo quiso su Creador. La “obligación” no mostraría a Dios, sería más bien, una desfiguración de Dios, no aceptada por la naturaleza libre del hombre. A Dios no se puede imponer, va contra la libertad humana, que es esencial al hombre. Por eso Rahner nos habla que el hombre es el “lugar del libre mensaje de Dios”<sup>347</sup>. En la respuesta libre a la palabra, se verifica el amor de Dios. La palabra es medio, es decir, es signo que nos lleva a otra realidad. En la palabra descubrimos a Dios. La palabra es tan humana que Dios es Palabra. Palabra que se hizo “carne” ( Jn 1, 14).

#### 4. LO NUMINOSO COMO EXPERIENCIA DE LA TRASCENDENCIA<sup>348</sup>

¿Por qué hablo de numinoso? Porque lo numinoso expresa trascendencia, el hombre se vislumbra, sale de sí, admirando. En lo numinoso aparecen las teofanías bíblicas. En lo numinoso aparecen las dos experiencias de Dios en el hombre: su inmanencia y su trascendencia. Dios es el Absolutamente Otro y es al mismo tiempo tan cercano que se “ve” en las teofanías. En la figura de la “zarza ardiendo” Ex 3, 2 y en la visión de Isaías en la majestad de un trono, nimbado de gloria, Is 6, 1ss., se revela Yahvé como **mysterium, tremendum, maiestas, augustum, energeticum y fascinas**<sup>349</sup>. Al darse lo numinoso en línea de trascendencia, muestra en el hombre la necesidad de estar abierto al Infinito, consecuencia de su doble apertura categorial y trascendental.

La experiencia de lo misterioso y fascinante al mismo tiempo, va en la línea de los sentimientos. Los sentimientos se enmarcan mucho más en el lenguaje semiótico y por ende en la estructura semiótica del hombre. De ahí que los sentimientos no se expresan conceptualmente, sino que se describen metafóricamente. La experiencia de lo misterioso y tremendo es más propia de los pueblos primitivos y del hombre pagano que vive al margen de Dios, centrado en sus propios ritos. Lo misterioso es lo “tremendo” para los paganos, generando “pavor”. En cambio la experiencia de lo fascinante se enmarca en el gozo de disfrutar lo inefable, lo “santo”, que genera “gozo” (experiencia bíblica). Esta experiencia causa como una especie de embriaguez espiritual, es lo que llamaríamos **éxtasis**. Aquí aparece la mística cristiana. La experiencia de Dios en Israel llega a la escala de lo fascinante, cuando describe a Dios como el **Emmanuel**, es decir, Dios con

---

<sup>347</sup> Rahner, o. c. p. 155.

<sup>348</sup> En este acápite nos vamos a fundamentar en Rudolf Otto en su libro, Lo santo, revista de Occidente, Madrid, 1965, 2ª. Edición.

<sup>349</sup> Rudolf Otto, Lo santo, p. 67.

nosotros, Is 7, 14. No es un Dios alejado, sino atrayente y fascinante, que pone su “tienda entre nosotros” Jn 1, 14.

La mística en este contexto de lo numinoso, nos dice Otto, “comienza por el sentimiento de una dominación universal invencible, y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina”<sup>350</sup>. La mística está más cercana al lenguaje oriental tan expresivo y tan dado a comunicar experiencias, antes que conceptos abstractos. Lo numinoso es lo misterioso y admirable. Es quedarse con la boca abierta de admiración gozosa<sup>351</sup>. En este enfoque cabe la frase de Rahner: “Cabría decir que, el cristiano del futuro o será “un místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano”<sup>352</sup>. La mistagogia nos permite obedecer a un innato deseo de experimentar. Los grandes místicos cristianos-católicos son maestros en esta experiencia. Son personas que desbordan en gozo. Muestran la experiencia que Él sólo constituye la felicidad. El libro del Cantar de los Cantares presenta de alguna manera una experiencia mística. El enamorado de Dios vive como en un idilio con Él. La mística es como un abrirse el corazón para dejarse penetrar de la incomprensibilidad de Dios como amor, único capaz de escuchar siempre al hombre.

El hombre en la experiencia misteriosa y fascinante de Dios siente un gozo indescriptible. Es una experiencia “excesiva”, “superabundante”, “fascinante”<sup>353</sup>. Esta experiencia de alguna manera es descrita por los evangelistas en la vivencia del Monte Tabor (Lc 9, 28-36 y par.). La experiencia de Dios resulta inagotable, una experiencia exige otra ininterrumpidamente, la apertura al Infinito va creciendo sin encontrar fondo. Un paso adelante, exige continuidad gozosa. Dios nunca cansa. Cualquier ser humano, por más fascinante que sea, llega a cansar, porque el hombre nunca podrá dar la medida del hombre; podrá ser –y de hecho lo es-, el camino para experimentar a Dios; pero nunca el hombre tendrá la capacidad de reemplazar a Dios. Sería como si el signo suplantase a lo que representa; la pintura al pintor; la estatua al escultor.

¿Por qué los hombres de hoy admiran y –casi adoran- a los grandes de este mundo, en términos económicos, artísticos, políticos, académicos, científicos, deportivos, religiosos? Porque se presentan como misteriosos. ¿Cuál es el misterio? El secreto del éxito. Pero cuando se conoce su vida privada o se

---

<sup>350</sup> Otto citando a Récéjae en su obra, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (París, 1897), o.c. p. 32.

<sup>351</sup> Otto, o. c. p. 41.

<sup>352</sup> Rahner, *Escritos de Teología*, VII, 22-27, Taurus, Madrid, 1961-1969.

<sup>353</sup> Otto, o. c. p. 53.

convive con ellos, viene la decepción. El periodista británico Paul Johnson<sup>354</sup> describe las “bajezas” de grandes intelectuales en su vida diaria. Analiza el escritor una muestra representativa de esos hombres “admirados” por sus obras, pero que en su vida privada son otra cosa. Con ese enfoque analiza la “vida privada” de: Jean Jacques Rousseau, Karl Marx, León Tolstoi, Bertolt Brecht, Bertrand Russell, Jean Paul Sartre, Ernest Hemingway, entre otros. Definitivamente, solo los hombres llenos de Dios fascinan al mundo. Como veremos más adelante, solo el amor enamora. Aquí traigo a colación el mensaje bíblico: “Maldito quien se fía en el hombre, y hace de la carne su apoyo” Jr 17, 5. No se trata de despreciar al hombre, se trata de ver en él que cuando niega su trascendencia, partiendo de su finitud, destruye su identidad, cayendo en la más nefasta alienación.

## 5. DIOS, UN EXPERIENCIA MEDIADA

La economía de la salvación es economía de mediación. Dios en su infinito plan de amor, escoge a un pueblo para manifestar al hombre su proyecto salvífico. Yahvé no escogió al pueblo más poderoso de la tierra, Dt 7, 7. Siempre en la debilidad del hombre, aparece la bondad de Dios. Los Padres griegos vieron ese proyecto en línea de divinización; los Padres latinos lo vieron más en línea de reconciliación. El mismo plan es visto con dos enfoques: exaltación y redención. Ambas visiones confluyen en el único plan de Dios, que es salvífico. La experiencia salvífica de una persona tomada individualmente, se da siempre en un contexto social. La experiencia de Dios en los hagiógrafos se traduce en un mensaje a la comunidad. Muy diferente a las “experiencias” religiosas de los pueblos paganos.

Hemos visto en la Primera Parte de este trabajo que el signo tiene una función mediática. Nunca un signo suplanta a la cosa o realidad representada<sup>355</sup>. El signo representa, trasportando nuestra mente a otra realidad. Aquí vemos la clara tarea del signo, ser medio. Cuando es medio, significa. Pues el hombre es medio a través del cual, Dios se manifiesta, se revela. Ya hemos visto cómo el hombre es apertura a Dios, pero no es Dios. Así el signo, representa, pero no suplanta la cosa o realidad representada. Cuando el hombre no representa a Dios, desfigura a

---

<sup>354</sup> En su obra, Los Intelectuales, Producciones gráficas Verlap S.A. Buenos Aires, 1991.

<sup>355</sup> Émile Benveniste, en su obra, Problemas de lingüística general, obra ya citada, nos dice en varios momentos que el signo y en concreto el signo lingüístico es mediación. De igual manera nos lo dice semiólogo norteamericano, Charles Sanders Peirce, en su obra, La ciencia de la lingüística, obra ya citada, nos dice la función “representativa” que tienen los signos. San Agustín, igualmente afirma en su obra, De doctrina cristiana, el signo se nos presenta a los sentidos trasportándonos a otra realidad.

Dios y en el peor de los casos lo suplanta, tornándose diabólico. La pérdida de mediación del signo, es pérdida de identidad del mismo. La pérdida de mediación del hombre, como experiencia de Dios, es la negación del mismo hombre. En la historia de los pueblos y culturas, es frecuente encontrar esta tergiversación de la naturaleza humana. El hombre cuando pierde su naturaleza de ser medio y se vuelve fin, se convierte en la bestia más feroz de la jungla humana, causando los males más desastrosos contra la dignidad de la persona humana<sup>356</sup>. Así que, cuando el hombre realiza su naturaleza de ser mediación de Dios, se hace verdaderamente humano.

La tentación, dentro del relato etiológico de Gn 3 no fue otra que la de pretender suplantar a Dios, “seréis como dioses”. La peor empresa que ha podido emprender el hombre, es querer desplazar a Dios. La historieta de Gn 11, “la torre de Babel” no es otra cosa que una narración que muestra la soberbia humana de atreverse a borrar a Dios de la misma naturaleza humana. Por eso el hombre queda confundido, v.7. Decía San Agustín refiriéndose a la creación de los demonios, que su pecado fue, “la adoración de su propia excelencia”<sup>357</sup>. Como el hombre fue la criatura más grande de la creación, “imagen y semejanza de Dios”, tuvo la osadía de desafiar a Dios. Es como si el lienzo en donde se plasmó la belleza artística de un pintor, quisiese suplantar al pintor. La tentación del poder ha sido la raíz de todos los males. Hay poder económico, político, físico, académico, social, científico, deportivo, artístico, religioso, etc., y a más poder, con frecuencia, más tentación de dominar a los otros. Por eso Jesús previno a sus discípulos sobre el uso del poder, Mt 20, 20-28 y par. El texto más significativo del uso del poder desde Cristo está en Jn 13, 1-16. No hay gesto más significativo de Jesús para enseñarnos a servir que éste. A veces el poder se disfraza de ropaje religioso para dominar y oprimir. Los emperadores romanos y en general los gobernantes de la antigüedad argumentaban razones divinas para imponer su autoridad, con muchísima frecuencia cargada de injusticia.

La mediación en semiótica tiene como función **representar**. El hombre representa a Dios cuando opera en su vida, su propia estructura óptica, es decir, su apertura trascendental. El hombre es “relato de Dios”, cuando muestra a Dios. El hombre es signo-sacramento de Dios cuando lo refleja en su vida. Si el signo es una realidad que nos lleva a otra realidad<sup>358</sup>, el hombre como significación de Dios nos

---

<sup>356</sup> Ya Tito Maccio Plauto hacia el año 254 a. de C. en una de sus comedias dejó plasmada la siguiente frase que después fue utilizada por Thomas Hobbes hacia el siglo XVII en su obra el Leviatán: “Lupus est homo hominis non homo, quom qualis sit non novit = El hombre es un lobo para el hombre y no hombre, cuando desconoce, quién es el otro.

<sup>357</sup> San Agustín, Ciudad de Dios, Obras completas Tomo XVI, BAC, Madrid, MCMLI.

<sup>358</sup> San Agustín, De la doctrina cristiana, o. c. Cap. I

muestra a Dios, nunca suplantándolo. Cuando la mediación se vuelve fin, se torna diabólica, pierde su función de ser medio. “Convéncete ¡oh hombre! Que eres medio y no fin”, parafraseando el estribillo de la liturgia del miércoles de ceniza: “Polvo eres y en polvo te has de convertir”.

Seguimos afirmando que la economía salvífica es mediación. En el insondable plan de Dios, quiso que su Hijo se hiciese hombre. Cristo es el único Mediador (1 Tm 2, 5) y Nos. 49 y 62 de la Constitución LG. La Iglesia, comunidad de salvación, está llamada a ser “sacramento”, “instrumento” (LG No. 1) de esa salvación. La Iglesia no es fin de la salvación es “**el medio**” de la salvación y la salvación es Cristo. Cuando la Iglesia se convierte en fin, tergiversa el plan de Dios. Si todo hombre es mostración de Dios, la Iglesia, por antonomasia, debe mostrar la salvación, es decir, debe mostrar a Dios, mejor a Dios “encarnado” que se encarna en todos los hombres. La Iglesia, comunidad de hombres, en la economía salvífica está llamada a ser, “la mediación” de la salvación. La Iglesia no da la salvación, pero la Iglesia, por voluntad de Cristo es “instrumento”, “sacramento” de salvación.

Un cuadro es admirado, por ejemplo La anunciación de Fra Angelico, fresco que se encuentra en la iglesia de San Marcos en Florencia, expresa la dulzura de la persona que plasmó en el muro la belleza y ternura de la Santísima Virgen. Uno podría expresar, si tal es la ternura y delicadeza de la pintura, cómo será la del pintor. Ya vimos en otro capítulo cómo el hombre por la razón natural puede llegar a la existencia de Dios. Sin embargo cuando el hombre se queda en las cosas creadas –medios-, y no llega al autor de las mismas, se torna idólatra, tergiversando el plan de Dios, Rm 1, 18-23. “Pues cambiaron la gloria de Dios incorruptible, por una representación en forma de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles”, v. 23. Aquí aparece claramente cómo cuando el medio suplanta a su representación, se torna diabólico. La tentación de suplantar a Dios existe en todos los tiempos, en todas las culturas y en todas las religiones.

## Capítulo II

### LA CUESTIÓN DEL HOMBRE

Al abordar al hombre como cuestión, partimos del supuesto de una pregunta. El hombre es un ser que pregunta. La pregunta encierra una respuesta. Si hablo de la cuestión del hombre, es porque estoy buscando una respuesta para el hombre. La pregunta más antropológica del hombre es la cuestión de Dios, decíamos en el anterior capítulo. Igualmente, la pregunta más teológica es la cuestión del



hombre<sup>359</sup>. El hombre tiene un saber trascendental apriórico acerca de lo absoluto. Es un a priori metafísico. Dios aparece en el hombre como una “anticipación”<sup>360</sup>. La anticipación se deja percibir en la cuestión del hombre. La cuestión del hombre exige una respuesta metacategorial<sup>361</sup>. Es saliendo del hombre “**excesus**”, pero a partir del hombre que la cuestión es respondida.

La pregunta parte de la apertura humana que partiendo de su finitud, busca una respuesta fuera de la misma finitud. La finitud no satisface a la cuestión del mismo hombre. Es saliendo de sí, hacia el Infinito, como el hombre se descubre a sí mismo como hombre, es decir, como “espíritu en el mundo”. Cuando el hombre se pregunta por su propio ser, siempre se encuentra a sí mismo en el mundo y en camino hacia Dios, y esta dualidad es él antes que nada, y no puede ser lo uno sin lo otro<sup>362</sup>. Dualidad no es dualismo, no es superposición de dos realidades, es más bien, simbiosis de la misma identidad. En este capítulo abordaremos la cuestión del hombre como “experiencia de Dios”. El hombre es la única criatura sagrada.

## 1. EL HOMBRE: ESTRUCTURA TRASCENDENTAL

El hombre es “espíritu en el mundo”, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, el hombre es una apertura a Dios. La apertura a Dios hace del hombre una persona, o sea, un ser relacional. La apertura a los otros, nace de su esencia. Cuando el hombre se cierra, atenta contra su propia naturaleza. El hombre se descubre a sí mismo, abriéndose a los demás. Los demás son la concreción espacio temporal, es decir, categorial, de su apertura que tiende hacia la Infinitud, asumiendo la finitud. La trascendencia humana es relación. Esa relación se hace tangible en el amor. La estructura trascendental se hace experiencia viva en el amor.

El hombre como “ser en el mundo” existe en el “aquí”, relación espacio-temporal. El aquí y el ahora del hombre, exige una apertura a los otros. Nada más alienante que “huir” del mundo. Es en el mundo donde el seguidor de Cristo es signo del amor de Dios. El hombre “terreno” en antropología paulina, es el hombre centrado en sí mismo, cerrado a los demás, en donde no cabe la experiencia de Dios, porque su yo narciso no le permite salir de sí para encontrarse con los otros. El

---

<sup>359</sup> “Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica” K. Rahner, Curso fundamental sobre la fe, p.43. “Teología y antropología se hacen necesariamente una misma cosa” o. c. p. 65.

<sup>360</sup> Rahner, Espíritu en el mundo, o.c. p. 185.

<sup>361</sup> Rahner, o. c. p. 179.

<sup>362</sup> Rahner, o. c. p. 386.

hombre “celestial”, es el hombre abierto, pues la apertura a Dios, le exige una apertura a los otros. Ese hombre es la revelación de Dios en lo singular, en lo categorial.

El materialismo histórico cuando pretendió cortarle al hombre su relación trascendente, mutiló al hombre. Quitarle al hombre su dimensión trascendente, es quitarle su alma, es animalizarlo. La construcción de la historia al margen de Dios, es la destrucción del hombre. Las guerras y la ambición de poder, están respaldados por la negación de Dios y la absolutización del hombre. Saquemos a Dios del corazón del hombre y tendremos mañana una sociedad de monstruos. La apertura trascendental desarrollada respetando la estructura humana, hace al hombre libre. No solamente libre, sino liberado. Liberado de su egoísmo narcisista y abierto por la trascendencia a los otros.

Por ser el hombre apertura trascendental tiene la posibilidad de una revelación de Dios<sup>363</sup>. Sólo en el hombre, Dios encuentra interlocución. La revelación de Dios desvela en el hombre la oscuridad a la que lo llevó el pecado. La revelación de Dios es iluminación de la realidad humana. La revelación no es un obstáculo al libre desarrollo de la persona humana, por el contrario, es el camino a la realización del hombre como ser personal, respondiendo a un Dios que es Persona. El hombre es un “oyente de la palabra” en su concreción finita y abierto al Infinito. La revelación de Dios es una respuesta a la finitud del hombre que tiene sed de Infinito. El anhelo natural del hombre a la felicidad lo expresa la metafísica tomista como el anhelo a la “visión beatífica”. El mismo Santo Tomás habla de un **desiderium naturale de la visión de Dios**<sup>364</sup>. La revelación de Dios ilumina el camino y el fin del hombre. La revelación de Dios al hombre, es la mostración del plan de Dios sobre el hombre.

## 2. EL HOMBRE: CRIATURA SAGRADA

### a. El hombre centro y cumbre de la creación

Ya vimos en un título precedente, cómo lo santo es lo misterioso, lo tremendo, lo mayestático, lo augusto, lo sublime, lo fascinante<sup>365</sup>. Dios es el “Absolutamente Otro” pero al mismo tiempo es el EMMANUEL (Is 7, 14). Aquí aparece la diferencia con la visión pagana de Dios. Para que el hagiógrafo llegase a esta

---

<sup>363</sup> Rahner, Oyente de la palabra, o. c.p. 46.

<sup>364</sup> Citado por Rahner en Oyente de la palabra, p. 131. Véase a Santo Tomás, Suma contra gentiles I, capítulo CII, p. 323, BAC, Madrid, MCMLII.

<sup>365</sup> Rudolf Otto, Lo santo, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 2ª. Edición, p. 69.

afirmación, es porque sentía a Dios muy cerca. Una cercanía que se traducía en su opción por el hombre. Una cercanía que no se traducía en una cosificación de Dios, sino en una relación personal, en donde el hombre sigue siendo criatura y Dios sigue siendo Dios. Ésta es la teología israelita que se diferencia de las teogonías de los pueblos circunvecinos.

Los dioses paganos exigen al hombre expiación hasta llegar incluso a los sacrificios humanos. El Dios de Israel siempre está a favor de su pueblo. Toda la narración del libro del Éxodo expresa un permanente acompañamiento de Dios en medio de las penas del pueblo. La esclavitud es obra de los hombres. Aunque tenga qué comer, les hace falta lo más importante, la libertad. Dios se juega su “prestigio” a favor de Israel. La tierra prometida, en inspiración poética es tierra que “mana leche y miel”, frente a la dureza de la travesía por el desierto. En todos los episodios narrados en el Éxodo, el hombre es la razón de ser del plan de Dios. Dios no quiere que el hombre sea esclavo de nadie. La esclavitud y consecuentemente el pecado no están en el plan de Dios. Dios “baja” a salvar a su pueblo. Las teofanías son la expresión de la cercanía de Dios. Si Dios se enoja, es consecuencia de la visión monista de Israel, sólo hay un solo Dios que lo ha creado todo. Aparecen antropomorfismos que se explican por la mentalidad monista y monoteísta de Israel.

#### b. La opción de Dios por el hombre

La opción por el hombre en Israel, es la opción por el indefenso. Para Israel el indefenso aparecía de modo preeminente en el huérfano, la viuda y el extranjero. Son como los prototipos de la persona indefensa. En la Palabra de Dios encontramos una cantidad enorme de textos en los que Yahvé le hace ver a Israel que es muy sensible al maltrato, la injusticia contra el hombre y de modo especial cuando se maltrata al huérfano, al extranjero y a la viuda: Ex 22, 20-23. El código deuteronomista es supremamente sensible frente a cualquier maltrato humano. Véanse otros textos: Lv 19, 33; Dt 10, 18s; 27, 19; Is 1, 17; Sal 146, 9. Dios protege al desprotegido. Dios es celoso frente a cualquier injusticia. Israel va entendiendo que lo que más “ofende” a Yahvé es la injusticia. Los mesianismos en Israel no son otra cosa que anhelos de justicia. Todos los profetas mesiánicos, pero de modo relevante, el Protolsaías anhelan un mundo justo. Veamos los sueños de Isaías sobre la “venida del Mesías”. ¿Qué ocurrirá cuando venga el Mesías? Is 2, 1-5 será un tiempo de paz, ¿por qué? Porque no habrá injusticias. Otro sueño de Isaías, Is 11, 1-9 en aquél entonces, la prosperidad y la paz serán saboreadas, ¿por qué? Porque el Mesías tendrá como portaestandarte la JUSTICIA. Un tercer sueño de Isaías, Is 35, 1-10 cuando “venga el Mesías” cesarán las guerras, no habrá hambre, ni miseria. Todo será paz y prosperidad.

En general los tiempos mesiánicos serán tiempos de justicia y paz. Para Isaías es claro que la paz es fruto de la justicia, Is 32, 17.

En Israel, los pobres, los indefensos son llamados **anawin**, o sea los humildes. Humilde es el que espera todo de Dios y nada del mundo (Apc 2, 9). La iglesia de Esmirna es pobre y, sin embargo rica, al contrario de la iglesia de Laodicea, Apc 3, 17s. Los profetas intervienen con frecuencia a favor de los pobres; Yahvé no los abandona, Sal 72, 12-14; Eclo 35, 13-24; Dt 15, 7-18. La vida de los pobres puede ser feliz si temen a Dios, observan la ley y se hallan libres de pecado, Prov 19, 1. 22; 28, 6; Eclo 10, 30; Tob 4, 23. Una connotación de los pobres, los humildes es que son agradecidos: el cántico de Ana, 1 Sm 2, 1-11; María alaba y agradece a Dios, Lc 1, 45-55. El soberbio nunca agradece pues su autoestima es tan grande que todo es ínfimo para él. El humilde no se siente digno, por eso todo lo que recibe es regalo y por ende, queda agradecido. De los diez leprosos curados sólo agradeció “un extranjero”. Para el soberbio, todo es obligación. Solo este “extranjero” reconoció el don de Dios.

En los relatos de la creación P y J (Gn 1-2) encontramos en los mismos que si es verdad tienen los influjos de los pueblos circunvecinos, a saber, Egipto y Sumer especialmente, tales narraciones dejan en claro la distinción y diferencia del hombre frente a las demás criaturas de la creación. En el relato P el hombre es la cúspide de la creación, todo iba siendo creado para el advenimiento del hombre. Mientras en los pueblos circunvecinos el firmamento, con todas sus denominaciones y concepciones, era lo primero y el hombre al servicio del mismo, rindiéndole culto; fue creado primero, al “servicio” del hombre. Además, la única criatura “semejante” a Dios, fue el hombre, Gn 1, 26. El segundo relato J, más antiguo (escrito en el siglo IX a. de C.), aunque obedece a tradiciones orales que venían de siglos atrás, aparece el hombre como “centro” de la creación. Todo al servicio del hombre. Los dos relatos muestran que el hombre fue creado para ser feliz. Componentes de esa felicidad: la armonía y la paz. Paz en el sentido bíblico es estar en comunión y la comunión es fruto del amor. Este es todo el enfoque de la Palabra de Dios. Se podrían tomar diversas perícopas bíblicas para hacerles la respectiva exégesis.

### c. ¿Qué es “santo” para la Palabra de Dios?

Veamos el sentido de “**santo**” en Israel<sup>366</sup>. Las palabras hebreas **qadosh** (santo) y **godesh** (santidad), no se derivan probablemente de **hadash** (ser nuevo, puro),

---

<sup>366</sup> Tomo como libro orientador del tema, el Diccionario de la Biblia, autores varios, Ed. Herder, Barcelona, 1987.

sino de **qadad** (cortar, en sentido cultural: ser separado, dejado de lo impuro y destinado al servicio de Dios). En la Oración Sacerdotal, Cristo le pide al Padre que: “No te pido que los retires del mundo sino que los guardes del Maligno”, es decir que los guardes del mal. Los cristianos no pueden estar separados del mundo, sino separados del pecado que hay en el mundo. Los santos están en el mundo, pero separados del pecado que hay en el mundo. Esa es la verdadera encarnación.

La versión de los LXX y el Nuevo Testamento sustituyó la palabra hebrea **qadosh** (santo), por la griega **αγιος**. En el Antiguo Testamento el calificativo “santo” sólo se aplica a Dios. En Is 6, 3 aparece un trisagio aplicado exclusivamente a Dios. La santidad es un atributo exclusivo de Dios: Sal 99, 3.5.8; Lv 11, 44; 19, 2; 20, 26; Is 40, 25. La santidad de Dios se convierte luego en norma y dechado para los hombres: “Habéis de ser santos, porque yo soy santo” (Lv 11, 44; 19, 2; 20, 26). Si Dios es santo, su pueblo está llamado a ser santo, porque su pueblo se “ha convertido en propiedad de Yahvé” (Lv 20, 26; Dt 7, 6; 26, 19; Is 63, 18. La santidad colectiva, supone la individual. El hombre es santo, porque Yahvé es santo, esa es la ecuación. Todo el pueblo de Dios es santo, Ex 19, 6 “pueblo sacerdotal, nación santa”.

La santidad cultural, derivada de la santidad de Dios, debe manifestarse en la conducta. Los profetas tienen que luchar contra una santidad que no corresponde a la santidad cultural. Aquí está la diferencia con los cultos paganos. Isaías censura con vehemencia a los sacerdotes y a la asamblea israelita que hacen del culto una farsa. Un culto que no sea la expresión de la justicia y de una conducta intachable, aborrece Yahvé: Is 1, 10-20. Yahvé detesta el culto que proviene de un corazón corrompido, “vuestras manos están llenas de sangre”. A Yahvé le agrada más la misericordia que los sacrificios. Jamás el culto puede reemplazar una conducta recta. Un culto separado de la vida es alienación y en éste sentido los maestros de la sospecha tienen razón cuando critican a los cristianos. En general, los profetas critican el culto de su época que no expresaba la alianza. Véase a Am 5, 4-15; Am 5, 21.

Es claro para los hagiógrafos veterotestamentarios que la santidad de Dios fundamenta la santidad del hombre y que esta santidad se muestra en una conducta recta, manifestada especialmente en la justicia. Es claro, también para los hagiógrafos que el culto debe reflejar la santidad. Pero a su vez, ese culto debe estar respaldado por una conducta intachable. Fácilmente el culto se degenera, reduciéndolo a prácticas externas separadas del cumplimiento de la alianza. Yahvé es un Dios celoso frente a las injusticias y sobre todo las injusticias cometidas contra los indefensos: huérfanos, viudas y extranjeros.

Jesús quien no perteneció a la tribu consagrada al culto, a saber, la tribu de Leví, perteneció a la tribu de Judá, no rechazó el culto; hizo respetar el templo, Mt 21, 12-16: “Mi casa será llamada Casa de oración”. Es interesante constatar que en la época de Jesús había cuatro facciones en su pueblo, a saber: los fariseos, – segregados, defensores de la Ley-; los saduceos, -los aristócratas de la época-, con algunas connotaciones religiosas: no creían en la resurrección, ni en los ángeles; los esenios, -los monjes de la época- esperaban la venida escatológica del Mesías; los zelotes, -los guerrilleros de la época- provienen de la revuelta de Judas Macabeo (leer los dos libros de los Macabeos)<sup>367</sup>. Jesús no perteneció a ninguna de esas facciones. Él no optó por ningún grupo. Diríamos en el lenguaje de hoy, no se alineó. Optó por el hombre.

Jesús combatió el culto que no expresaba una conducta recta. Combatió la hipocresía manifestada especialmente en los fariseos que se consideraban los cumplidores de la Ley. Los fariseos habían reducido la Torah-Ley a prácticas y casuísticas legales, olvidando lo fundamental: el amor, la misericordia. En uno de sus discursos, cita a Isaías: “Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí” Mt 15, 8; Is 29, 13. Habrá que conocer el valor del sábado para los judíos, prescrito en muchos de los libros del AT; sin embargo, frente a una casuística, alejada del valor del hombre, les dice: “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” Mc 2, 27. El hombre es más sagrado que el sábado. No son sagradas las instituciones, menos las normas, es sagrado el HOMBRE. Los sacrificios que no estén precedidos de la justicia y la misericordia, no son aceptados por Dios. Las tradiciones sobre lo puro y lo impuro habían desplazado lo fundamental: el amor, la misericordia (Mt 15, 10-20). Les dice: “habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición”.

Cristo, “plenitud de la Revelación” (Gal 4, 4; Hb 1, 2; Rm 1, 3) va enseñando que el culto a Dios no puede reducirse a un lugar (Jn 4, 23). Los samaritanos, siguiendo la tradición de los antiguos, habían limitado el culto a Dios a los montes Garizim y Guilgal. Ahora Cristo dice: “Pero llega la hora (ya ya estamos en ella) en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad”. La santidad no consiste en darle culto a los lugares (mentalidad pagana) sino adorar en “espíritu y en verdad”. Dios está más allá de las circunscripciones geográficas o políticas, como han querido encasillarlo los hombres.

---

<sup>367</sup> Véase el libro de Étienne Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme : de Josué aux Pharisiens*, Editions du Cerf, Paris, 1992. Véase a Oscar Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Ediciones Studium, Madrid, 1990, 2ª. Edición.

Para los paganos son santos los lugares<sup>368</sup>, las instituciones, las investiduras, las normas. Los cristianos entendieron que sólo es sagrado el hombre. Para San Pablo, todos los cristianos son santos: Rm 1, 17; 15, 25; 1 Cor 1, 2; 16, 1. La santidad consiste en apartarse de este mundo de tinieblas y de Satán: Hch 26, 18; Ef 2, 19, de suerte que “los santos” son positivamente llamados a participar en la herencia de los santos: Col 1, 12; 2 Tes 2, 14; 1 Pd 1, 15; Ef 1, 16. Para la cultura grecolatina eran santos los santuarios; para los cristianos, sólo es santuario el hombre: 1 Cor 3, 16-17. Esto para los paganos es una blasfemia y para los cristianos una absoluta novedad: el hombre es “santuario” del Espíritu Santo.

Los paganos construían sus templos como “monumentos” a las divinidades. Ordinariamente buscaban las colinas, los lugares más altos, para edificar sus monumentos como homenaje a sus deidades. En cambio los cristianos conformaban la **Αδελφοτης = hermandad**. Para los cristianos, los lugares no contaban, contaban las personas. **Αδελφος (hermano)** aparece 30 veces en los Hechos y 130 veces en San Pablo. Jesús emplea el término en Mt 23, 8; 25, 40. Los cristianos son sus hermanos, Rm 8, 29 y deben amarse unos a otros como hermanos, 1 Jn 2-3. **Αδελφοτης** denota la hermandad, 1 Pd 2, 17. Los “hermanos” no se apartaban de la polis para reunirse, formaban comunidades, en ellas escrutaban y vivían la Palabra de Dios<sup>369</sup> dentro de las ciudades. Ellos entendían que no podían encontrar a Dios sino dentro de la comunidad.

Los paganos quedaban impresionados por el comportamiento de los cristianos. A veces ni entendían por qué los perseguían. Un testimonio de este comportamiento lo encontramos en la carta a Diogneto<sup>370</sup>, en donde el autor muestra el testimonio y la vida de los cristianos de la época. Los cristianos viven en ciudades griegas y bárbaras, no se visten diferentes a los demás, no hablan una lengua extraña. En general, no son personas “raras”, pero “su modo de vida es atrayente”. Aquí está la clave, “su modo de vida” es lo que impacta. Ellos entendían perfectamente que el amor de Dios tenía que traducirse en el amor a los otros. La santidad de los cristianos se traducía en la vida diaria. Los cristianos “compartían la mesa no el lecho”. Lejos de los cristianos el desorden sexual. Así entendieron los cristianos la santidad.

---

<sup>368</sup> Véase, Jean Bayet, La religión romana, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984.

<sup>369</sup> Casiano Floristán, El catecumenado, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1991.

<sup>370</sup> La carta a Diogneto es una apología del cristianismo compuesta en forma de carta dirigida a Diogneto, eminente personalidad pagana. No se sabe nada más, ni del autor, ni del destinatario. Posiblemente se escribe esta carta hacia el año 150 d. de C. Véase, Johannes Quasten, Patrología I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, pp. 245-248.

### 3. EL HOMBRE RELIGIOSO Y EL HOMBRE CRISTIANO<sup>371</sup>

Partamos de esta afirmación: Todo hombre de alguna manera tiene expresiones religiosas. Cada cultura tiene sus propias manifestaciones religiosas. Todo cristiano es religioso, pero no todo religioso es cristiano. Lo religioso tiene relación con lo irracional. Se entiende por irracional, lo empírico frente a la ratio; lo casual frente a lo necesario<sup>372</sup>. Lo religioso se manifiesta a través de ritos, ceremonias, símbolos, liturgias, etc. El hombre en su dimensión trascendente, tiene aspectos que siente, pero que no puede expresar en palabras, entonces expresa a través de ceremonias y ritos, lo que rebasa a la misma razón. Las expresiones religiosas pueden caer en animismo y superstición. Con frecuencia los ritos se vuelven fines y se tornan mágicos. En ellos no hay compromiso personal. Por eso el hombre puede ser muy religioso, pero su vida está separada de esos gestos. Muchas guerras están precedidas de grandes ceremonias rituales. Hay culturas que pregonan la **yihad**<sup>373</sup> como expresión religiosa. Hay culturas que pretenden alabar a Dios sacrificando a sus enemigos<sup>374</sup>.

Pareciera que el hombre de la modernidad y postmodernidad hubiesen superado la etapa religiosa. Pareciera que el hombre de la era del internet, de la telemática y de la robótica, hubiese superado ese hombre primitivo que ante su incapacidad de responder por los interrogantes de la ciencia, se hubiese guarecido en expresiones religiosas. Sin embargo el hombre ciudadano busca el horóscopo en la revista y en el programa de televisión. Causa cierto asombro que este hombre tan despojado de “sentimientos” religiosos busque mentalistas (nuevo nombre de los chamanes) y se llene de talismanes y amuletos. Lamentablemente, a veces, la religiosidad expresada en el cristianismo, desenfoca el mensaje y lo vuelve más religioso que cristiano. Tocar el sentimiento genera respuestas a corto plazo. Tocar al hombre integralmente, exige todo un proceso de conversión. El hombre sólo se compromete con las personas, con las cosas no. La religiosidad va más en

---

<sup>371</sup> Para este acápite acudo fundamentalmente a la obra de Jean Bayet, *La religión romana*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.

<sup>372</sup> Dice Otto, *Lo santo*, o. c. p. 90.

<sup>373</sup> El término expresa en el Corán en la fórmula “esfuerzo en el camino de Dios”; en el sentido de hacer reinar, los derechos de Dios para defender el islam. La defensa del islam, de los musulmanes o de sus países, frente al enemigo externo puede efectivamente adquirir el carácter de lucha militar o “guerra santa”. Así dice el Corán: “Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis agresores. Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron. La persecución de los creyentes es peor que el homicidio ... Si os combaten, matadlos: esa es la recompensa de los infieles” Corán, 2, 186-188. Véase a A. García Sanjuán, *Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)* en *Clio & Carmen* 6, 2009, pp. 243-277.

<sup>374</sup> Los aztecas aplacaban la ira del dios sol, ofreciéndole sacrificios humanos. Le extraían el corazón a las víctimas. Su cultura les exigía estar en guerra para traer prisioneros y ofrendárselos al sol. En nombre de los dioses se han cometido tantas atrocidades.



relación con las cosas, los objetos, a los que se les da una experiencia “misteriosa” y “trascendente”, que con la persona histórica de Jesucristo. La religiosidad sin una catequesis que fundamente la fe, -compromiso con la persona de Jesucristo- puede caer en fetichismo y superstición.

Una fe respaldada por la mera religiosidad es muy débil y es víctima de toda suerte de incertidumbres. Por otra parte esa “fe” no lleva a un compromiso en la vida; no está centrada en una persona, que exige compromiso, sino en los signos-cosas que no exigen una respuesta. La fe centrada en Jesucristo, exige un compromiso y cambia a la persona y por ende a su entorno social. La fe religiosa da respuestas inmediatas y motivadas por el sentimiento. El sentimiento cambia, como cambia el temperamento de la persona. El sentimiento cambia, como se dan los cambios atmosféricos. Una fe religiosa no exige un proceso; ofrece una respuesta rápida. Respuesta rápida que cambia como la rapidez de la respuesta.

El padre del positivismo, Auguste Comte<sup>375</sup> anunciaba a comienzos del siglo XIX el fin de la religión. Afirmaba que el hombre ha pasado por tres etapas teoréticas: teológica, metafísica y científica o positiva. Estadio teológico: el hombre es fetichista, el hombre diviniza los objetos y la naturaleza; atribuye poder mágico a lo divino. Estadio metafísico: estadio en el que el hombre sigue buscando los conocimientos absolutos. Estadio científico o positivista: busca los hechos y sus leyes. En este estadio es el fin de la religión. Sin embargo el neopaganismo parece despertarse en forma gigantesca<sup>376</sup>. Traigo a colación a Jünger Habermas que nos dice al respecto: “Las figuras neopaganas de pensamiento vuelven a estar nuevamente de moda, bajo la rúbrica de la crítica posmoderna de la razón”<sup>377</sup>. Bajo una defensa ecológica y de culturas primigenias, aparecen muchos movimientos neopaganos, con un sincretismo religioso, que pudiéramos llamar Nueva Era. Estos movimientos muestran, de alguna manera, la necesidad de experiencias religiosas que tiene el hombre. De modo que el fin de la religión pronosticado por los positivistas y neopositivistas, parece que no se ha cumplido.

Pablo encuentra en Atenas, capital cultural del Imperio grecolatino, a un pueblo muy religioso: “Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros

---

<sup>375</sup> Véase la obra en seis volúmenes, Curso de filosofía positiva, en donde el filósofo-sociólogo francés anunciaba la muerte de la religión. Igualmente Ludwig Wittgenstein en sus dos obras: Tractatus Logico-Philosophicus e Investigaciones filosóficas, presenta el llamado neopositivismo lógico. Este filósofo austríaco, es el padre de esta epistemología del conocimiento que lleva a un total agnosticismo: “De lo que no se puede hablar es mejor callar”.

<sup>376</sup> Véase a J. Ratzinger, Ser cristiano en la era neopagana, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, 2ª. Edición.

<sup>377</sup> Jünger Habermas, Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 197.

monumentos sagrados, he encontrado también un altar en que estaba grabada, esta inscripción: Al dios desconocido” Hech 17, 22-23. Cuando el mensaje cristiano va penetrando en la cultura griega y latina, se va encontrando con un panteón que expresaba el sentido religioso de estos pueblos. En el fondo, era el culto a la vida. Los ritos místéricos son una muestra de la religiosidad pagana de la cultura grecolatina. Los cristianos entienden que tal religiosidad no compromete al hombre, pues las divinidades creadas por el hombre no comprometen. ¡Qué lejos están del compromiso personal, que incide en la vida social, con la persona histórica de Jesucristo vivido en la Iglesia!

El hombre cristiano es religioso, pues antropológicamente el hombre es semiótico y tiene que expresar su pensar y sentir en lenguaje simbólico, como lo hemos afirmado en capítulos precedentes. La fe en Cristo, no se puede separar de la vida cotidiana. La Iglesia primitiva entendió perfectamente que no bastaba conocer “racionalmente” a Jesucristo, era necesaria una vivencia del mensaje escuchado. Por eso se organiza el catecumenado. No era suficiente ser “instruido” en la fe. La fe tenía que significarse en la vida. De ahí que para celebrar el bautismo, el catecúmeno tenía que dar “**signos**” de conversión, es decir, de vivir a Jesucristo. Era la comunidad presidida por el obispo, la que determinaba si el candidato daba garantías de comprometerse con Jesucristo<sup>378</sup> significado en la vida. El mensaje cristiano asume la religiosidad humana, superándola, llevándola a un estadio de compromiso social, pues la fe es la aceptación de una persona viva, hecha “carne” hecha historia, Jesucristo el Hijo de Dios hecho “hombre”, igual a nosotros, menos en el pecado (Hb 4, 15; 1 Cor 5, 21; Jn 8, 48). Las organizaciones, las instituciones, no comprometen; comprometen las personas

Es significativo que los cristianos fueron llamados, en la cultura grecolatina, “ateos”<sup>379</sup>, porque no adoraban ídolos, no le daban culto al emperador, no adoraban lugares o instituciones. Adoraban a Dios y esta adoración se manifestaba en el amor a los otros. Como decíamos en otro párrafo: Dios es santo y los hombres al ser creados por Dios, son también santos. Para los cristianos, sólo el hombre es sagrado. No un hombre, todos los hombres. ¡Lejos de los cristianos el culto a la personalidad! El culto sólo se da a Dios. En Listra cuando Pablo y Bernabé curan a un tullido, los licaonios querían adorarlos. Pablo se rasga las vestiduras (gesto judío que expresaba rechazo), manifestando su enfado por

---

<sup>378</sup> Véase a Casiano Floristán, El catecumenado, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1991

<sup>379</sup> El apologista Atenágoras de Atenas hacia el año 180 d. de C. le escribe una carta al emperador Marco Aurelio Antonino, llamada Súplica a favor de los cristianos, **Πρεσβεια περι των Χριστιανων**, en la que refuta a los paganos quienes calumniaban a los cristianos por los siguientes delitos: ateísmo, canibalismo e incesto edipeo. Véase a Johannes Quasten, Patrología, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, pp.227-228.

tal pretensión, Hech 14, 8ss. Cuando Pedro llega a casa del oficial romano, Cornelio, (un centurión) en Cesarea Marítima (Hech 10, 26), este se arrodilla para saludar a Pedro; el apóstol le dice: “Levántate que también yo soy hombre como tú”.

#### 4. EL HOMBRE: SIGNIFICACIÓN DE DIOS

Hemos visto en la Primera y Segunda partes de esta tesis el valor del signo, ya sea en el lenguaje y paralenguaje, -como expresiones de la estructura óptica del hombre- como en las diferentes expresiones de la semiótica humana. El lenguaje de los signos juega un papel fundamental en el desarrollo de la investigación que se ha venido desarrollando<sup>380</sup>. El signo que no significa pierde su identidad, no es operativo y no comunica. Vimos cómo los signos con el correr de los tiempos y el desarrollo de las culturas, van cambiando (sentido diacrónico). Pueden resultar obsoletos. En tal situación, el mensaje cristiano puede estar utilizando hoy, signos que han perdido significación. De ahí que es necesario una continua actualización, para saber “leer los signos de los tiempos” y, sin cambiar los contenidos, presentemos la Buena Noticia, con “nuevos métodos, nuevas expresiones y nuevo ardor” (Juan Pablo II, discurso en Haití (09 de marzo de 1983).

La mayor significación de Dios es el hombre. A través del método antropológico trascendental se ha mostrado cómo el hombre es por naturaleza apertura categorial-finita y apertura trascendental-Infinita. Siendo este soporte fundamental en el discurso que hemos venido desarrollando, esa estructura óptica antropológica, resultaría inoperante si no mostrara esa apertura a los demás. El código de la mostración de Dios es la significación. El hombre lee el signo cuando es significativo. El cristiano respondiendo a su estructura óptica, está llamado a ser significación de Dios con la evidencia que Dios se ha encarnado. Por ello, no basta predicar el Evangelio, hay que hacerlo creíble y será creíble, cuando es significado en la vida.

Es significativo que Jesucristo no fue escritor, fue predicador y sus palabras se significaban en su vida. De ahí que decían sus escuchas: “Porque les enseñaba como quien tiene autoridad y no como sus escribas” Mt 7, 29. Cristo más que hablar de Dios, mostraba a Dios: “Le dice Felipe: “Señor, muéstranos al Padre y

---

<sup>380</sup> Los semiólogos Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce y Émile Benveniste, entre otros, cuya bibliografía hemos venido citando, muestran el valor de los signos como instrumentos necesarios de la comunicación humana. Se ha mostrado, cómo el hombre de la postmodernidad es muy sensible al lenguaje de la imagen. El lenguaje de los símbolos obedece más la dimensión sensible del hombre; la razón interpreta los signos. Igualmente San Agustín ha sido clave en la semiótica, sobre todo con el libro, De la doctrina cristiana, obra ya citada.

nos basta.” Le responde Jesús: “¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” Jn 14, 8-9. La credibilidad de Jesús no estribaba en sus palabras, sino, fundamentalmente en su vida. Sí, Cristo es Dios, Hijo de Dios, ónticamente es así, pero Dios salía de sí, cuando lo significaba. En hora buena el concilio Vaticano II en la Constitución Lumen Gentium No. 1 nos dice que la Iglesia es “**sacramento**”, **signo** de la unión con Dios. La Iglesia como “comunidad de salvación” está llamada a ser “sacramento” ante el mundo. Cada cristiano, está llamado a ser sacramento de Dios en el-mundo. San Pablo en la segunda carta a los Corintios nos dice: “Pues nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden: para los unos “olor de muerte” que mata; para los otros, olor de “vida que vivifica” 2 Cor 2, 14-15. El cristiano, -ungido- su vida debe ser “olor” de Cristo. El cristiano debe ser como un espejo, refleja a Cristo. Quieres buscar a Dios, búscalo en el hombre. A propósito Teófilo de Antioquía nos dice: “Si tú me dices: “Muéstrame tu Dios”, yo te responderé: “Muéstrame primero qué tal sea tu persona”, y entonces te mostraré a mi Dios”<sup>381</sup>.

En el evangelio de San Mateo, concretamente en la primera parte del Sermón de la Montaña, encontramos un mensaje muy discente a propósito de la sacramentalidad del cristiano, Mt 5, 13-16. Aquí hay dos palabras claves: “sal” y “luz”. ¿Para qué sirve la sal? Fundamentalmente para dar sabor, bueno y también, para conservar los alimentos y evitar su pronta descomposición. Pues bien, eso es el cristiano: sabor que da al mundo que se encuentra sin rumbo, sin Dios, sin amor. No se necesita mucha sal para darle sabor a los alimentos, basta que esté en buen estado y entonces, dará sabor a todo el contenido. Si el cristiano es “sal” en el mundo, entonces significará, dándole sabor al mundo y evitará la corrupción que invade como una pandemia, todos los estratos de la sociedad. Un puñado de cristianos le dieron sabor a la cultura grecolatina. ¿Por qué hoy no? ¿Es que la “sal” se ha vuelto insípida? No convencemos, porque no somos signos. No se trata que todo el mundo sea cristiano. Basta que quienes lo son, sean “sal”. Habría que hablar aquí del “resto de Israel” en la diáspora<sup>382</sup>. Así como vamos, los cristianos seremos “extranjeros” en el mundo. Nunca como ahora, se exige entonces, ser “sal” para darle “sabor” al mundo y para combatir todo tipo de corrupción.

¿Por qué ser luz” ¡Qué metáfora tan significativa! ¿Para qué sirve la luz? Pues, para iluminar. No hay experiencia más traumática que caminar en la oscuridad. Qué significativo el rito de las tinieblas en la ceremonia de la Vigilia Pascual. Pues bien, para que haya luz se necesita una fuente de energía, bien sea calórica o

---

<sup>381</sup> De libro de San Teófilo de Antioquía, a Autólico, Libro 1, 2.7: PG 6, 1026-1027.

<sup>382</sup> Véase el “Resto de Israel” en el diccionario de la Biblia, Ed. Herder, 1987, pp. 1686-87.

hidráulica. Una lámpara puede estar técnicamente servible, pero si no está unida a una fuente de energía, pues no alumbrará. Un cristiano para que pueda ser “luz”, es decir, pueda iluminar, tiene que estar unido a una fuente de energía y esa fuente de energía es JESUCRISTO. Una rama que no esté unida al tronco, se secará, pues no recibe la savia que le da el árbol, Jn 15, 5-6. Si el mundo anda en tinieblas, es porque los cristianos no somos “Luz”, o sea, no estamos significando.

El Papa Benedicto XVI en su primera carta encíclica DEUS CARITAS EST (No. 24) nos ofrece un testimonio impactante que viene bien a nuestro discurso. ¿Por qué Juliano fue apóstata? Cuando Juliano era niño, vio que unos esbirros del emperador Constancio, gobernante supuestamente cristiano, asesinaron a su padre. Cuando grande, llegó a la conclusión que si los cristianos asesinaban, entonces, no valía la pena ser cristiano. Definitivamente, el discurso que no se significa en la vida es fatuo e inocuo. Los cristianos o significamos el amor de Dios o, no haremos creíble el Evangelio. Hoy el mundo no quiere respaldos institucionales, quiere respaldos de vida.

### **Capítulo III**

#### **EL HOMBRE, EXPERIENCIA SIGNIFICATIVA DE DIOS**

Hemos venido insistiendo en párrafos precedentes que el signo que no significa, pierde su identidad y que los signos, con el correr de los tiempos y de acuerdo con la evolución de las culturas, pueden perder significación<sup>383</sup>. En este capítulo quiero argumentar que el hombre ontológicamente es “mostración de Dios”, pero que esa “mostración” óptica, tiene que significarse, es decir, generar interacción. El hombre actual, tan sensible al signo, cuando un signo no significa, pasa de largo, ya que no le despierta ningún interés para su vida. La cultura de hoy, es una cultura pragmática, lo que no sirve se deja de lado. El mensaje cristiano o se muestra en clave significativa o resulta obsoleto.

#### **1. LA PROHIBICIÓN DE LAS IMÁGENES**

Para Israel es claro el mandato divino de no hacer representaciones de Dios: Ex 20, 4; Dt 4, 15-20; Os 13, 14; Lv 19, 4. En todas las culturas el hombre, como realidad trascendente, al “salir de sí”, “excesus” (Santo Tomás, Rahner) quiere

---

<sup>383</sup> Véanse a Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Émile Benveniste, Umberto Eco, en las obras citadas en las notas al pie de página y en la bibliografía correspondiente a cada parte del trabajo.

mostrar sensiblemente esa relación trascendente. Ese “salir de sí” se hace mediático y en la mediación aparece la “representación” de Dios. Ya hemos dicho, el hombre es signo de Dios, pero no es Dios. El pecado consiste en pretender suplantar a Dios, “seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” Gn 3, 5.

Ha sido la tentación permanente: suplantar a Dios. Es como si la pintura, quisiese suplantar al pintor; o, la escultura, suplantar al escultor. La prohibición judía de las imágenes pretendía evitar la idolatría de todo lo que no es Dios<sup>384</sup>. Dios no es sino UNO SOLO. El acentuado monoteísmo judío, tan recalcado por la alianza, que a su vez, lo recordaba la predicación profética, buscaba que Israel no cayese en la idolatría tan común en los pueblos circunvecinos. Las diferentes culturas, a lo largo de los tiempos, han pretendido supervalorar a la creación, obscureciendo la identidad del Creador. Por otra parte, cuando se deifican los lugares, las instituciones, las investiduras sociales, políticas, económicas o religiosas; entonces se pierde el norte de la trascendencia, resultando el hombre esclavo de sí mismo. Las cosas “sagradas” no generan ningún compromiso social; ellas “hacen” o “dicen” lo que yo quiera que ellas “hagan” o “digan”. Sólo las personas comprometen. El mensaje bíblico es un mensaje personal, que exige una respuesta personal; consecuentemente una respuesta que compromete la vida. Por eso los primeros cristianos entendieron que la conversión exigía un largo proceso de conocimiento de la persona de Cristo, para poder dar “signos”. Esa era la razón del catecumenado ya mencionado en otro párrafo.

Los cristianos fueron perseguidos por el Imperio grecolatino, porque no adoraban a la “imagen” del emperador<sup>385</sup>. Israel llegó tardíamente a establecer un gobierno monárquico, al estilo de los pueblos circunvecinos. ¿Por qué? Porque el rey era considerado como Dios. Los hombres, en todas las culturas y geografías, cuando están investidos de poder político, económico, académico, artístico, religioso, etc., siempre han tenido la tentación de suplantar a Dios. Israel sólo llega a la monarquía hacia mediados del siglo X a. de C. Finalmente se acepta que Saúl sea ungido rey. La institución de la monarquía, como aparece en 1 Sm 8 es establecida después de muchos intentos. Yahvé en “un comienzo” fue renuente a aceptar el sistema monárquico. Los relatos de los dos libros de Samuel y los dos libros de los Reyes, muestran la cantidad de injusticias cometidas por los reyes, incluso en nombre de Yahvé, ¡qué atrevimiento! Cuántas injusticias de los

---

<sup>384</sup> Véase a Habermas en Israel o Atenas, o. c. p. 196.

<sup>385</sup> Véase a Atenágoras de Atenas, en la obra **Πρεσβεια περι των χριστιανων**, Súplica a favor de los cristianos, escrita esta apología hacia el año 177, enviada al emperador Marco Aurelio Antonino, en la que argumentaba el autor, por qué los cristianos no “adoraban” imágenes. Johannes Quasten, Patrología Tomo I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, p. 227.

hombres, buscan ser respaldadas por Dios. ¡Qué descaro! Por eso Israel “teme” representar a Dios.

Vimos en el capítulo II de la Primera parte que “los signos son mediación”, cómo el signo nos lleva a otra realidad no percibida por los sentidos<sup>386</sup>. San Agustín nos dice: “Lo que no existe, no puede ser representado”. La naturaleza de la “imagen” es representar; sin embargo, con frecuencia, la imagen “reemplaza” a lo representado. Israel con toda sabiduría, rechazó la representación de Dios. Vimos, igualmente en esta Tercera Parte, capítulo II, 2 que el hombre es una criatura sagrada, porque su Creador se representa en él. A diferencia de los pueblos circunvecinos que sacralizan cosas y lugares e investiduras, Israel considera que el hombre es “santo”, no por sí mismo, sino porque Dios es Santo. Los profetas tuvieron que luchar contra una desfiguración de Dios reducida a ritos y ceremonias externas que pretendían suplantar a Dios, olvidando lo fundamental, “la misericordia”. Aquí juega papel trascendental el valor del hombre. No el hombre intrínsecamente, per se, sino por ser “imagen y semejanza de Dios”. Jesucristo, nos lo muestran los evangelios, tuvo que enfrentarse contra la cosificación de Dios y de la alianza, reducida a normas y “preceptos humanos”.

La representación de Dios, obedece ciertamente a la estructura semiótica del hombre, corre el riesgo permanente de reemplazar a Dios y lo más grave es que el hombre exija adoración. Las tentaciones, Mt 4, 1-11 que el demonio le presentó a Jesús, las tres, están marcadas por el poder: económico, político y de prestigio. El gran psicoanalista, padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, afirmó, -y no sin razón- que el mayor impulso del hombre es la libido; sin embargo su casi contemporáneo, Alfred Adler, no estuvo de acuerdo con tal afirmación. Dijo, por el contrario, que el mayor impulso del hombre es el poder. Parece que tiene la razón Adler. Justamente la petición de la madre de los hijos de Zebedeo, iba en ese sentido: que sus hijos se sentasen a la derecha y a la izquierda de Jesús, Mt 20, 20ss. Conocemos la respuesta de Jesús. El criterio de Jesús sobre el poder es que éste está en función del SERVICIO. La respuesta de Jesús da un giro de 180° frente la cultura de su época.

El hombre, no ha querido aceptar que representa a Dios, que es “signo de Dios” pero que no es Dios. La leyenda de la “Torre de Babel” Gn 11, 1-9 no es otra cosa que la prueba de la eterna pretensión del hombre por suplantar a Dios. Los grandes totalitarismos de: Estado, de partido, de ideología, de causas e incluso de religiones; son consecuencia de arrogarse derechos divinos. El hombre es

---

<sup>386</sup> Véase a San Agustín en las obras: *Del maestro* y *De la doctrina cristiana*, obras ya citadas en las que nos describen el valor de los signos. “Sólo el signo significa cuando representa algo” Cap. II *Del maestro*.

verdaderamente humano cuando está de rodillas ante Dios y es libre solo ante Dios; pues Dios no hace esclavo a nadie: “A ustedes no los llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; a vosotros os he llamado amigos” Jn 15, 15. ¿Qué dios puede llamar así a su criatura? Sólo el verdadero Dios, encarnado en Jesucristo. La opción de Dios, ha sido siempre por el hombre. Dios quien es el Sumo Bien, califica al hombre desde la medida del Bien, pues “nadie es bueno sino sólo Dios” Mc 10, 18. De ahí que el hombre es libre cuando hace el bien; cuando hace el mal, es esclavo. El mal nunca hace al hombre libre. El mal no tiene parámetro, sólo se ve desde el bien. Guardando las proporciones y por analogía: la oscuridad no existe, existe la luz; el frío no existe, existe el calor. Esto es una ley física.

## 2. EL HOMBRE, FASCINACIÓN DEL MISTERIO DE DIOS

Decía un monje budista: “La esencia de la fe no es más que un asombro; pero no para apartar los ojos de Dios, sino para asumir la mira en Él, aficionarse del amigo, sumergirse en él”<sup>387</sup>. La mística es una teología de lo admirable; por eso los “místicos” entraban en “éxtasis”, como que se elevaban, embriagándose de Dios. La experiencia religiosa es una experiencia “excesiva”, “superabundante”, “fascinante”<sup>388</sup>. De ahí que los santos duran horas ante el Santísimo. Las palabras, los conceptos van más con la razón; las experiencias con los sentimientos. La “fascinación” es una experiencia que se traduce en gozo. La experiencia de los discípulos en el Monte Tabor, Lc 9, 28-36 se enmarca en la experiencia de lo “fascinante”.

El misterio de Dios se hace atrayente en la encarnación de su Hijo. Ya Isaías lo vislumbraba, es un “Dios con nosotros” Is 7, 14. El Dios en las religiones paganas, es un Dios “tremendo” que causa “pavor”. Como la revelación se va dando pedagógicamente, Israel va descubriendo la exquisitez de Dios, obviamente pasando por la experiencia de lo “tremendo”. El temor es como la primera experiencia de lo “tremendo”; pero a medida que Dios va comunicándose con el hombre, éste va descubriendo en Él la infinitud de su amor. La epifanía de Dios se hace cercana en la sencillez del portal. Son los sencillos, quienes tienen el privilegio de disfrutar la presencia del Dios humanado, Lc 2, 8. Sólo el humilde tiene la capacidad de “admirar”, todo lo ve como gracia de Dios. Por eso el humilde es agradecido y queda fascinado del amor. El egoísta no descubre el amor, pues no vive el amor.

---

<sup>387</sup> Rudolf Otto, Lo santo, o.c. p. 65.

<sup>388</sup> Otto, o. c. p. 53.



La experiencia de la fe cristiana, exige traducirla en el otro. La fascinación que causa la experiencia de Dios, lleva necesariamente salir al encuentro del otro. Los cristianos no entendieron de otro modo el encuentro con Jesús. Ellos formaban comunidades como una necesidad para vivir la fe. Como decíamos en otro lugar de esta tesis, mientras los paganos construían templos y monumentos arquitectónicamente hermosos, los cristianos formaban fraternidades, como “templos del Espíritu Santo” para vivir la vida de Dios. Es imposible para un cristiano afirmar que “Dios es amor” y al mismo tiempo “odiar” a su hermano. Eso es una contradicción **in términos**.

Jesús al pronunciar el discurso sobre el mandamiento principal, resumen de la **Torah**, amor a Dios y al prójimo, presenta la parábola del Buen samaritano, en donde expresa con lujo de detalles el verdadero amor Dios: traducido en el amor al otro, Lc 10, 29ss. El cristiano ama al prójimo desde Dios y a partir del prójimo. La antropología cristiana no entiende una apertura trascendente que niegue una apertura categorial, parafraseando a Rahner, pues el hombre es al mismo tiempo, “ser en el mundo” y “espíritu en el mundo”<sup>389</sup>. Una apertura al otro desde el hombre mismo, tiende a agotarse, por la finitud del sujeto humano finito. El otro, resulta un ser agotable, pues es un “espíritu finito”. La infinitud de Dios no se agota en el otro, pues el “otro” es el vehículo para experimentar al Infinito. La apertura al Infinito se da “a pesar” del finito que es el hombre, es decir el “ser en el mundo” que es agotable. El “otro” resulta inagotable por su apertura trascendental. De ahí que el amor al prójimo “desde Dios”, resulta inagotable; es decir, nunca cansa. La fascinación de la apertura trascendental se hace tangible en la apertura desde la finitud del “ser en el mundo”, para experimentarse como “espíritu en el mundo”.

El descubrimiento de Dios en el “otro” ha hecho del mensaje cristiano algo verdaderamente atrayente. En el mundo del mercado global, una empresa se posiciona en el mismo por la calidad y ese “sello de calidad” es la nota distintiva que la hace atrayente y sea preferida por los “clientes” frente al sinnúmero de la competencia que esté a su alrededor. En este mercado persa de religiones que aparecen en la nueva cultura, el mensaje del Evangelio mostrará la diferencia y por ello se hace atractivo, por el “sello de la calidad” que es el amor al prójimo. Es un intangible que no se paga, no se mide con nada. El llamado “**Know how**” del mensaje cristiano es el **AMOR**. El amor desde Dios es inagotable; el amor desde el hombre, es voluble y limitado.

El hombre será “fascinación del misterio de Dios” cuando sea signo viviente del amor de Dios. Los cristianos al construir “la ciudad de Dios” están mostrando el

---

<sup>389</sup> K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 1963, pp. 27-78.

“esjaton” definitivo asumiendo con responsabilidad la ciudad terrena. La Constitución Gozos y Esperanzas del Vaticano II (Nos. 21-22) recuerda que los cristianos anuncian la vida futura comprometiéndose diariamente y con responsabilidad en las tareas temporales. El cristiano construye la “ciudad de Dios”, edificando diariamente la “ciudad terrena”. Por eso, “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”<sup>390</sup>.

La “fascinación” del mensaje cristiano no lo hizo la elocuencia de los oradores cristianos, sino el testimonio de amor que expresaban en su vida. Traducían el mandato claro del Maestro: “Ved cómo se aman” Jn 13, 35. La conversión de los paganos era consecuencia del testimonio de los cristianos. Como decía la carta a Diogneto, “su modo de vida es atrayente”. No eran las palabras que decían, sino “su modo de vida” el que hacía atrayente el Evangelio. La cultura moderna tan sensible al signo, quiere ser atraída por la significación del Evangelio manifestada en el amor de los cristianos. El Dios que enseñan los cristianos será “fascinante” si cada cristiano es “una ventana abierta a través de la cual penetra la luz de Dios”, entonces será la significación de Dios. El cristiano será “fragancia de Dios” si muestra con su vida la “fascinación de Dios”. Así lo expresaba San Pablo, 2 Cor 2, 14. En teología paulina, el “misterio” de Dios se ha develado en la revelación de Jesucristo<sup>391</sup>. En los cristianos ya no será un “misterio tremendo”<sup>392</sup> sino un “misterio fascinante”.

### 3. EL ATEÍSMO DE LOS “CRISTIANOS”: DESFIGURACIÓN DE DIOS

Los maestros de la sospecha<sup>393</sup>, pensadores de corte ateo que tanto influyeron en el desarrollo del pensamiento durante los siglos XIX y XX pertenecieron, ¡qué paradoja! a familias pietistas luteranas. Tuvieron una infancia enmarcada en una religiosidad infantil y pietista. ¿Qué Dios conocieron en el seno de sus familias? No cabe duda que la desfiguración de Dios genera su rechazo en la ciudad de los hombres. Un dios Zeus que “castiga” a los hombres, despierta la tentación de Prometeo por robarles el fuego a los dioses y entregárselo a los hombres. Muchos “ateos” tal vez lo son, porque han conocido una desfiguración de Dios. Un Dios que permite e impulsa la “guerra santa”, no será un Dios que humanice. ¡Qué

---

<sup>390</sup> G.S. No. 22.

<sup>391</sup> Véase la teología paulina de la carta a los Efesios. Misterio de Dios mostrado en la muerte y resurrección de Jesucristo, en su crucifixión, predicado en la Iglesia y hecho creíble en la vida de los cristianos. “Misterio” oculto durante siglos y manifestado “en los últimos tiempos” en la revelación de Jesucristo.

<sup>392</sup> Otto, o.c. p. 67.

<sup>393</sup> Así llamó Paul Ricoeur a Marx, Freud y Nietzsche, véase, El conflicto de las interpretaciones, Ensayos de hermenéutica, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 95.

ironía! Llama “santa” a lo intrínsecamente malo, “la guerra”. También el dios de los aztecas exigía sacrificios humanos para calmar su ira y en esa cultura era visto como algo “bueno”. Lamentablemente en el nombre de Dios, se han cometido muchos atropellos a la dignidad de la persona humana. ¡Qué dolor! También entre algunos “cristianos” han aparecido estas barbaries. Se deben conocer los errores cometidos, para no repetirlos.

Quiero hacer un comentario al No. 19 de la Constitución Gozos y Esperanzas, relacionado con las “formas y raíces del ateísmo”. Los Padres afirman, con justa razón que “también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad”. Cuando Mahatma Gandhi conoció el Evangelio, supuso que en Inglaterra, los cristianos de denominación anglicana, mostrarían un lujo de país. Cuando fue a estudiar derecho a Oxford, tuvo un terrible desencanto, al constatar la vida de esos “cristianos”. Cuántos hoy abandonan la Iglesia por el antitestimonio de algunos cristianos. El divorcio entre la fe y la vida lleva a muchos a defraudarse del Cristianismo.

Se desfigura a Dios de muchas maneras. Puede haber una desfiguración desde el discurso teológico y esto se queda en la academia. Puede haber una desfiguración de Dios, desde la política y entonces se “sacralizan” imperios. Puede haber una desfiguración de Dios desde el séptimo arte y entonces se caricaturiza la identidad de Dios, llegando a los más aberrantes irrespetos, sobre todo en la cultura occidental, todo en “honor a la libertad”. Pero la peor desfiguración de Dios está en la incoherencia entre lo que se dice y lo que se hace de muchos cristianos. La gente puede quedar maravillada ante el discurso cristiano, pero después se lleva el más terrible fiasco ante la vida de muchos cristianos.

Dentro del contexto de la “desfiguración” de Dios, me quiero referir ahora al teólogo de la liberación Jon Sobrino<sup>394</sup>, quien hace un interesante análisis sobre la teología que se hace en Europa y la que se hace en América Latina. La Ilustración desafió la posibilidad de hacer teología. Distingue nuestro autor dos momentos de esa Ilustración. Esos dos momentos pueden ser simbolizados en los nombres de Kant y Marx. Para Kant la Ilustración es “la salida del hombre de su inmadurez culpable”. Según Kant, se debe liberar al hombre del sentimiento confortable de infantilismo. De ahí que el lema de la Ilustración es: “Ten el coraje de usar tu propio entendimiento”. La segunda Ilustración nos la presenta Marx, no es la liberación de la razón, sino la liberación de la realidad, una realidad que se debe transformar. Esa realidad es una realidad de miseria. Sólo saliendo de esa miseria,

---

<sup>394</sup> Ponencia presentada en el Encuentro Latinoamericano de teología, México, D.F., 11-15 de agosto de 1998. Artículo presentado por mí al Padre De Roux en junio de 2002.

el hombre será liberado. Aquí juega un papel importante la “desfiguración” de Dios. ¡Cuántas afirmaciones producto del desconocimiento de Dios! Respetando el análisis que hace Sobrino, hoy se constata una “sed” de Dios. Si no, la cantidad de búsquedas religiosas que aparecen. Tal vez los cristianos no hemos “presentado” la verdadera identidad de Dios.

El teólogo inglés Charles Davis<sup>395</sup>, presenta al Cristianismo en su recorrido histórico por cuatro estadios: mítico, pragmático, visionario y conceptual. Para que el Cristianismo siga siendo actual, tiene que entrar en un estadio en el que los símbolos míticos se trasformen en símbolos cristianos y de estos se pase a un conocimiento conceptual con pretensiones de realismo teológico. Aquí se quiere entrar en un eclecticismo religioso, en donde el mensaje cristiano, por acomodarse a la cultura hodierna, perdería su identidad. El mensaje evangélico tiene la capacidad de llegar al hombre de todas las culturas y épocas, pues toca lo esencial del hombre: el amor. No hay fuerza más poderosa en la naturaleza humana que el amor. El Papa Juan XXIII cuando convocó el concilio Vaticano II en febrero de 1959, quiso poner la Iglesia “al día” volviendo a sus orígenes, obviamente sin negar todo el desarrollo histórico en donde ha estado asistida por el Espíritu Santo, a pesar de los obstáculos que le han puesto los hombres. El mensaje cristiano nunca pasará de moda, pues él llega al corazón del hombre, el amor. Como se dice en la cultura de mercado: No hay que temerle a la competencia; hay que temerle a la calidad. La calidad del mensaje cristiano es el amor.

#### 4. LA MOSTRACIÓN DE DIOS EN EL HOMBRE<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> En su obra, ¿Qué vive y qué ha muerto en el cristianismo actual? Harper, San Francisco (USA), 1986.

<sup>396</sup> La mostración de Dios en el hombre la soporto en los aportes de Kant, estudiados por Joseph Maréchal, El punto de partida de la metafísica, sobre todo el Volumen 3, La crítica de Kant. Karl Rahner quien lee a su maestro Martín Heidegger, sobre todo en su obra, El ser y el tiempo. En esta obra el filósofo alemán, presenta al hombre como un “ser ahí” con una apertura apriórica trascendental. Ese “ser ahí” significa “ser en el mundo”. Rahner asume esta lectura del hombre como ser abierto, ser trascendental y fundamentándose en la metafísica del conocimiento finito según Sato Tomás, nos lleva a una antropología trascendental, en una doble apertura-categorial y trascendental. Es decir, el hombre como “ser en el mundo” y como “espíritu en el mundo”. Las obras primarias de esta investigación, en el tema de la **mostración** de Dios han sido los escritos de Rahner, principalmente: Espíritu en el mundo (tesis de grado); Oyente de la palabra (filosofía de la religión); Curso fundamental sobre la fe; Escritos de teología (algunos títulos de los seis volúmenes de esta obra). Obviamente no puedo descuidar a los comentaristas de Rahner como Herbert Vorgrimler y J. B. Metz. En este acápite 4 de la Tercera parte, acudo a un gran lector de Rahner, el español, también jesuita, Juan Alfaro, sobre todo en su obra, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios.

En esta Tercera parte de la tesis, hemos venido exponiendo que la demostración de la existencia de Dios, es una argumentación válida y obedece, con acierto, a una reflexión necesaria, consecuencia de la racionalidad humana. Argumentación que es consecuencia del **fides quarens intellectum** anselmiano. Los argumentos racionales de la demostración de Dios, siguen teniendo un puesto fundamental en el quehacer teológico. El énfasis de esta tesis es la **mostración de Dios**. La **mostración** toca más la sensibilidad humana. El signo expresa más intensamente la dimensión sensible del hombre. Su interpretación toca la racionalidad humana. Esta afirmación ya se trató en otro ítem. De modo que la **mostración** se lee en clave de **significación**.

Sólo se es cristiano cuando se es perfectamente humano. Dios no ha querido construir su plan de amor al margen del hombre. Dios al crear al hombre ha querido participarle su naturaleza. De ahí que si quieres buscar a Dios, descúbrela en el hombre, hemos venido afirmando. El código de esta lectura no pone el énfasis en la demostración de Dios sino en la **mostración de Dios**. Esta **mostración** tiene una connotación, es en clave de **significación**. No es una mera **mostración** óptica, sino una **mostración** semiótica. No se trata de tomar el signo, frío y conceptual, es un signo **significante**, es decir, que interactúa, que exige ser leído y consecuentemente genera una respuesta. La **significación** de Dios en el hombre, no puede dejar al lector del signo en una actitud pasiva; la **significación** lleva consigo una respuesta interactiva que compromete la vida.

La gracia no destruye la naturaleza nos decía Santo Tomás y como decía San Anselmo de Canterbury: “Fides supponit rationem sicut gratia natura” –La fe supone la razón, como la gracia supone la naturaleza-<sup>397</sup>. La fe no es un agregado a la naturaleza humana, es la respuesta a su natural apertura trascendental. La fe es un don, una gracia; pero al mismo tiempo, toda la naturaleza humana es gracia de Dios. Todo es don gratuito de Dios.

La **mostración**, hemos dicho, se lee en clave de **significación**. Sólo **significa** lo que tiene sentido para mí, es el énfasis del hombre posmoderno. Al leer al hombre encontramos en él que no lleva en sí mismo el fundamento último de su ser, sino que se muestra como fundado más allá y fuera de sí mismo: abierto a algo que lo trasciende<sup>398</sup>. No se trata, entonces, de la esencia constitutiva del hombre, sino sobre su existencia. La **mostración** toca más el sentido de la vida que la razón de la misma. Interpretando a Kant, la cuestión de Dios es una exigencia de la razón práctica. No es por vía demostrativa que se constata a Dios en el hombre, es por

---

<sup>397</sup> Alfaro, de la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 10, Presentación del libro.

<sup>398</sup> Alfaro, o. c. p. 17.

vía mostrativa. En general los ateos teóricos de los siglos XIX y XX negaron la existencia de Dios, por no significar nada para el hombre<sup>399</sup>. Es más, algunos de ellos vieron a Dios como un obstáculo a la realización del hombre. El Dios de la revelación se ha mostrado y es tan evidente su manifestación que se ha “encarnado”. “Ha puesto su tienda entre nosotros” como manifestación de su amor, Jn 3, 6

El hombre es un permanente cuestionarse. Por ser “espíritu en el mundo” el hombre pregunta. El ser se abre al hombre como pregunta y el hombre no puede evadir la pregunta sobre el ser, si es que en realidad quiere ser. La pregunta por el ser es una pregunta trascendental. El hombre al preguntar “sale de sí”, “excesus”; en ese “salir” se encuentra consigo mismo, con el otro y con Dios, respuesta a la pregunta por el ser<sup>400</sup>. La persona no puede realizarse sino en la alteridad y es en esa apertura que encuentra sentido a su existir. Si es verdad que el hombre en la creación descubre a Dios, es en su propia existencia en donde encuentra respuesta al sentido de vivir, que en última instancia es lo que cuenta para su existir. El autocuestionarse del hombre revela su autotrascendencia. La pregunta sobre el hombre, se encuentra en el hombre mismo. Una vez más se constata que es en el mismo hombre donde se muestra a Dios, haciéndose evidente en la apertura trascendental.

En toda la Revelación encontramos que Dios reclama cuando se maltrata al hombre. Si acaso Dios se “enoja” es porque se irrespeta al hombre. Dios le reclama al hombre el matar a su hermano, Gn 4, 10. Todo ser humano es sagrado para Dios, pero de modo preeminente el indefenso. El prototipo del indefenso es el huérfano, el extranjero y la viuda, Si 35, 13-14; Pr 23, 10-11. Dios tanto valora al hombre que Él se hizo hombre. Es que el hombre es un ser referido a Dios. La naturaleza humana exige una respuesta de sentido y ese sentido es Dios; es un Dios que asume el sentido de la vida humana, trascendiéndola. El valor del hombre es infinito, pues él es la mostración del Infinito.

## 5. LA TRASCENDENCIA SE HA ENCARNADO

En títulos anteriores hemos visto cómo los dioses de los paganos son inaccesibles, exigen expiar las faltas, pidiendo hasta sacrificios humanos. Es un dios cortesano rodeado de muchas antesalas e instancias, resultando lejano e inaprehensible. Es un dios que se encuentra “más allá de las nubes”. Es un dios

---

<sup>399</sup> Alfaro, o. c. p. 77.

<sup>400</sup> Este análisis, tomado de K. Rahner en su obra, Espíritu en el mundo.

ante el cual se siente “pavor y temblor”<sup>401</sup>. El dios pagano causa “pavor”. Israel que lee la historia dentro de los parámetros culturales de su época, lentamente va purificando esa “idea” de Dios y empleando algunos antropomorfismos llega ya hacia el siglo VIII a. de. C. con el Primer Isaías, al Dios **CON NOSOTROS, EL EMMANUAL**, Is 7, 14. La Revelación se va manifestado pedagógicamente, hasta llegar “la plenitud de los tiempos” Gál 4, 4 cuando se “se ve claramente” el plan de Dios. Aquí podemos decir, la trascendencia se ha encarnado. Si hacemos un cuadro comparativo de los relatos bíblicos con los pares del entorno geográfico de Israel, encontramos muchas similitudes<sup>402</sup>. Toda la Escritura la interpretamos a la luz de los “últimos tiempos” es decir, desde Cristo.

El Dios absolutamente trascendente, el “Absolutamente Otro”<sup>403</sup>, “ha puesto su tienda entre nosotros” Jn 1, 14. Este versículo hace continuidad a Is 7, 14, el **inmmanu-el**, Dios con nosotros, nombre simbólico del Mesías. Emmanuel es la señal que Yahvé dará al rey Ajaz. Su presencia anuncia la felicidad de los tiempos mesiánicos, Is 7, 22; 35, 1ss. El Mesías del Primer Isaías es ante todo aquél que es portador de “paz”, “la justicia será el ceñidor de su cintura” Is 11, 5. Para Isaías, la paz es fruto de la justicia, Is 32, 17, porque la “justicia y la paz se besan” Sal 85, 11. La presencia del Mesías, Emmanuel, en medio de nosotros nos traerá la verdadera paz que es fruto de la justicia. La presencia del Mesías “entre nosotros” no es una presencia heráldica y majestuosa, es una presencia familiar que opta por el indefenso. Ante la presencia de Él temen los pillos, porque “la justicia será el ceñidor de su cintura” Is 11, 5<sup>404</sup>. La presencia del “DIOS CON NOSOTROS” describe en forma poética Isaías, romperá toda división y discordia; de instrumentos de guerra, vendrán los instrumentos de trabajo, que a su vez son expresiones de paz. Cuando venga el Mesías: “de las espadas se forjarán azadones y de las lanzas podaderas” 2, 4. Se pasará de instrumentos de guerra a instrumentos de paz. La paz será tan hermosa que “serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá” Is 11, 6. Descripción más idílica no puede darse. Todo esto sucederá cuando esté el “**DIOS CON NOSOTROS**”.

La “plenitud de los tiempos” rompe, en cierta manera los esquemas mundanos de tener a un Mesías, lleno de “poder”, de cetros, coronas, oropeles, propios de los

---

<sup>401</sup> De alguna manera Otto, en Lo santo, aborda este aspecto del “**misterio**”, “**fascinante**” y “**tremendo**” o. c. p. 95.

<sup>402</sup> Por eso los Padres del Vaticano II nos invitan, con toda sabiduría, a aplicarle a los textos escriturísticos la crítica textual, DV No. 12.

<sup>403</sup> Véase a Otto.

<sup>404</sup> Si tomáramos el logion bíblico del DÍA DE YAHVÉ, encontramos en una sana exégesis, que ese DÍA, es “día de luz y felicidad” para los justos; día de terror y temblor, día de tinieblas, para los inicuos de este mundo.

palacios. Esquemas que obedecen muchas veces, a anhelos egoístas y soberbios de los hombres, que quieren poner en Dios sus propias frustraciones y vanidades, cambiando el verdadero rostro de Dios, haciéndolo inaccesible, para que Él no intervenga en los asuntos de los hombres. Así el pillo estará “a sus anchas” escudando su inmoralidad, incluso con ropajes divinos. El Dios revelado en Jesucristo es un Dios que viene a la ciudad de los hombres, pero las preocupaciones del día a día, de los intereses mezquinos, no le dan “sitio en la posada” Lc 2, 7. El ruido de la ciudad no permite la experiencia de Dios. Sólo los sencillos, quienes todo lo esperan de Dios, obviamente “vigilando el rebaño”, son los que disfrutan con la alegría del amor la presencia del Mesías, Lc 2, 8s. Los soberbios están tan llenos de sí, que no tienen espacio para Dios. Por eso son “unos pastores”, unos muchachos llenos de vida y de ideales, quienes tienen el privilegio de ir de prisa para encontrar a “María y José, y al niño acostado en el pesebre” Lc 2, 16

El texto bíblico que más expresa la “trascendencia encarnada” es el himno de Fl 2, 6-11. El himno de la **kénosis**. La palabra **κενω** significa **vaciar**. El Hijo de Dios, sin perder su identidad se “rebajó a sí mismo”, es decir, es un acto que expresa su liberalidad y generosidad a favor de los hombres. El valor de esa entrega está, en que lo hizo por amor. “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en Él, no perezca” Jn 3, 16. Dios siendo el “Absolutamente Otro” no llama a los Apóstoles, “siervos”<sup>405</sup> sino “amigos” Jn 15, 15. Ahí está la grandeza del amor, cuando el amor se “abaja”. En la Biblia la palabra **κενος (vacío)**, se opone a **κενοδοχος = jactancioso**. Jactancioso es entonces, el que quiere llenar su vacío con arrogancia. Teológicamente la humildad que no esté respaldada por la **kénosis**, no es humildad. La humildad no es un hecho sociológico. Una persona humilde es la que “estando llena” se muestra vacía, para “llenarse” del otro, dando. Jesucristo está “lleno” de Dios, es Dios, sin dejar de ser se “vacía”, ¿por qué? Por amor. Él, sin perder su identidad, se hace en todo “igual a nosotros”, “menos en el pecado” Hb 4, 15; Jn 8, 46; 2 Cor 5, 21. Solo quien se despoja de su poder político, económico, social, académico, físico, religioso, cultural, etc., es decir, hace kénosis, es humilde. El despojo de Jesucristo es la mayor muestra de su amor. La trascendencia se muestra en kénosis.

Una espiritualidad desencarnada no es cristiana. El Hijo de Dios se hizo “carne” no se hizo “espíritu”. Asumió nuestra naturaleza como es, débil y frágil y en esa “debilidad” nos **mostró** su amor. La trascendencia se hace inmanencia,

---

<sup>405</sup> Habría que analizar la connotación sociológica de “siervo” en la cultura de la época y así entender el valioso significado de la palabra “amigo” como contrapuesta a la palabra “siervo”. La palabra siervo tiene contexto social en el lenguaje de las cortes.



haciéndose “hombre”. Encarnarse implica el riesgo de la debilidad humana. La trascendencia se hace inmanencia asumiendo libremente y por amor, lo más duro para el hombre, el dolor. El Hijo de Dios “se hace pecado”, “sin ser pecado”, para liberarnos, desde el pecado, y volver al plan de Dios. Plan de Dios roto por la soberbia humana. La trascendencia encarnada es todo un misterio de amor.

## Capítulo IV

### DIOS VIENE AL ENCUENTRO DEL HOMBRE

En la economía de la salvación, Dios toma la iniciativa de venir al encuentro del hombre. El hombre, “imagen y semejanza de Dios” es “oyente de la Palabra”, resultando, por gracia de Dios, su único interlocutor. Dios encuentra eco en el hombre. A diferencia de otras búsquedas religiosas, en el judeocristianismo, no es el hombre quien busca a Dios, es Dios quien busca al hombre. Esa afirmación es tan evidente, que Dios se hace hombre. Toda la Historia de Salvación está centrada en la encarnación del Hijo de Dios.

#### 1. EL HOMBRE, INTERLOCUTOR DE DIOS<sup>406</sup>

Dice el teólogo alemán J. B. Metz en el prólogo a la obra de Rahner: “Oyente de la palabra es una designación bíblica del hombre con vistas a la revelación”. La palabra de Dios responde a lo más profundo de la existencia humana, la sed de Dios. El hombre vive suspirando a Dios, el anhelo de plenitud es connatural en el hombre. El hombre es un “yo” en permanente apertura a una relación personal. La palabra de Dios encuentra su lugar natural en el hombre, por la gracia de Dios. Dios creó la naturaleza humana a “su imagen y semejanza”; de modo que el hombre es un interlocutor “natural” de la palabra de Dios.

La revelación divina es una respuesta a la necesidad “natural” del hombre por su condición de ser un ser abierto. El hombre es **potentia obedientialis** con vistas a la revelación de Dios. En la esencia del hombre aparece un a priori para oír la palabra de Dios. En la finitud del hombre, experimentada como apertura, se exige una revelación histórica, es decir que se haga humana. El hombre como “espíritu en el mundo” es un ser abierto al Infinito, que “suspira” por una respuesta. El hombre tiene una apertura intrínseca para la recepción de la revelación<sup>407</sup>. Forma

---

<sup>406</sup> Este título lo voy a fundamentar en la obra de Rahner, Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 1976. Título original, Hörer des Wortes.

<sup>407</sup> Rahner, o. c. p. 46.

parte de la constitución esencial del hombre la apertura positiva a una posible revelación de Dios.

La filosofía de la religión al analizar metafísicamente al hombre, descubre en su ser la posibilidad de una revelación por parte de Dios. El hombre posee en sí la anticipación de Dios, es decir el hombre es “revelación de Dios”. Toda la revelación divina se hace humana en la experiencia del hombre. La interlocución del hombre frente a Dios es una respuesta de sentido frente al permanente preguntar del hombre. La revelación de Dios llena ese vacío de Infinito que tiene el hombre.

El hombre por ser espíritu tiene la capacidad de oír, “abierto a toda palabra que pueda salir de la boca del Eterno”<sup>408</sup>. La respuesta del hombre a la palabra de Dios se enmarca en la economía de la mediación. Como lo decíamos en la primera sección de esta investigación, es la palabra el vehículo de esta mediación. La palabra es la expresión humana, el hombre habla y en esa naturaleza humana, Dios le habla al hombre; así el hombre es interlocutor de Dios. Si la “esencia del ser es conocer”<sup>409</sup>, la palabra es el medio para llegar a ese conocimiento. Sólo los seres humanos dialogan. El diálogo es el medio para llegar al conocimiento. La samaritana en el pozo de Jacob, “conoció” a su interlocutor, a través del diálogo: “Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?” Jn 4, 29. Sólo hay encuentro humano cuando hay diálogo. El diálogo lleva a un conocimiento, el conocimiento engendra el amor y del amor se llega al testimonio que se da en clave de anuncio de Buena Noticia. La samaritana recibe la palabra y no la guarda, va a anunciarla a Sicar. La comunicación de Dios no deja al hombre instalado. La palabra exige un compromiso, un compromiso que se traduce en la vida.

El hombre al ser interlocutor de Dios, se compromete. Sólo entre personas hay compromiso. Las religiones naturales, animistas no llevan a un compromiso, pues la relación, **religo**, es con cosas. Cosas a las que les doy vida. Las cosas no exigen un compromiso. El hombre en los ritos místicos, se encuentra con su divinidad, que no es otra cosa que creación de él mismo. Aquí el diálogo con la divinidad resulta un monólogo, cuyo único término de referencia es el hombre mismo, con una “trascendencia” inmanente creada por él mismo. El diálogo dentro de las culturas animistas, no se traduce en una conducta social.

---

<sup>408</sup> Rahner, o. c. p. 99.

<sup>409</sup> Rahner, o. c. p. 60.

La revelación se ha hecho histórica, personal, por eso exige una respuesta personal y esa respuesta se traduce en un compromiso de vida. El hombre al ser interlocutor de Dios muestra esa comunicación en la vida. La respuesta a la revelación de Dios es el amor. El hombre al comunicarse sale de sí; el “salir de sí”, “excesus” es muestra evidente del anhelo humano de darle sentido a su existencia. La respuesta de sentido es el amor. Que todo falte menos el amor. Como decía San Agustín: “Mi peso es mi amor, él me lleva doquiera soy llevado”<sup>410</sup>. El amor por naturaleza es fecundo; si la revelación de Dios se da por amor, la respuesta no puede ser otra que el amor.

El hombre, en virtud de su esencia espiritual, oye siempre y esencialmente una revelación de Dios<sup>411</sup>. La lógica del amor es respuesta, es apertura. Dios que se revela por amor, encuentra como respuesta el lenguaje del amor. Rahner habla del “oyente libre”; la lógica del amor no tendría sentido si no se enmarca en una respuesta libre. Si el amor no está precedido de la libertad no es amor. La palabra es el vehículo de la comunicación de Dios antes de llegar a la visión beatífica, cuando entonces veremos a Dios. En el **status viae** la palabra sigue siendo un medio hasta llegar a la plenitud de Dios. La palabra resulta una anticipación, una pregozación de la visión beatífica.

## 2. EL PLAN DE DIOS ES LA FELICIDAD DEL HOMBRE

Los relatos P ( Gn 1, 1- 2, 3) y J (Gn 2,4-25) expresan el plan de Dios al crear todo lo que existe es para la felicidad del hombre. En el relato P el hombre es la “cumbre” de toda la creación. Pareciera que en forma plástica se va preparando todo para el advenimiento del hombre. La creación va dándose en forma ascensional, el hombre es el “cenit” de la misma. El hombre es la única criatura creada a “imagen y semejanza de Dios”, los creó “varón y mujer”; he ahí la dignidad de los dos sexos; ambos son “imagen y semejanza de Dios. Si para los relatos de los pueblos circunvecinos<sup>412</sup>, el firmamento está “sobre” el hombre; para el autor sagrado, “el firmamento” es de menor rango que el hombre. Si toda la creación se ordena imperativamente con el “hágase” en forma impersonal; cuando se trata de la creación del hombre, aparece el plural mayestático “hagamos”. Pareciera que Dios “en persona” viniese a crear al hombre.

La fórmula litúrgica, “vio Dios que era bueno”, marca cada una de las obras de la creación. Toda la creación es “buena”, pues Dios es su autor. Lejos del hagiógrafo

---

<sup>410</sup> Confesiones, 13, 9, 10.

<sup>411</sup> Rahner, Oyente de la palabra, p. 131.

<sup>412</sup> Véanse los relatos del Enuma Elish o del Gilgamesh de cultura mesopotámica.

el dualismo o el maniqueísmo. Se insiste en el poder absoluto de la trascendencia divina. Una trascendencia que se hace inmanencia cuando se trata del hombre, “hagamos”. Dios es el autor del bien, por eso todo lo crea “bueno”. El mal no existe en el plan de Dios.

El relato J de Gn 2, 3b-25 aparece el hombre como el “centro” de la creación. De una manera colorida se prepara el “ambiente vital” para que llegue el “señor” de la creación, es decir, el hombre. La descripción del “ambiente vital” presenta las bondades de un lugar idílico, el “paraíso”, narrado con lujo de detalles, como que no falta nada para el advenimiento del hombre. En una cultura del desierto lo que más se añora es el agua. Aparecen cuatro ríos, es decir, todos los costados de los puntos cardinales; la tierra es feraz y tiene exuberante vegetación; son los anhelos de un habitante del desierto. El varón y la mujer son de igual dignidad. “De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre, formó una mujer”. El varón al contemplar toda la creación no se sentía satisfecho. ¿Cuándo se sintió verdaderamente humano? Cuando se creó a la mujer: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”. La felicidad del varón no estaba plena si no estaba la mujer.

Por otra parte, el trabajo hacía parte de la felicidad paradisiaca. Tomó pues Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén para que lo **“labrase y cultivase”**<sup>413</sup>. El hombre es “señor de la creación”, pues le puso nombre a todos los animales, v. 19. Dar nombre es declarar señorío. La armonía que existe en toda la creación, muestra que Dios no quiere sino la felicidad para el hombre. El hombre no está al servicio de la creación, sino la creación al servicio del hombre. La creación es un “paraíso” porque está el hombre. El hombre fue creado “varón y mujer”. El matrimonio hace parte de la felicidad paradisiaca.

La felicidad es una opción libre del hombre. Si la felicidad hubiese sido impuesta, el hombre no sería feliz. La felicidad es “lógica” en la naturaleza humana, cuando es una oferta “aceptada” por el hombre. Lo que es impuesto no hace feliz al hombre. La naturaleza humana exige una opción libre. Los dos primeros capítulos del Génesis, fundamento de la antropología cristiana, presentan una absoluta “oferta” de Dios al hombre para que sea feliz. El estribillo “y vio Dios que era bueno”, muestra un calificativo moral de bien. La felicidad no es otra cosa que hacer el bien. El bien hace al hombre humano. El bien es rentable, humanamente hablando. En línea platónica y tomista, el Sumo Bien, es la felicidad. Hacer el bien es apenas la respuesta a la naturaleza humana. El bien tiene lógica, es una consecuencia “lógica” de la naturaleza humana. Por eso cuando el hombre

---

<sup>413</sup> Lo resaltado es nuestro.

practica el bien se siente feliz. La felicidad es la experiencia del Sumo Bien en la cotidianidad. La felicidad se experimenta, cuando la conciencia “aprueba” la conducta humana. Pues la conciencia tiene como parámetro el bien.

Hemos insistido en que la lectura del Antiguo Testamento debe hacerse desde Cristo, “plenitud de los tiempos” para que resulte una lectura cristiana de la Biblia. A continuación presento un cuadro comparativo, en un paralelismo simétrico en dos perícopas claramente definidas: El Decálogo y las Bienaventuranzas, -parte del sermón del monte- en donde vemos los enfoques del hagiógrafo, en su contexto pedagógico de experiencia de Dios. Ambos episodios se desarrollan en una montaña y en ambos pasajes, los legisladores dejan como un vademécum de la conducta humana. Pareciera que el texto veterotestamentario obedece a una moral heterónoma y el segundo a una moral autónoma<sup>414</sup>. La formulación del decálogo aparece en forma negativa: “No matarás”, por ejemplo, -¿moral heterónoma?- edad infantil en la fe; la formulación de Las Bienaventuranzas, en forma positiva: “Bienaventurados los ...”, -¿moral autónoma? – edad adulta en la fe. Veamos los textos:

#### **Ex 20, 1-17<sup>415</sup>**

El decálogo es una pieza vital en el Pentateuco y en todo el AT. El término griego significa diez palabras y es traducción del hebreo de Dt 4, 13. Del Decálogo en bloque hay que considerar: el texto en sí, su puesto actual, su puesto en la tradición.

- a. Si bien cada mandamiento tiene algún paralelo en el AT, incluidos textos sapienciales, y algunos tienen paralelos en otras culturas, como bloque unitario y articulado el Decálogo es único. El tono es categórico (estilo apodíctico), los preceptos breves y generales, repartidos en deberes respecto a Dios y al prójimo, en forma negativa y positiva. Aunque breve y selectiva, la serie abarca un campo amplísimo de conducta. Algunos preceptos están ampliados con motivación o exhortación; pero ninguno lleva cláusula penal. No distinguen sexo, edad ni clase; no se ciñe a una cultura agraria sedentaria, ni se limita a una época histórica. En la articulación del texto hebreo, los preceptos relativos a Dios son cuatro: el Dios exclusivo, las imágenes, el nombre, el sábado; seis son los restantes.

---

<sup>414</sup> Véase a Tomás Trigo, Debate sobre la especificidad de la moral cristiana, Ediciones universidad de Navarra, Pamplona, 2003. Especialmente el título No. 12, JOSEF FUCHS. LA INTENCIONALIDAD CRISTIANA. Pp. 225-262. Y, también, LA BÚSQUEDA DE LO ESPECÍFICO EN LA NOVEDAD HISTÓRICA, de Klaus Demmer; pp. 281-300.

<sup>415</sup> Véase la Biblia del peregrino, Tomo I, pp.193-4, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2003.

Por tanto, el que solemos llamar “sexto mandamiento” es en hebreo el séptimo. Positivos de formulación son el cuarto y el quinto.

- b. El Decálogo, tanto aquí como en Dt 5, está firmemente radicado en la alianza. Representa las cláusulas impuestas por el soberano y aceptadas por el pueblo (24, 3.7). Se presenta como revelación, no como préstamo extranjero, ni como expresión de una supuesta ley natural. La idea de revelación se expresa con dos fórmulas diversas: los mandamientos los escribe el Señor sobre la piedra, los comunica a Moisés de palabra. Dios exige al hombre que respete a Dios y al hombre. Si bien faltan las cláusulas penales, los preceptos trazan un perímetro o frontera para vivir dentro de la alianza.
- c. Es opinión común que el decálogo se ha formado en un proceso vital, oral o escrito antes de su formulación definitiva y su incorporación al contexto de la alianza y del éxodo. Los intentos por rehacer su prehistoria no han tenido éxito. El autor del texto actual o ha recogido una tradición y practicada e indiscutida, o ha creado una formulación que se ha impuesto sin discusión.

### **Mt 5, 1-12<sup>416</sup>**

“El sermón del monte” es como la constitución del nuevo pueblo de Dios, el protocolo de la nueva alianza, el manifiesto del Mesías Salvador. Se ha de leer con el Sinaí y Moisés de fondo. En ambas narraciones, Moisés y Jesús están en el “monte” legislando. Las teofanías son experiencias que se dan “en la montaña”. Jesús se dirige a cuantos le escuchan, a la multitud del pueblo. Su discurso es exigencia sin condicionamientos, invitación a un constante superarse. El plan de Dios es el bien del hombre.

En Mt 5, 1-12 tras el solemne comienzo, “abrió la boca” (Is 53, 7; Ez 3, 27; Sal 78, 2) encabeza el discurso las ocho bienaventuranzas como concentrado del manifiesto. Aquí aparecen enunciados de valor, no mandatos como el decálogo del Sinaí. Aquí aparece un llamado a la felicidad (plan de Dios como en Gn 1-2). Mateo insiste en actitudes más que en situaciones o hechos. La felicidad es una experiencia, un estado, más que un lugar o situación. Tal como están formuladas las Bienaventuranzas, la dicha no está en el ejercicio sino en sus consecuencias; pero no se excluye que la consecuencia suceda ya en el ejercicio. La felicidad es para experimentarse ya. Todo indica que la felicidad se experimenta practicando el bien. En contraste con el “mundo” (en teología joánica) que ofrece una “felicidad” que engaña y frustra a la postre al hombre.

---

<sup>416</sup> Biblia del peregrino, Tomo III, o. c. p. 48.

El decálogo y las Bienaventuranzas son dos momentos de la vida del hombre. Ambos apuntan al bien, es decir la felicidad. El uno obedece a una etapa infantil de la humanidad; etapa heterónoma, de normas y preceptos; el otro, a una etapa adulta, de crecimiento en la fe, basada en una persona y consecuentemente exige un compromiso personal. En el primero el centro es el mensaje; en el segundo, el centro es la persona de Jesús. El primero formulado de manera negativa, “no”; el segundo, formulado de manera positiva, “felices”. Este obedece a una etapa adulta del hombre. Uno y otro apuntan al Bien, es decir, a la felicidad. La verdadera felicidad consiste en practicar el bien. El bien corresponde a la “lógica” humana. El bien está en el plan de Dios, el mal no.

### 3. EL PLAN DEL HOMBRE: RUPTURA DEL PLAN DE DIOS

No se trata de una visión maniquea o dualista del hombre. Es la realidad, lamentable, del hombre. En el plan de Dios está la felicidad (Gn 1-2). En el “plan” del hombre, está la exclusión de la felicidad, “salida del paraíso” (Gn 3). No es Dios quien excluye al hombre del paraíso, es el hombre, no por el uso de su libertad, sino por el mal uso de su libertad que queda excluido del paraíso. Pretender “ser como Dios” es la tentación de la “caída”. La “caída” de las dos criaturas libres que Dios creó “ángeles” y “hombres” tienen la misma raíz, la soberbia: pretender “ser como Dios” (Gn 3). Es como si la pintura quisiese suplantar al pintor o la escultura al escultor. La belleza de una y otra, está en la “mano” del artista, no en el lienzo o piedra informes. Si, según San Agustín, pecado de los ángeles fue la “adoración a su propia excelencia”; de igual manera fue el pecado del hombre; de ser “imagen y semejanza” tuvo la osadía de ser “Dios”, ¡qué atrevimiento”. Es el eterno pecado del hombre.

El pecado es desorden, rompe la armonía de la creación (Gn 3). El pecado, como el mal moral, no existe en realidad, existen como ausencia, ausencia, ¿de qué? Ausencia de bien. Si vamos a hablar de oscuridad, lo hacemos físicamente como un fenómeno que muestra la ausencia de la luz. No se estudia en física la oscuridad; se estudia la luz. En sí, la oscuridad no existe, existe la luz. Siguiendo la ciencia de la física, el frío no existe en sí mismo; el frío es ausencia de calor. El frío “se mide” desde el calor; como ausencia de calor. Por analogía y haciendo metafísica, el pecado es ausencia de bien. El pecado es un “no” al amor de Dios. El relato yahvista, J de Gn 3 en medio de ropaje mítico, etiológico, gráfico, muestra la trasgresión del hombre como un mal uso de la libertad. La libertad no es la “causa” del pecado. Como decíamos en otro acápite, si no hay libertad, no hay felicidad. El hombre fue creado libre; ante el llamado de Dios, debía ejercer su libertad. El ejercicio equivocado de su libertad, lo perjudicó sustancialmente.

Lo único que deshumaniza al hombre es el pecado. El pecado es una acción que afecta negativamente al hombre. Es un eufemismo antropomórfico afirmar que el pecado “ofende” a Dios. Dios es inmutable. Su plan de amor, nunca cambia. El pecado no cambia a Dios, cambia al hombre, quien al romper con Dios cae en alienación, haciéndose esclavo. La libertad no consiste en la “libertad” para hacer el bien o el mal. Hacer el mal no hace libre al hombre, lo hace esclavo y al ser esclavo el hombre afecta su naturaleza libre. El pecado es como un sofisma de distracción. Aparentemente le hace “bien” al hombre, pero en el fondo lo perjudica. El pecado es como un alucinógeno; cuando el organismo consume el alucinógeno, se “siente” bien; sí, pero ese fármaco lo perjudica; lo va matando lentamente. El pecado aparentemente es “bueno”; por eso la imagen de la “fruta” es muy significativa. Ese “bueno” le hace mal al hombre. Nunca el pecado es rentable; perjudica al hombre. El hombre al pecar desfigura la presencia de Dios; la “imagen y semejanza” se oscurece, distorsionando la imagen de Dios. El hombre con el pecado, pierde el significado de Dios en su propia naturaleza. El hombre al pecar se convierte en la “bestia” más salvaje de la “jungla” humana.

El pecado es trasgresión. Los LXX traducen esa trasgresión a la voluntad de Dios con la palabra **αμαρτια**= pecado; y **αμαρτειν**= pecar. El pecado es una violación a la voluntad de Dios. Aparecen, tanto en el AT como en el NT una cantidad de textos que muestran que Dios le “reclama” al hombre cuando maltrata al hombre. Sólo Dios le reclama al hombre, los atropellos al mismo hombre. Dios condena el pecado, pues va contra el bien del hombre; en el fondo contra la felicidad del hombre, -que es el plan de Dios-: Gn 4, 10; 13, 13; 20, 6; 38, 9s; Ex 10, 16; 32, 23, etc. Dios al optar por el hombre, se siente “afectado” por el pecado del hombre. La “afección” es una afección en la experiencia del amor. El hombre al pecar afecta las relaciones de amor con Dios y consecuentemente con el hombre. El pecado es la mayor desfiguración del hombre, al pretender quitar de su vida la **significación** de Dios.

La Sagrada Escritura<sup>417</sup> señala como verdaderas causas del pecado: las tentaciones del demonio (G 3; Sab 2, 24; Gn 8, 1-6). Otra causa es la mala concupiscencia<sup>418</sup>: Gn 6, 5; Dt 10, 16; Jr 17, 9. Dios al optar por el hombre, tiene “preferencia” por los más débiles, los indefensos. El prototipo de estos indefensos

---

<sup>417</sup> Véase el Diccionario de la Biblia, obra ya citada, pp. 1468-70.

<sup>418</sup> Sería un tema para una tesis doctoral hablar de la concupiscencia. La concupiscencia no es otra cosa que **desear**. Viene de la palabra latina, **concupisco-ere**= desear con ardor, con ansia; anhelar, querer. El hombre “por naturaleza” quiere, anhela el bien. La tentación consiste en el engaño; es decir, “ver” el mal como un bien. El hombre al pecar “cree” que hace el bien. E la comparación con el alucinógeno; el químico le “sienta bien” al hombre; su organismo “siente” satisfacción. Sí, pero esa “satisfacción” le hace mal al hombre. Aquí viene toda la teología de la gracia, tema apasionante para investigar.



es: el huérfano, la viuda y el extranjero: Ex 22, 21; Sira 35, 14; Sal 146,9. Es inagotable el tema de la defensa de los indefensos. Si hay algo que le “duele” a Dios es el maltratar a los indefensos. Una tercera causa del pecado es el abuso de la libertad humana: Gn 4, 7. Pero Dios no “tienta” al hombre: Eclo 15, 11-17. Enseña con toda claridad que no es Dios el que hace caer al hombre, Sant 1, 13. El hagiógrafo para evitar caer en un dualismo le achaca a Dios la “prueba” de la “tentación”.

El pecado aparece en el ontos humano como un “huésped” indeseado. Es paradójico, el hombre al pecar siente al mismo tiempo la necesidad de rechazar el pecado. San Pablo describe de una manera asombrosa la experiencia de este “huésped” indeseado en la naturaleza humana: Rm 7, 14-25; 2 Cor 12, 7-10. De modo que pecar no es humano. Pecar es antihumano. Lamentablemente el hombre peca; pero el pecado no hace parte de la “naturaleza” humana. El pecado es un hecho real que desfigura realmente al hombre. El pecado no hace al hombre malo. El hombre sigue siendo siempre bueno. El hombre al pecar no “cambió” los planes de Dios; fue el hombre quien “cambió” los planes de Dios. Dios, “Sumo Bien”, sigue llamando al hombre a la felicidad, al bien que es Él mismo. La felicidad es “comuni6n” con Dios, que se traduce en la comuni6n con los hermanos. El hombre qued6 “herido” por el pecado; “herido” no significa otra cosa que quedar d6bil<sup>419</sup>.

#### 4. DIOS NO CAMBIA DE PLAN: LA REDENCI6N DEL PECADO

A pesar del pecado, Dios no cambia su plan. En los diferentes textos b6blicos en donde aparece la ruptura del hombre con el plan de Dios, Dios permanece fiel. El plan de Dios est6 enmarcado en su infinito amor. El plan de Dios manifestado en Gn 1-2 no es roto por Dios, es roto por el hombre, Gn 3. Ya en esa misma ruptura, aparece el llamado protoevangelio en Gn 3, 15. Este vers6culo es interpretado desde el NT, a la luz de Cristo y en el contexto de toda la historia de la salvaci6n, como el anuncio, en medio de la desgracia, de una liberaci6n. El hombre cae, abusando del don infinito de la libertad. Dios viene al encuentro con el hombre, para liberarlo de su alienaci6n. En el J las caracter6sticas naturales de la serpiente son empleadas para simbolizar el castigo del poder del mal. La relaci6n entre el poder del mal y el hombre es presentada con mayor precisi6n: se trata de una enemistad que subsistir6 a trav6s de todas las generaciones (“tu descendencia y

---

<sup>419</sup> Aqu6 viene toda la teolog6a de la gracia que viene a ayudar al hombre frente a su debilidad. Interesante el enfoque de la teolog6a de la gracia tanto en Oriente como en Occidente. Oriente, Padres griegos, ven la teolog6a de la gracia con 6nfasis en la “divinizaci6n”; Occidente, Padres latinos, sobre todo San Agust6n, ponen el 6nfasis en la “reconciliaci6n” del pecado; el hombre ca6do y necesitado de redenci6n.

la suya”). En la lucha subsiguiente, el hombre (es decir, la descendencia de la mujer), obtendrá claramente la victoria (“tu cabeza” y “su calcañar”). El optimismo del J es una constante en su historia<sup>420</sup>. El versículo 15 es visto en relación con el Apc 12, 17. De aquí nace la relación Eva-María que hacen los Santos Padres.

El hombre es voluble y hace metamorfosis con frecuencia. El profeta Jeremías lo constata, Jr 17, 5. “Maldito quien se fía en el hombre, y hace de la carne su apoyo”. El hombre en su conducta es tan débil que la mutabilidad de su decisión, parece su carta de presentación. El hombre cuando se cree Dios, cae en la peor desgracia. ¿En qué confía el hombre? En otros hombres, en su saber, en la riqueza: valores inestables y engañosos. ¡Cuánto se equivoca el hombre cuando confía en su riqueza! La parábola de quien acumuló riquezas, Lc 12, 16-21 es una muestra de lo deleznable que es confiar en el poder económico. Frente a la soberbia de cimentar la vida en el poder económico, Jeremías habla de la confianza en el Señor.

Por el pecado el hombre está dividido<sup>421</sup>. El cardenal Martini<sup>422</sup> menciona a San Pablo llamando al mal como “un misterio de iniquidad” 2 Tes 2, 7<sup>423</sup>. El mal es un absurdo. Es que no está en el plan de Dios. Es paradójico, pero justamente en el “absurdo” es donde se manifiesta el amor de Dios. Pues Él sin ser pecado, Hbr 5, 15; Jn 8, 46 asume libremente las consecuencias del pecado. En el “trono” del mismo pecado, nos libera del mismo. No existe mayor expresión de amor que el haberse donado totalmente a favor del hombre en la cruz. No se entiende aparentemente, pero el hombre donde más ve el amor, es en el dolor. La cruz, expresión del mayor horror creado por el hombre, como símbolo de la barbarie humana, es desde ella, asumida por amor, en donde Dios en su Hijo Jesucristo, nos muestra con absoluta evidencia el infinito amor que nos tiene. Sí, “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca” Jn 3, 16. Jugarse la vida por los justos pareciera tener alguna lógica; pero dar la vida por los injustos, parece un contrasentido. Sin embargo Jesús, el absolutamente inocente, entrega su vida por el hombre, quien ha cometido el absurdo de rebelarse contra Dios, atentando contra sí mismo. Ese “absurdo” es asumido por amor, para sacar al hombre del “absurdo”. El “el misterio de

---

<sup>420</sup> Véase, Comentario bíblico “San Jerónimo”, Tomo I, p. 73.

<sup>421</sup> Véase G.S. No 13 y compárese con Rm 7, 14; 2 Cor 12, 7ss. El hombre se encuentra en conflicto consigo mismo, conflicto que no sabe explicarse, ¿por qué? Porque el pecado es un absurdo, es ilógico.

<sup>422</sup> El absurdo de Auschwitz y el misterio de la cruz, Ed. Verbo Divino, Pamplona 2000. El cardenal nos hace ver que el mal es un absurdo. El bien tiene lógica, por eso es explicable. También el gran teólogo K. Rahner en alguna de sus entrevistas, afirmó que él no entendía el mal.

<sup>423</sup> Habría que analizar en San Pablo el sentido que le da al “misterio”, aplicado fundamentalmente a la salvación, Rm 6, 25-26; Ef 3, 8ss; Col 1, 25ss.

iniquidad” parece tener respuesta en el hermoso “misterio del amor”. La redención tiene un código: el código del amor.

Una escena bíblica que refleja la complejidad del mal y al mismo tiempo el valor para asumirlo y superarlo es cuando Jesús ora en Getsemaní Lc 22, 41 “aparta de mí esta copa”; aquí en la debilidad humana, se experimenta el amor divino. Cristo es verdadero hombre, Fil 2, 6-11; en esa **kénosis** aparece el infinito amor de Dios. El “absurdo” no tiene una explicación, pero sí tiene una respuesta. La redención es la respuesta, no “entendida” del infinito amor de Dios. “No entendida” quiere decir, que el pecado jamás tendrá lógica; que el mal es lo más “absurdo”. Justamente en el absurdo aparece el amor de Dios. Los sufrimientos de Ana Frank y de Edith Stein<sup>424</sup> muestran el absurdo del mal y la manera como lo afrontan responde al plan de Dios. En el dolor, creado por el pecado, Dios manifiesta el infinito amor por el hombre, hasta llegar a las últimas consecuencias, la muerte y “muerte de cruz” Fil 2, 8. El holocausto judío es una de las mayores vergüenzas de la humanidad.

El judío rumano Elie Wiesel y el cristiano Johan Baptist Metz<sup>425</sup> analizan el holocausto. La lectura de cada uno es diferente. El judío termina por no perdonar el absurdo del mismo y el segundo, condenando el absurdo de la maldad humana, perdona al hombre. Definitivamente el absurdo del calvario es perdonado por Jesús: “Perdónales porque no saben lo que hacen” Lc 23, 34. Wiesel llega a afirmar: “En Auschwitz ha muerto la idea del hombre y el hombre mismo”<sup>426</sup>. Leyendo los horrendos campos de concentración de Dachau, Treblinka, Flossenburg y Auschwitz, Buchenwald, dice Wiesel: “En el cristianismo, Dios trae la salvación; en el judaísmo, el hombre”. El misterio del horror del mal es respondido por Jesucristo desde el bien. Sólo el bien acaba con el mal. Sólo el bien, destrona el absurdo del mal. En las consecuencias del pecado, Dios nos ha expresado en su Hijo Jesucristo, el infinito amor que nos tiene. Solo el amor le da sentido y respuesta a la trascendencia humana. Es desde el amor en donde Dios significa el profundo amor que nos tiene.

## 5. EL HOMBRE LLAMADO A LA PLENITUD DE SU SER: EL PLAN ORIGINAL DE DIOS

---

<sup>424</sup> Interesante, amabas judías. La primera muere siendo fiel a la Torah y la segunda se convierte a Jesucristo, también judío y es vilmente asesinada durante la horrorosa guerra desatada por el monstruo de Hitler. Ambas son mártires de la maldad humana.

<sup>425</sup> En su libro, Esperar a pesar de todo, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

<sup>426</sup> Wiesel, o. c. p. 36.

Al tomar los dos relatos de la creación narrados en Gn 1-2; el primero de la escuela P y el segundo de la escuela J, el autor sagrado expresa el plan de Dios sobre la creación. En ambos, cada uno narrado a su manera, manifiestan que el hombre ha sido creado para ser feliz. La imagen del “paraíso” y del “Edén”, expresan **el logion teológico** de la felicidad, como “lugar” de la revelación de Dios. De modo que el “pecado” Gn 3 no hace parte del plan de Dios. El pecado “arroja” al hombre del paraíso, muy “a pesar” de Dios. El pecado “saca” al hombre de la felicidad, -imagen del “paraíso”-. El plan originario de Dios es la “armonía” Gn 2; el plan de Dios no es otra cosa que el bien, “vio Dios que era bueno” Gn 1. Lejos del hagiógrafo una visión dualista o maniquea de la creación. Toda la creación al “servicio” del hombre: Gn 1-2.

En una mala interpretación del texto sagrado, con alguna frecuencia se ha visto que el trabajo es un castigo y es consecuencia del pecado. Lejos del hagiógrafo tal desviación. Por el contrario, el trabajo hace parte de la felicidad paradisíaca. “Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín del Edén, para que lo labrase y cultivase” Gn 2, 15. La desfiguración del texto bíblico le ha hecho mucho mal al mensaje cristiano. Ha generado una espiritualidad que frena el progreso y es una de las causas del subdesarrollo. Con frecuencia se ha confundido la Divina Providencia, con el desenfoque del providencialismo<sup>427</sup>. La esperanza en la plenitud de la vida, que en teología tomista, fundamentada en la Sagrada Escritura es la “visión beatífica”, no me “permite” descuidarme de mi responsabilidad como hombre en la construcción del mundo.

Hay una tendencia de tipo fundamentalista y pietista de reducir la experiencia de Dios, como un acto meramente individual, sin compromiso con la historia. Tal desenfoque está muy lejos de la economía de la salvación, que es una economía de mediación y es una economía “encarnada” en las realidades terrenas. Dios al hacerse hombre (Jn 1, 14) se comprometió con el hombre y optó por él. La espiritualidad cristiana es una espiritualidad aterrizada, comprometida con el hombre, tomado integralmente. Cualquier sesgo es una castración del hombre. La felicidad del hombre no consiste en un aislamiento del mundo, sino de un transformar el mundo, “sin ser del mundo” (Jn 17, 15), preservando al hombre del pecado del mundo. El Evangelio del amor, es el mensaje que transforma el mundo

---

<sup>427</sup> Con frecuencia se han mal interpretado textos como el de Mt 6, 25-34 que hace parte del Sermón del Monte en donde so pretexto de la Providencia, se cae en un providencialismo, en el sentido de descuidarse de las tareas temporales, defendiendo la irresponsabilidad y la pereza, escudándose en textos mal interpretados de la Palabra de Dios. Con razón nos recuerdan los Padres Conciliares del Vaticano II: “Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, (Hbr13, 14), consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno (2 Tes 3, 6-13; Ef 4, 28)” GS No. 43.

y el cristiano será “luz” y “sal” de la tierra, Mt 5, 14; en la medida que esté unido a Cristo, Jn 15, 1-7. Cristo, entonces, es la fuente y el origen de la felicidad del hombre, en cuanto es el hombre perfecto, único paradigma de la humanidad.

Cristo es el “hombre nuevo”<sup>428</sup>, Él es la clara evidencia de la realización del plan originario de Dios. Como en Él no hay pecado, (Hbr 4, 15; Jn 8, 46; 2 Cor 5, 21); es la muestra evidente del plan de Dios. En plan de Dios no existe el pecado, pues Dios en su designio infinito al crear todo por amor, constituyó al hombre para que disfrute de ese amor, siendo el hombre, la concreción del amor de Dios. Al no constituir en el plan de Dios el pecado, éste es el la causa de todas las desgracias humanas (GS No. 13). Cristo al asumir la realidad humana, hasta las últimas consecuencias (Fl 2, 6-11), en todo “menos en el pecado”, redimió al hombre mostrando en este hecho la mayor significación de Dios.

En la figura del viejo Adán, aparece el plan del hombre; en la figura del “nuevo Adán” aparece el plan de Dios. Con una connotación muy importante, “nos redime” de lo que no es humano, el pecado; devolviéndonos al estado original; nos devuelve la “justicia e integridad” (GS No. 13) perdidas por el pecado. El “hombre nuevo” que nos da Jesucristo no es una frase de “cajón”; es una realidad ontológica que hace del hombre, una naturaleza distinta correspondiendo a su estado original. Cristo es el “hombre perfecto” (GS No. 22); quien ha devuelto a la descendencia de Adán la “semejanza divina”, deformada por el primer pecado. Pero al mismo tiempo que Cristo “devuelve” la dignidad, perdida por el pecado; “eleva” la dignidad humana, pues Dios se “hace hombre”, “igual a nosotros”; obviamente “menos en el pecado”, pecado que nos hace menos humanos, peor aún, deforma nuestra naturaleza humana.

El plan de Dios al llamar al hombre a la felicidad está dentro de la economía salvífica de la “libre elección de Dios”<sup>429</sup>. La “elección” se enmarca en la libertad; la “predestinación” mutila la libertad. En toda la economía salvífica aparece el designio de Dios por llevar al hombre a la “plenitud” de su ser. La “elección” se ve en el análisis teológico del plan de Dios, como “reconciliación”, -por el pecado del hombre que rompe el plan de Dios- y por otra parte; como “divinización”, es decir, que Cristo al “asumir” la realidad carnal, eleva la naturaleza humana, de por sí ya “imagen y semejanza” de Dios, a la estatura del Hijo de Dios. El hombre sigue siendo creatura, pero con el sello de ser Hijo de Dios; filiación realizada en el Hijo de Dios. He ahí el “gran valor agregado”.

---

<sup>428</sup> GS No. 22.

<sup>429</sup> Véase a Peter Eicher, Diccionario de conceptos teológicos, Tomo II, Ed. Herder, Barcelona, 1990, pp. 277-282.

Aunque son varios los vocablos hebreos que corresponden de alguna manera a la que nosotros llamamos “elección”, bien puede considerarse **dabar** como el término técnico más importante. En su sentido religioso **dabar Yahvé** (Palabra de Yahvé) pone el acento sobre la gracia divina como motivo de la elección. La concepción específica de elección aparece ya de una forma madura y lograda en el escrito deuteronomista (Dt 14, 2; 7, 6-8; 0, 15). El hagiógrafo critica la falsa seguridad que se da Israel sobre la real elección de Dios, cuando olvida el hombre el ejercicio de su libertad: Am 6, 1; mi 2, 6-8. Pues la elección es absoluta gratuidad de Dios. En Rm 9-11 muestra Pablo la elección como libre y gratuito don de Dios. El pecado se ha opuesto a esa libre elección de Dios, como don gratuito de Dios. Aquí no se trata de predestinación sino de elección, en cuanto el hombre no ha perdido su libertad y al mismo tiempo, Dios no ha cambiado su plan, a pesar de que el hombre, sí pretendió cambiar el plan de Dios. Dios sigue llamando al hombre a la plenitud de su ser, esa “plenitud” es la **comunión** con Dios. El hombre ha sido creado por amor y solo el amor es la respuesta a ese permanente deseo de felicidad.

La salvación tiene, entonces, dos connotaciones: reconciliación y divinización. En el contexto histórico de la realidad humana, la elección abarca los dos aspectos. El plan de Dios no fue cambiado por el plan del hombre. Todos estamos llamados a la salvación: 1 Tim 2, 4. La salvación es “comunión”; la comunión es la plenitud del hombre, es decir, es la felicidad<sup>430</sup>. El plan de Dios sigue vigente. La comunión es la respuesta al anhelo de felicidad que tiene el hombre por naturaleza.

---

<sup>430</sup> El problema de la voluntad salvífica universal de Dios, es un problema que se agudiza con la doctrina rigurosa de la predestinación que defiende San Agustín: si realmente algunos –y aún muchos- se condenan, ¿cómo puede hablarse en serio de una voluntad salvífica universal de Dios? Esa pregunta a la que Agustín no pudo dar una respuesta satisfactoria, no solo la plantearon los “semipelagianos”, sino que la recogió también la predicción oficial. La fórmula clásica se encuentra en el sínodo de Quiercy (853) contra el agustiniano exagerado Godescalco: “Deus Omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri” (1 Tm 2, 14) licet non omnes salventur. Quod autem quídam salvantur, salvantis est donum: quod autem quídam pereunt, pereuntium est meritum”. “Dios omnipotente quiere que todos los hombres se salven” (1 Tm 2, 14), aunque no todos se salvan. Ahora bien, que algunos se salven, es don del que salva; pero que algunos se pierdan, es merecimiento de los que se pierden (DS 623). La afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios aparece aquí enlazando directamente con la declaración de que de hecho no todos se salvan, porque culpablemente se resisten a esa voluntad salvadora. Las declaraciones posteriores del magisterio (sobre todo en el concilio de Trento: DS 1567) se mueven en ese marco, al igual que las controversias clásicas dentro del catolicismo entre molinistas y tomistas, que se sustentan sobre el suelo común de la cuestión acerca de las relaciones de la gracia: predestinación y libre albedrío. Mientras los molinistas conciben esas relaciones preferentemente desde el supuesto de la voluntad general salvífica de Dios y desde el libre albedrío del hombre, la escuela bañeziana y tomista, arranca sobre todo del primado absoluto de la gracia divina en la predestinación. Se trata de una libre y gratuita elección de Dios, elección universal de todos los hombres a la salvación. Así como la Iglesia excluye el predestinacionismo extremo, que enseña la reprobación positiva de algunos con anterioridad a su resistencia culpable, también rechaza la doctrina del **Αποκαταστασις**, que pretendía saber que, al final, todos se

## CUARTA PARTE

### EL AMOR, VERIFICACIÓN DE LA MOSTRACIÓN DE DIOS

#### ❖ INTRODUCCIÓN

Llegar a esta Cuarta Parte ha exigido un camino dispendioso, a la par que fascinante. Esta parte resulta como el colofón del discurso. Arribar a este estadio es como la consecuencia lógica de un sendero que navegando en la misma naturaleza humana, aparece, entonces, una conclusión lógica a la tarea emprendida. El mensaje cristiano es eminentemente antropológico; de ahí que nunca pasará de moda. Va a la raíz del ontos del hombre: El Amor. Sin amor, el hombre tendría una identidad distinta. Por otra parte, el hombre se equivoca buscando la felicidad, -búsqueda innata en el hombre- por vericuetos aparentemente saludables, pero que no llevan a su realización. La felicidad solamente se verifica en el amor.

El recorrido ha sido interesante. A partir de la naturaleza semiótica del hombre, hemos venido mostrando que el hombre tiene la necesidad de salir de sí, para realizarse como persona (ser relacional, ser abierto). Ese **excesus**<sup>431</sup> se muestra en una doble apertura: categorial-finita y trascendental-Infinita. El lenguaje<sup>432</sup> ha sido como el termómetro de la expresión semiótica del hombre y la concreción de su identidad. El metalenguaje<sup>433</sup> es la expresión más profunda del “ser del hombre”. La riqueza del lenguaje bíblico está llena de este género. Lenguaje y metalenguaje resultan los soportes evidentes de la estructura semiótica del hombre.

---

salvan, volviendo a su estado original (DS 411). Se afirma que, lamentablemente, algunos se condenan. Pero sí, todos estamos llamados a la gloria futura.

<sup>431</sup> En terminología rahneriana, véase, Espíritu en el mundo y Oyente de la palabra. Es la doble apertura de la que habla nuestro teólogo, para mostrar en el hombre la experiencia de Dios, más en línea de mostración que demostración.

<sup>432</sup> Hemos citado, sobre todo en la Primera Parte, a los semiólogos del lenguaje: Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Émile Benveniste, Umberto Eco y al filósofo del lenguaje, Ludwig Wittgenstein. Ellos nos muestran la riqueza signifiicante del hombre al “salir de sí” empleando signos que trascienden su propia evidencia.

<sup>433</sup> Hemos citado, de modo preeminente en la Segunda Parte, al filósofo del lenguaje, el francés, Paul Ricoeur, a través de sendas obras, la inagotable riqueza del lenguaje metafórico, que es el instrumento que emplea el hombre, cuando el lenguaje resulta insuficiente para expresar lo que piensa y lo que siente. El lenguaje de la Biblia es una mina de troyos, los que manifiestan la profundidad del hombre. En esa innagotabilidad, se revela Dios.

No cabe duda que el método antropológico trascendental<sup>434</sup>, esbozado y profundizado por Rahner, ha sido el fundamento de la mostración de Dios en código de significación de Dios en el hombre mismo. La prueba apodíctica de la significación de Dios en el hombre es la encarnación del Hijo de Dios. De ahí que el mensaje cristiano esté centrado en el hombre, más que en Dios mismo. Pues si “quieres buscar a Dios, búscalo en el hombre”<sup>435</sup>. La lectura de Dios en el hombre, se ubica en una epistemología semiótica. El signo es vivo en la medida que signifique. Si el hombre no muestra a Dios, es porque no lo está significando. Al no significarlo, el hombre se está mutilando. La negación de Dios, es negación del hombre, llamado por su Creador, a ser su significación, “imagen y semejanza” de Él. Los ateos, en el fondo, niegan la deformación de Dios que han conocido (GS No.19). La significación en este contexto es algo activo, no meramente un hecho óntico. Es un hecho que significa, es decir, que exige una respuesta.

El amor que es la esencia existencial del hombre, es como el “ser-ahí” del hombre, es más la evidente mostración de Dios. Es una mostración que es atrayente y fascinante que contagia el ambiente. El amor no deja al hombre impasible. Es más, lo cambia radicalmente, dándole sentido a su existencia. Toda la Palabra de Dios y su experiencia viva en la Tradición de la Iglesia, no es otra cosa que transmisión de amor. El hombre cuando racionaliza exclusivamente esa Palabra, la hace abstracta e inocua a la historia humana. Se trata, entonces, de leer el mensaje divino en su sentido original, pues la única característica por la que identificarán a los cristianos es el amor, Jn 13, 35. Siguiendo al gran teólogo suizo, “sólo el amor es digno de fe”<sup>436</sup>. El amor muestra a la fe.

No hay nada más existencial que exprese la significación de Dios en el hombre que el AMOR. De ahí que el gran Apóstol del amor, San Juan hace evidente la Revelación en el AMOR de Dios, 1 Jn 4, 8. Toda la Palabra de Dios no es más que una Historia de Amor. El Maestro nos ha enseñado que la carta de presentación de sus seguidores es el amor, Jn 13, 35. No es la organización, ni las estructuras, por cierto necesarias en toda organización, las que identificarán a los

---

<sup>434</sup> Defendido por Karl Rahner a través de sus obras, especialmente: Espiritu en el mundo, Oyente de la palabra, Curso fundamental sobre la fe, Escritos de Teología, -especialmente el Tomo V-. Igualmente el rahneriano Juan Alfaro, presenta un aporte valiosísimo al tema. El método antropológico trascendental, como lo expusimos en la Tercera Parte, recibe los influjos del jesuita belga J. Maréchal, quien a su vez, leyendo a Kant, en su metafísica, le permitirá a Rahner, presentar a Dios como “mostración” centrado en el hombre. Me he permitido leer el método antropológico trascendental en clave de SIGNIFICACIÓN. Este aspecto es esencialmente, la novedad de la investigación.

<sup>435</sup> Teófilo Anioqueno, A Autólico, Libro 1, 2.7: PG 6, 1026-1027. “Si tú me dices: “muéstrame a tu Dios”, yo te responderé: “Muéstrame primero qué tal sea tu persona”, y entonces te mostraré a mi Dios”.

<sup>436</sup> Hans Urs von Balthasar, Sólo el amor es digno de fe, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.



seguidores de Jesús, es que los no cristianos vean a los cristianos, amándose. Este es el verdadero Evangelio, un Evangelio encarnado. El Hijo de Dios no se hizo “espíritu”, se hizo “carne” Jn 1, 14. El Dios revelado es un Dios “con nosotros” Is 7, 14. No podría terminar el desarrollo de la respuesta a la pérdida de significación del mensaje cristiano en el mundo de hoy, si no responde desde lo esencial para el sentido de la vida humana: el AMOR. Que todo falte, menos el amor. No hay una respuesta más significativa para la significación de Dios en el hombre que el AMOR. Lo contrario al amor es lo más antihumano.

## Capítulo I

### CRISTO, EL HOMBRE PARA LOS DEMÁS<sup>437</sup>

El teólogo y pastor luterano, Dietrich Bonhoeffer, cruelmente sacrificado por el Nacional-Socialismo, durante la Segunda guerra mundial, habla de un Cristianismo no religioso<sup>438</sup>. El mensaje cristiano tiene que ser más ortopraxis que ortodoxia. La Iglesia primitiva no entendió una Cristología sino en línea soteriológica, más que ontológica. La formación del catecumenado expresó el sentir de la Iglesia que leía a Jesús el Cristo, en una experiencia salvífica. Sólo cuando a través de un “conocimiento” de la Palabra de Dios, se daban “signos” de conversión, se podría significar esa “vivencia” en la celebración del Bautismo. En este contexto, los sacramentos no se reciben, se celebran. Celebrar responde a la celebración de la vida, no a la abstracción de unos conocimientos. El “conocimiento” de la Palabra se hacía verificable en los “signos” de conversión, traducidos en la vida diaria. El candidato al bautismo que no daba “signos”, no mostraba a Jesús. Consecuentemente no podía “celebrar” el bautismo, rito que expresaba la experiencia “comunitaria” de la fe.

#### 1. LA OPCIÓN POR EL HOMBRE<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> El teólogo y pastor luterano alemán, Dietrich Bonhoeffer, mártir en Auschwitz, nos ofrece una rica experiencia en su obra, Resistencia y sumisión (cartas y apuntes desde el cautiverio, editadas por Eberhard Bethge, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983; muestra a Jesús como “el hombre para los demás”. Bonhoeffer habla de un Cristianismo no religioso. Es un Cristianismo que se muestra más en la vida que en los ritos. De alguna manera este capítulo tendrá este enfoque, en donde la mostración de Dios se hace visible, se significa en el AMOR.

<sup>438</sup> Véase a Eberhard Bethge (amigo personal de Bonhoeffer) en la revista, Selecciones de teología, No. 36, 1970, oct-noviembre 1970.

<sup>439</sup> Véase, Resistencia y sumisión de D. Bonhoeffer, son apuntes desde el cautiverio, editados por su amigo Eberhard Bethge, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983 y véase también, el artículo en Selecciones de teología No.36, octubre-noviembre de 1970.

La opción de Jesús no estuvo determinada exclusivamente por un horizonte sociológico: los pobres, los ricos, los instruidos, los ignorantes, etc. La opción de Jesús fue por el hombre. Sí, por el hombre, el hombre más desprotegido, el indefenso en todo sentido. La indefensión es más relevante aparece en los: indigentes, los enfermos, “el huérfano, la viuda y el extranjero”. Los abandonados y expoliados por los poderosos, son los predilectos de Dios: Sof 2, 3; Lc 4, 18-19. Vino a los enfermos y pecadores, Lc 5, 31. La enfermedad y el pecado no tienen connotación social en términos de clases sociales. Es el hombre quien los padece, es el hombre quien es curado. Jesús no optó por ninguna de las facciones en que estaba dividido su pueblo por aquella época: saduceos, fariseos, esenios y zelotes. Cristo optó por el hombre. En los doce, no cabe duda, había apóstoles de todos los colores y Jesús los eligió. La Iglesia, “sacramento de Jesucristo” sigue a su único paradigma; de ahí que en los diferentes documentos del magisterio, su opción es por los pobres. Son los menos favorecidos por diversas circunstancias sociales. La dimensión profética de todos los cristianos no permite el silencio frente a los vejámenes que se le hacen a la persona humana, pertenezca a la etnia que sea. Jesús hizo opción por los indefensos, los pobres, los desprotegidos, los abandonados. Esto es claro en los evangelios, especialmente en los sinópticos.

A lo largo de la historia salvífica se constata que Yahvé-Dios reclama, cuando se maltrata al hombre: “¿Dónde está tu hermano Abel?” Gn 4, 9. Cuando Saulo persigue a los cristianos, Jesús en persona le reclama: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” Hch 9, 4. Hacerle el bien o el mal al hombre, es hacerlo a Dios: “Venid benditos de mi Padre” Mt 25, 34. Pero también dirá: “Apartaos de mí, malditos” Mt, 25, 41. Es la relación con el hombre la medida del juicio. Rechazar al otro, es rechazar a Jesucristo: “A quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza” Lc 10, 18. El juicio de Dios no versará sobre las doctrinas creídas o no, sino sobre el amor, Mt 25, 31ss.

La opción por el hombre del Hijo de Dios hecho hombre, no significa negar una “opción preferencial” por los indefensos. Esta opción es clara en la Biblia y en la Tradición. Ya vimos en otro acápite cómo Dios se “enoja” cuando se trata del maltrato al “huérfano, a la viuda y al extranjero”, que son como los prototipos del indefenso. Los indefensos, no necesariamente son los pobres sociológicamente hablando. Pueden o no pueden serlo. Son los **anawin**<sup>440</sup>, los que son conscientes de su propia insuficiencia y lo esperan todo de Dios. Son los **anawin** de los Salmos y de los profetas, especialmente del profeta Isaías. Ya vimos en otra parte de este trabajo que pobreza y agradecimiento, van unidos. Igual que humildad y

---

<sup>440</sup> Véase, Diccionario de la Biblia, Herbert Haag y varios, Ed. Herder, Barcelona, 1987, p. 1540.

kénosis. Cristo mostró una “opción preferencial” por los indefensos, de modo especial por los “pobres” desde el punto de vista social. Hay sendos pasajes bíblicos que muestran esta realidad. Por citar algunos: la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro, Lc 16, 19-31; el episodio del óbolo de la pobre viuda, Mc 12, 41-44. A los pobres es a quienes se les participa la Buena Nueva, Mt 11, 5; Lc 4, 18; cf. Is 29, 18ss; así como los pobres, Lc 6, 20 o “pobres de espíritu”, Mt 5, 3 a quienes pertenece el reino de Dios.

Los mártires son los testigos del amor a Dios traducido en los hombres. Un Maximiliano Kolbe entrega su vida por salvar a un hombre casado en Auschwitz. Los mártires del coliseo romano, -el colmo, la tortura se volvió diversión- ¡qué horror! El hombre sin Dios es la criatura más inhumana. Los mártires no argumentan la fe, la muestran. Tertuliano decía en su Apología: “Pero de nada sirven cualesquiera de vuestras más refinadas crueldades; antes son un estímulo para nuestra comunidad. Nos hacemos más numerosos cada vez que nos cosecháis: semilla es la sangre de los cristianos”<sup>441</sup>. Los cristianos no se “impusieron” en el Imperio por la fuerza de las armas, sino por la fuerza del amor. El “ved cómo se aman” les impactó y su testimonio los llevó a aceptar la doctrina. Una doctrina respaldada por la vida. Eso es lo impactante. No fue la organización, no fueron los monumentos arquitectónicos, los que “impactaron” a los paganos; fue su “modo de vida”<sup>442</sup>. El coloso Imperio fue “derribado” por la fuerza del amor. El poder se impone por la fuerza, pero su dominio es efímero. La fuerza del amor, trasforma al hombre y lo lleva a incluso al martirio. El martirio causa admiración. Los paganos se sentían confundidos persiguiendo a los cristianos.

El mártir del nazismo, Dietrich Bonhoeffer, en su tesis doctoral, *La Sanctorum Communio*<sup>443</sup>, afirmaba que Cristo sólo existe en la comunidad. Es decir, Cristo está en el otro. Bonhoeffer mostró la fe con testimonio, antes que con doctrinas. Nos decía el mártir: “Cristo está ahí y somos nosotros quienes hemos de responder al reto de su presencia viva”. “La cuestión no es cómo hemos de modelar el mensaje, sino cuál es su contenido, es Cristo mismo”. Los santos no son otra cosa que “testigos” del amor de Dios. Los primeros cristianos no entendieron la fe reducida a unas fórmulas o cultos determinados. Al reunirse en fraternidades y celebrar la Eucaristía, salían llenos de fortaleza a ser “testimonio” de la fe celebrada. Los mártires siempre han sido los testigos fácticos de la fe. La

---

<sup>441</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, 50, 13. *Patrología de Johannes Quasten*, Vol. I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, p. 559.

<sup>442</sup> Carta a Diogneto, *Patrología de J. Quasten*, Vol. I, p. 247.

<sup>443</sup> Eberhard Bethge en *Selecciones de teología*, No. 36, 1970; comenta esta tesis doctoral de D. Bonhoeffer.

fe, en efecto se traduce en hechos de vida. Esos hechos de vida no pueden estar aislados de la relación con los otros.

Bonhoeffer afirmaba que la Iglesia es la *Sanctorum Communio*<sup>444</sup>. Es una Iglesia inserta en los hombres. El lugar de la Palabra es la asamblea de los cristianos. Los Padres del Vaticano II nos dicen: “La Iglesia es **sacramento** de la íntima unión con Dios”<sup>445</sup>. Habría que preguntarnos si la Iglesia está significando a Cristo y más aún si los cristianos estamos siendo signos del amor de Dios. Si realmente somos “fermento” en la masa; “sal” y “luz” del mundo”. Recordando la semiología de la Primera y Segunda Partes, un signo que no significa, pierde su vigencia. Los jeroglíficos fueron muy significativos en la cultura egipcia, hoy no le dicen nada a los transeúntes que los miran. El mensaje cristiano, más que el Cristianismo, está lleno de signos. Una lectura del mismo debe preguntarse si tales signos le están hablando al hombre de hoy. Si un puñado de cristianos “transformaron” el Imperio, ¿qué pasa con los más de mil millones de bautizados en la Iglesia Católica que no “significamos” a Dios en el mundo? Me pregunto: ¿Es que el mensaje de Jesús ha perdido la lozanía del amor primero? ¿Por qué se habrá desteñido tanto el mensaje que ya no impacta? La predicación, ¿no está haciendo creíble el Evangelio? Un cristiano y más un cristiano teólogo no puede permanecer inmune a este cuestionamiento. La investigación apunta a dar “respuesta” a todo “el que os pida razón de vuestra esperanza” 1 Pdr 3, 15.

La opción por el hombre es tan evidente en la economía salvífica, que Dios se hizo hombre. El magisterio de la Iglesia ha tenido que aclarar todos los intentos por negar la naturaleza humana en el Hijo de Dios hecho hombre. Los hagiógrafos neotestamentarios insisten vehementemente en la “encarnación”. La Palabra se hizo “carne” Jn 1, 14 contra los gnósticos de su tiempo. El Hijo de Dios se hizo hombre, igual a nosotros “menos en el pecado” Hbr 4, 15; Jn 8, 46; 2 Cor 5, 21. Los ebionitas o “pobres” hacia el siglo II negaban la posibilidad que Dios se hubiese hecho hombre. Su acentuado monoteísmo, -cristianos provenientes del judaísmo- les impedía aceptar la “encarnación”. Los docetas, por la misma época de los ebionitas, negaban que Dios hubiese sufrido en la cruz, pues el “cuerpo” de Jesucristo era un “cuerpo aparente”. Esta secta gnóstica, seguidora de Valentín y Basíledes, marcada por el dualismo, era reacia a aceptar la opción de Dios por el hombre. Para Pablo el cuerpo humano es tan digno, que es “templo del Espíritu Santo” 1 Cor 3, 16.

---

<sup>444</sup> Nos dice Jourdain Bischof, comentando a Bonhoeffer en, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Ed. Herder, Barcelona, 1969, pp. 16-17.

<sup>445</sup> L.G. No. 1.

No cabe duda que en espiritualidades “modernas” aparecen los “neos” ebionitas o docetas. Cuántos grupos hoy, bajo una portada “muy espiritual” sacan a Cristo de la realidad humana. Evaden cualquier compromiso social, formando “guetos” de “perfectos” no contaminados del mundo, enemigos de todo cambio, “añorando las cebollas de Egipto”, recordando un pasado, “otrora glorioso”. Son “espiritualidades de invernadero” que cuando salen al campo abierto se marchitan. Pero no es menos frecuente, también, aquellos que cargados de un estudio sociológico de la realidad, ven en Jesucristo un “gran líder social”, abanderado de “los pobres”, negando en la práctica su preexistencia divina, convirtiéndolo en un “paradigma social” digno de imitación. Estos, en el fondo, niegan la divinidad de Jesucristo.

Los concilios de Nicea, Constantinopla I y Calcedonia pusieron “orden” a tantas desviaciones. Obviamente no se trata de frenar el quehacer teológico, como si los énfasis de los concilios, no pudiesen ser leídos hoy. Nicea afirmó claramente la “consustancialidad” del Hijo con el Padre (Dz 54; DS 272). Constantinopla I afirmó la “eternidad” del Hijo, “nacido del Padre” y “antes de todos los siglos”, Dz 86; DS 277. Calcedonia afirmó las dos naturalezas en Cristo “verdaderamente Dios y verdaderamente hombre” **Τελειον τον αυτον εν ανθρωποτητι** Dz 148; DS 301.

## 2. LA SALVACIÓN INTEGRAL

Salvación a la luz del AT y NT es todo lo relacionado a la salud o salvación esperada en el AT y realizada en el NT, en una persona histórica, Jesucristo. El concepto de salvación va a tener una evolución, desde la “salvación” meramente temporal, caduca, ambivalente y transitoria; hasta una salvación definitiva y escatológica en el tercer Isaías. Los LXX traducen las voces hebreas: **yesa-yasa** = ensanchar, librar, salvar por **σωτηρια, σωτηριον**, del verbo **σωζω = sanar, salvar, conservar**<sup>446</sup>. En los tres libros de Isaías se constata la evolución cultural de la salvación. Desde una salvación de tipo terrenal, traducida en abundantes bienes, excelente salud física y bienestar material; hasta la salvación total y escatológica, que supera, sin rechazar, todo los bienes materiales y abarca al hombre integralmente. De una salvación en el más allá, a una salvación incoada y hecha histórica en Jesucristo. Desde una salvación individual, en Israel; a una salvación universal en Jesucristo.

La salvación tiene como presupuesto un mundo perdido, que de por sí marcha a la corrupción, a la ruina, a la muerte a la caída, en la “historia primitiva” de la fuente

---

<sup>446</sup> Véase, Diccionario de la Biblia, Herbert Haag y otros, Herder, Barcelona, 1987, pp. 1880-1884.

yahvista en Gn 1-11,9. Sólo mediante la acción salvífica de Dios, que tiene lugar definitivamente en Jesucristo puede el mundo escapar a la ruina<sup>447</sup>. En el Antiguo Testamento, encontramos como tres fases o momentos de la “historia” de la salvación. La **experiencia**, va mostrándole a Israel la intervención de Dios a favor de su pueblo.

Es una experiencia **histórica** de Israel con su Dios. El éxodo de la “casa de la esclavitud” de Egipto y la milagrosa liberación en el “Mar Rojo”, constituyen para todo el pueblo de Israel la raíz de su **experiencia** de salvación (Ex 15, 1). Dios se mostró **poderoso** en la necesidad extrema. Dios es “la roca de mi salvación” (Dt 32, 15; Sal 18, 36). Un **segundo momento** de esa historia salvífica, se encuentra de manera especial en el libro de los Jueces: Dios se sirve de hombres aislados modo de “instrumentos”, “mediadores” en su obra de salvación. Es un tipo de caudillaje carismático en Israel. El espíritu de Dios los suscita y realiza a través de sus hechos la historia. La vocación inmediata de Dios para cada misión es un dato constante. Esta conciencia de una acción salvífica de Dios a través de los “mediadores” se percibe con menos fuerza en tiempo de la monarquía. Esos “mediadores” no llenan la expectativa salvífica. Todos los “mediadores” defraudan. De un mesianismo político, partes del Primer Isaías, pasando por un mesianismo “doliente”, Segundo Isaías; hasta un mesianismo escatológico, Tercer Isaías y sobre todo Daniel. La idea de un “mediador universal” se va abriendo campo, ya no expresada en un “mediador terreno” que defrauda, sino en un “mediador escatológico” que llena todas las expectativas del hombre.

El tercer desarrollo del pensamiento israelita sobre la salvación está ligado particularmente al profeta Déutero-Isaías. El Déutero-Isaías desarrolla un mensaje de **salvación de alcance universal**. Esto fue solo posible una vez que, destruidos los dos reinos israelitas: en el 721 el reino del Norte por los asirios; y en el 587 el reino del Sur por los babilonios. Así quedaron rotas todas las seguridades terrenas. Israel va teniendo la experiencia que todas las “seguridades” terrenas, defraudan. De la purificación del destierro surge, en la profecía de Ezequiel y sobre todo del Segundo Isaías, la nueva promesa de salvación, que viene solo de Dios. Será un nuevo éxodo. Es una salvación universal en donde habrá “cielos nuevos y tierra nueva” Is 65, 17. Es ya el Tercer Isaías.

En el Nuevo Testamento, Cristo es la “plenitud” de la salvación, Ga 4, 4; Hbr 1, 1s; Rm 1, 3. Es una salvación que se ha hecho “carne” Jn 1, 14. No es una salvación esperada, es una salvación hecha historia humana. La teología paulina está

---

<sup>447</sup> Véase, Conceptos fundamentales de teología, Tomo II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 616-621.

marcada por un “cambio radical” como exigencia de la encarnación de la salvación. Salvación que se ha hecho historia y exige un hombre “nuevo” Rm 6, 1-14. El “viejo Adán” es el prototipo del pecado: la corrupción, la maldad. El pecado como el causante de todas las desgracias del hombre, Ga 2, 15-21. Para el Nuevo Testamento solo en Cristo está la salvación, Hch 4, 12. En Cristo no solo alcanzan la salvación todos los hombres, sino que se instaura un plan salvífico que comprende bajo Él, como cabeza, al universo entero, Col 1, 13-20. Es una salvación “escondida” durante siglos y ahora “manifestada” en Cristo plenamente, Ef 1, 3-23.

La salvación ha sido inicialmente adquirida y se halla presente en Jesucristo, pero, en sus efectos, no se halla aún plenamente realizada. Así se encuentran expresiones relativas a la presencia de la salvación, 2 Tim 2, 10; Hbr 5, 9; hay que “crecer en orden a la salvación” 1 Pe 2, 2 y a la promesa de una plena revelación en el futuro, Hbr 9, 28; 1 Pe 1, 5. Síntesis de toda la expectación salvífica y de todos los bienes de salvación es el reino de Dios: **Βασιλεια των ουρανων**.

Cristo ha anulado, Jn 16, 11, por medio de su muerte y resurrección las potencias “cósmicas” de la muerte; los dominios de Satán han sido borrados. No obstante su total aniquilamiento, queda aún hasta la segunda venida del Señor, 1 Cor 15, 20-28. Los cristianos se han revestido del “hombre nuevo”, son miembros del cuerpo místico de Cristo, son “guardados mediante la fe para la salvación que se ha de revelar al final del tiempo” 1 Pe 1, 15, y les está reservada la plenitud de la salvación personal: Dios habrá de resucitar sus “cuerpos mortales” Rm 8, 11, “lo veremos tal como es” 1 Jn 3, 2 y en la bienaventuranza de la “nueva Jerusalén”, para reinar con Él por toda la eternidad, Ap 20, 11-22, 5.

Sería prolijo analizar los equívocos y ambigüedades que se han dado a lo largo de los siglos sobre el concepto y sentido de la salvación. Desde “espiritualidades” evasivas y alienantes, hasta “espiritualidades” “meramente terrenas” sin visión escatológica. Los dos extremos han campado en la Iglesia a lo largo de los siglos. Bajo el nombre de la salvación aparecen muchas teologías. Quiero analizar, de una manera breve los enfoques de los Padres conciliares del Vaticano II en la Constitución de la Iglesia en el mundo moderno, la Gaudium et Spes.

Analizando el fenómeno del ateísmo, se constata como una de las causas, la falta de “integralidad” en la presentación del mensaje cristiano<sup>448</sup> que “han velado más

---

<sup>448</sup> Dicen los Padres conciliares: “Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” GS No. 19

bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión”. Cuando la salvación no abarca al hombre total, niega la encarnación del Hijo de Dios. Igualmente, cuando el “más allá” niega el “más acá”, castra y mutila la salvación. La esperanza en la “plenitud” del mundo futuro, no implica la renuncia a los compromisos con las tareas temporales. Por el contrario, la esperanza en el “mundo futuro” exige un mayor compromiso con las tareas del mundo presente<sup>449</sup>. Esa “esperanza” es un acicate para asumir con mayor responsabilidad las tareas temporales, poniéndolas en su justo medio.

La esperanza en una “tierra nueva” debe impulsar a los cristianos para asumir con mucha seriedad sus compromisos en la tarea de transformar el mundo haciéndolo cada día “más humano”. No hay nada más humano que el mensaje cristiano, ya que Dios se ha hecho hombre y ha “optado por el hombre”. El cristiano que no se compromete con la historia, construyéndola, está al margen del mensaje de Jesucristo que se “encarnó” en la historia, para transformarla. Cristo no fue un mero contemplador de la historia, sino un constructor de la misma<sup>450</sup>. ¡Ah! Si los cristianos fuésemos “cielo en la tierra”, ¿para qué más predicar el Evangelio? Es decir, estamos llamados a ser “signos”, “ved cómo se aman” Jn 13, 35. Este es el verdadero Evangelio encarnado. Si no se hace “significante” el Evangelio, quedará como una “doctrina” más.

Es muy claro el No. 43 de la GS en donde los Padres, a la luz de la Palabra oral y escrita, nos exhortan a asumir las “tareas” temporales. Los cristianos, so pretexto de una espiritualidad desviada, -que sí abunda hoy- han “afeado” el rostro de Cristo. El mensaje de Jesús, de por sí significativo, lo hemos obscurecido con el divorcio entre “la fe y la vida”; hasta el punto de no hacerlo atractivo, antes por el contrario, lo hemos hecho “detestable” en muchos ambientes. El No. 43 es clave en este discurso teológico en el que estoy empeñado. Lo voy a transcribir, en gran parte, para que el lector, remitiéndose a él, constate la iluminación de los Padres conciliares con relación a la “salvación integral”<sup>451</sup>. Si los cristiano entendiésemos

---

<sup>449</sup> “La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio” GS No. 21.

<sup>450</sup> “La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera, anticipar un vislumbre del siglo nuevo” GS No. 39.

<sup>451</sup> “Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, Hbr 13, 14, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno, 2 Tes 3, 6-13; Ef 4, 28. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si estos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos, debe ser considerado como uno de los más graves errores de



lo que significa la “encarnación” del Hijo de Dios, no necesitaríamos “mendigar” la escucha de los hombres. Lástima que en el mundo de hoy parecemos “harapientos” mendigando la atención de los hombres, cuando estamos llenos de “humanidad”. Es como si fuésemos pordioseros, mendigando el pan de cada día, pisando a la vez, una mina de diamantes. Por eso el mensaje de Jesús nunca pasará de moda, si toca lo esencial del hombre, la “necesidad” natural de amor.

### 3. EL AMOR, INMANENCIA DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS

La fe tiene que “mostrar” su credibilidad y ese “mostrar” es el amor. El amor genera una respuesta, cuando es significativo. En el discurso que hemos venido desarrollando, evidenciamos a Dios cuando el hombre, expresa su razón de ser: el amor. El “Absolutamente Otro” de R. Otto<sup>452</sup> se hace “Dios, amor que descende”<sup>453</sup> y “misterio fascinante y tremendo”<sup>454</sup>. Ya el hagiógrafo del AT anunciaba un “Dios con nosotros” Is 7, 14. El Dios “misterioso y tremendo” del Sinaí, “ha puesto su tienda entre nosotros”, Jn 1, 14. Pareciera que el hombre religioso no quiere aceptar la encarnación de Dios, pues tal vez no le deja hacer al hombre sus caprichos egoístas y mezquinos. El Dios alejado de las religiones, le resulta más cómo al hombre, pues no interviene en su historia y así puede el hombre hacer un “dios” a su “imagen y semejanza”, que todo lo justifica, es más, “bendice” sus caprichos egoístas.

El “dios” de las religiones, cuando “decide” “visitar” a los hombres, es para complacerlos en sus instintos pasionales: la vida, -todas las diosas de la fertilidad-; el sexo, -todos los dioses de la sexualidad”, la venganza frente a los enemigos, etc. Si analizamos, por ejemplo, el panteón romano, egipcio y griego, encontramos la misma constante. La experiencia de las religiones místicas, prueban este fenómeno cultural, que por ende es antropológico. Esta “inmanencia” de los dioses no es otra cosa que una complacencia de los mismos en la ciudad de los hombres. En la mitología griega la ciudad de Argos es el “balneario” de los dioses, empezando por Zeus. Allí complace a los hombres compartiendo sus propios instintos egoístas. ¡Qué diferencia del Dios encarnado en Cristo! Que exige un compromiso siendo el hombre gestor de su propio desarrollo. El Dios encarnado en Jesús de Nazareth no mutila al hombre, lo hace verdaderamente humano.

---

nuestra época” Este número ameritaría toda una tesis doctoral. Es largo, por cierto. Aquí podemos encontrar un acertado enfoque de la espiritualidad cristiana.

<sup>452</sup> Lo santo, Selecta de revista de Occidente, Madrid, 1965, 2ª. Edición.

<sup>453</sup> Véase a Karl Rahner, Dios, amor que descende, (Escritos espirituales), Ed Sal Terrae, Santander, 2008.

<sup>454</sup> Otto, ibídem.

La encarnación de Dios es una secuencia lógica de la naturaleza divina y una exigencia “natural” de la realidad del hombre<sup>455</sup>. La “definición” más cercana al Absoluto ser de Dios, nos la da el autor de la Primera carta de San Juan, 1 Jn 4, 8. 16; Jn 3, 16, expresa la mayor manifestación de Dios. El hombre, al ser participación de Dios AMOR, sólo entiende el lenguaje del amor, pues él comprende desde su propia naturaleza. El evangelista que más nos habla del amor es San Juan, pues tanto amó Dios al mundo que envió a su único hijo” Jn 3, 16. La prueba más grande de Dios está manifestada en la encarnación de su Hijo. El Absolutamente trascendente, se hace inmanente, “encarnándose”. La encarnación se da en **κενοσις** – anonadamiento, Fil 2, 6-11. La trascendencia se hace inmanencia, pasando por la kénosis. Aquí es donde se verifica el verdadero amor.

La experiencia del “Absolutamente Otro” ha movido a los místicos a buscar sin descansar. Lo inaprensible despierta un deseo infinito de aprehender. Resulta como un ansioso e inagotable reto. Es como una búsqueda ansiosa en la experiencia del gozo. Es como un alimento que se degusta y la degustación genera una ansiedad de llegar hasta el final, resultando la búsqueda inagotable. Rudolf Otto en su obra Ensayos sobre lo luminoso<sup>456</sup> nos trae a colación una reflexión interesante del monje benedictino Johannes von Kastl (quien murió hacia 1426): **“Solus amor est, quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo, et beatificemur cum eo”**. (El amor **es** lo único por lo que nos convertimos a Dios y nos trasformamos en Dios, nos adherimos a Dios y nos unimos a Dios, de modo tal que nos hacemos uno en el espíritu con Él y alcanzamos la beatitud con Él). Otto citando a Lutero nos muestra cómo la trascendencia de Dios se hace inmanencia en una experiencia mística: “En Dios lo inaccesible se hace accesible, lo santo, pura bondad, y la **maiestas** se torna cosa familiar”<sup>457</sup>.

La “experiencia del Absolutamente Otro” al hacerse experiencia religiosa se hace experiencia “excesiva”, “superabundante”, “fascinante”<sup>458</sup>. Nos dice Otto, lo “numinoso” se presenta bajo la forma de misterio. La experiencia de Dios es inagotable. El misterio para el hombre es parte de su grandeza; su “acercamiento” genera la sensación de una búsqueda continua. En lo categorial-finito, ¿por qué

---

<sup>455</sup> Parfraseando a Rahner en, Oyente de la palabra, en donde se muestra que la revelación se encuentra ya incoada en la naturaleza humana. Resultando para el hombre algo “natural” ser interlocutor de Dios. Véase, Oyente de la palabra, Ed. Herder, 1ª Edición, 2ª. Impresión, Barcelona, 2009.

<sup>456</sup> Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 81.

<sup>457</sup> Lo santo, o. c. p. 142.

<sup>458</sup> Otto, Lo santo, p.53.

los “personajes” generan un “misterio”? Dentro de las categorías humanas, ¿cuál es el “secreto-misterio” de esa “grandeza”? El “misterio” en el hombre, a diferencia del misterio de Dios, nos lleva al desencanto. En esa aparente “grandeza” de los hombres “célebres”, se encuentran muchas “bajezas”. Nunca esas “celebridades” satisfacen la sed de infinito que yace en la naturaleza humana. En cambio el misterio de Dios es fascinante, pues la degustación de Dios genera un anhelo gozoso por disfrutarlo. Los seres humanos defraudan, Dios no. Siguiendo a Rahner, en la inmanencia se descubre la trascendencia y en la trascendencia, la inmanencia<sup>459</sup>.

La trascendencia de Dios se hace analógica en nuestro propio ser. Nos dice Rahner: “Dios es lo más íntimo del sujeto finito y de la realidad mundana que le sale al encuentro, lo que sustenta a ambos desde dentro, y a la vez decimos: Él es el que vive en una absoluta e intocable autoposición, Él no se agota con la función de ser horizonte de nuestra existencia”<sup>460</sup>. La trascendencia de Dios se hace inmanencia en el hombre en una experiencia de vida. Dios aparece dentro de nuestro mundo de experiencia categorial. El hombre no puede renunciar a una categorización de Dios. La trascendencia de Dios se hace inmanencia en una experiencia personal. En el hombre la sed de Dios, es una muestra de la inmanencia de Dios. La trascendencia se hace histórica en la encarnación del Hijo de Dios. La trascendencia se manifiesta en la historia humana. Dice Rahner: “La trascendencia misma tiene una historia y la historia es siempre el suceso de esta trascendencia”<sup>461</sup>. La muestra más evidente de la inmanencia de Dios es la encarnación<sup>462</sup>.

Lo **humanum**<sup>463</sup> del hombre revela tanto su inmanencia como su trascendencia. El hombre es un ser categorial-finito y a la vez, trascendental-Infinito<sup>464</sup>. Ambos aspectos son igualmente importantes en el hombre; es más, ambas realidades intrínsecas al hombre, conforman el **ser del hombre. El hombre** “es el ser que trasciende”<sup>465</sup>. La trascendencia de Dios, “el absolutamente Otro” se hace

---

<sup>459</sup> Rahner, Curso fundamental sobre la fe, Ed. Herder, Barcelona, 2007; 1ª. Edición, 7ª. Impresión.

<sup>460</sup> Rahner, o. c. p. 95.

<sup>461</sup> Rahner, o. c. p.175.

<sup>462</sup> Rahner, o. c. pp. 253-257.

<sup>463</sup> Raimon Panikkar, Culto y secularización, Marova, Madrid, 1979, pp. 93-100.

<sup>464</sup> Rahner, Oyente de la palabra; Curso fundamental sobre la fe; sobre todo, Espíritu en el mundo y en los Escritos de teología. Esta idea es una constante en las obras citadas.

<sup>465</sup> Rahner, Curso fundamental sobre la fe, o. c.p. 43: Éste teólogo alemán agrega: “El hombre a pesar de la finitud de su sistema, está siempre situado ante sí mismo como un todo. Él puede cuestionarlo todo; puede por lo menos interrogar siempre todo lo enunciable en particular mediante una anticipación (Vorgriff) de todo y de cada cosa. En cuanto pone la posibilidad de un horizonte de preguntas meramente **finito**; ésta posibilidad está rebasada y de nuevo y el hombre se muestra como el ser de un horizonte **infinito**” p. 50.

inmanencia en la relación hombre-Dios; aquí reconocemos que somos el “tú de Dios”. Esta relación no es abstracta; es concreta, definitiva y existencial. La apertura del hombre proviene de su naturaleza creada por Dios; por eso solo el hombre se relaciona **personalmente**. Dios es persona, es comunicación y, si el hombre es imagen de Dios, entonces, el hombre es persona, es comunicación. “Una persona aislada, esto es, individualista, es una contradicción **in términos**”<sup>466</sup>. Comunicación es más que comunicabilidad, es comunión. Dios es comunión, porque es Trinidad. De ahí que el hombre sólo se siente humano siendo comunión. El amor es la expresión sensible de la comunión. Esta experiencia humana es la traducción de “Dios es amor” 1 Jn 4, 8. Como dice X. de Zubiri, “el hombre es una manera finita de ser Dios”<sup>467</sup>.

#### 4. CRISTO, ÚNICO PARADIGMA DE LA SIGNIFICACIÓN DE DIOS

Jesús de Nazareth no es un meteoro de la historia, es la respuesta “encarnada” a una historia salvífica. Una historia que se hace concreción en un pueblo real: Israel. Toda la expectación mesiánica se hace presente en Él. El mesianismo es un tema común a todo el Antiguo Testamento. Desde el Primer Isaías, pasando por Jeremías, Ezequiel y Daniel, hasta Malaquías; Israel anhela un mañana mejor. Cristo es la “plenitud de los tiempos” Ga 4, 4; Ef 1, 10 y en Él se unifican todos los anhelos humanos. Jesús no es mito, en el sentido de un símbolo, sino un hecho histórico. Tan humano que generó desconcierto: “Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: ‘Demonio tiene’. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: ‘Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores’” Mt 1, 18. Es que el hombre “religioso” espera un Mesías “más allá de las nubes”. En general en las religiones, Dios o “los dioses” son tan lejanos que parecen “superhéroes”. Lo sorprendente en el Dios encarnado, es que es un hombre igual a nosotros, “menos en el pecado” Hbr 4, 15; Jn 8, 46; 2 Cor 5, 21.

En mis años de juventud conocí al místico y poeta libanés, Khalil Gibran<sup>468</sup>, quien en su obra, especialmente, Jesús el hijo del hombre<sup>469</sup>, presenta a un Jesús maravilloso que generaba “admiración”. No era para menos, así lo narran los

---

<sup>466</sup> José Luis Mesa en su tesis doctoral, La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana, citando a R. Panikkar en su obra, Elogio de la sencillez. Tesis de grado de José Luis Mesa; Studium Theologicum Xaveriana, Año 1 No. 2; 2010, p. 347.

<sup>467</sup> X. de Zubiri, El hombre y Dios, 4ª. Edición, Editorial Alianza, Madrid, 1988.

<sup>468</sup> Poeta libanés nacido en 1883 y muere en Nueva York en 1931. Fue un cristiano maronita de férreas convicciones y muy enamorado de Jesucristo. E sus obras: El loco, El profeta; pero sobre todo, Jesús el Hijo del hombre, presenta a una Jesús muy humano. Una persona que impactó sobremanera en su época.

<sup>469</sup> El poeta libanés al presentar a Jesús el hijo del hombre, lo describe como un hombre absolutamente humano, que impactaba a buenos y a malos. Editorial ABC, Bogotá, 1973

evangelios: “Porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas” Mt 7, 29. La persona de Jesús es “misteriosa”<sup>470</sup>; es decir, despertaba interés, porque sobrepasaba lo meramente visible. Reflejaba un “no sé qué” en su interior. Sus críticos quedaban desconcertados. Gibrán se ubica en el tiempo histórico de Jesús y se “sienta en la grama para escucharlo”; dialoga con Jesús en tiempo presente. Leer “Jesús el hijo del hombre” es situarnos en el presente de Jesús y establecer un coloquio de maestro-discípulo, “sentado a los pies de Jesús”.

En tiempos de Jesús, su pueblo se dividía en cuatro facciones, a saber: fariseos, saduceos, esenios y zelotes. En otro párrafo hicimos algún comentario sobre cada una de esos partidos. Jesús no se “casó” con ningún grupo. Optó por el hombre, sin calificativos. Fue una persona libre. Pudo decir la verdad, pues no estaba condicionado por nada. Su único interés era el ser humano. Por eso tenía tanta autoridad. Sobre todo tenía autoridad moral, como ningún personaje en la historia, en todo igual a nosotros, “excepto en el pecado”. En diálogo con los fariseos, sus permanentes detractores, acerca de la “autoridad” con que actuaba, los sumos sacerdotes y los escribas le interrogan: “¿Con qué autoridad haces esto?, o ¿quién te ha dado tal autoridad para hacerlo? Jesús les dijo: Os voy a preguntar una cosa. Respondedme y os digo con qué autoridad hago esto. El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres? Respondedme. Ellos discutían entre sí: “Si decimos del cielo; dirá: ¿Entonces, por qué no le creísteis? Pero ¿vamos a decir: De los hombres? Temían a la gente, pues todos tenían a Juan por un verdadero profeta. Respondieron, pues, a Jesús: “No sabemos”. Jesús entonces les dice: “Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto” Mc 11, 27-33. ¡Qué sabiduría la de Jesús! Solo Él podía hacerlo. Definitivamente no pudieron con Jesús sus “enemigos”. No hubo argumentos de razón para rebatirle. Lo mataron con argumentos de autoridad. No había ninguna conducta de Jesús que contradijera sus enseñanzas. He ahí su autoridad. Tuvieron que calumniarlo ante Pilatos, la autoridad romana, para poderlo crucificar.

La persona de Jesús ha suscitado interés lo largo de todos los tiempos. Ninguno como Jesús ha suscitado tanta controversia. Es un hombre incomparable y al mismo tiempo tan cercano, hace “kénosis” Fil 2, 6-11. Jesús rompió todos los esquemas. Nos dicen los evangelios, la gente quedaba “confundida”. No había de qué acusarle. La absoluta transparencia de Jesús no fue “soportada” por la maldad de los hombres. Su presencia no encontró “lugar” en la ciudad de los hombres. “No hubo sitio en la posada” Lc 2, 7. Tal es la mezquindad humana. Es que el

---

<sup>470</sup> “Misterioso” en el sentido que le da R. Otto a este calificativo: “Fascinante”, “tremendo”, Lo santo, p. 69 y Ensayos sobre lo luminoso, pp. 25 y 123-125.

hombre es un ser paradójico, tan grande y tan pequeño a la vez. Grande por Dios, pequeño por su pecado. No sé si resulto un tanto pesimista. Es que lo único que ha hecho el hombre, de su propia autoría, es “el pecado” Gn 3. Los relatos del juicio de Jesús muestran la “pobreza” humana y la grandeza del hombre Jesús: Lc 22-23 y paralelos. Afirmino que el hombre es un ser paradójico, pues como dice San Pablo, está llamado a hacer el bien y sin embargo hace el mal, Rm 7, 15 y 2 Cor 12, 7-10. ¡Ah! El hombre es un ser tan grande y tan pequeño a la vez.

En la descripción fílmica que hace Gianfranco Corsi (Francesco Zeffirelli) de Jesús, en la película, *Gesù di Nazareth*, la “Magdalena” se queda confundida ante la transparencia de Jesús. Su pecado ante Jesús la avergüenza, pero al mismo tiempo siente gran atracción por Él, una atracción que al mismo tiempo la confundía. Había “amado” a otros hombres; pero a Jesús lo “amaba” de otra manera. Exclama: “¡No sé cómo amarlo!”. Ese era Jesús, una persona que desconcertaba. A mayor pecado, el hombre se siente más desconcertado por Jesús. Jesús rompe todos los esquemas mezquinos del hombre. En un diálogo interesante con la samaritana, Jn 4, 5-42 esta mujer queda confundida. Ese hombre llegado a “pozo de Jacob” es diferente, desconcierta. La mujer, seguramente lo había hecho otras veces, trata de engañar a Jesús. Ante la solicitud de Jesús de “llamar a su marido”; tiene el descaro la mujer de responder: “No tengo marido”. Aquí muestra la mujer la realidad humana sin Dios; la persona miente descaradamente: “No tengo marido”. Jesús es el hombre sin pecado. “Bien has dicho”, continúa Jesús: “Has tenido cinco y que ahora el que tienes, no es tu marido”. La diafanidad de Jesús confunde a la mujer. Jesús es un hombre que causa admiración.

Desde la mezquindad humana no se “entiende” a Jesús. Jesús es verdaderamente humano porque no tiene pecado. El pecado no pertenece a la naturaleza humana. En los relatos de la creación, no aparece el pecado. Por eso el hombre vive “feliz”. El “paraíso” es la experiencia de la felicidad. El hombre al pecar rompe el plan de Dios permaneciendo inmutable el proyecto de Dios, de llevar al hombre a la plenitud. Jesús es la muestra evidente del plan de Dios. Jesús no tiene pecado. Es verdaderamente humano. En Jesús se ve el verdadero plan de Dios. Si el pecado está en el hombre, es como un “huésped” indeseado en la naturaleza humana. San Pablo muestra en su propia experiencia esta realidad: Rm 7, 14ss; 2 Cor 12, 1-10. Pecar no es humano, es inhumano.

Traigo a colación un libro del periodista británico Paul Johnson<sup>471</sup>. El tema, a mi juicio es muy apropiado para este acápite. Mientras los “intelectuales” escriben mucho, Jesús no escribe nada. Su “vida” supera lo que se puede escribir en muchos libros. Los libros nos llevan a un conocimiento; la vida de Jesús es un ejemplo a seguir. El autor nos muestra una enorme incoherencia entre el pensamiento de los “intelectuales” y su vida. El autor toma las vidas desde Jean Jacques Rousseau, pasando por Marx y Tolstoi, Bertrand Russell, hasta Jean Paul Sartre. En la vida de estos personajes ilustres, encontramos la miseria humana. Definitivamente, Cristo es el único que llena los anhelos humanos.

Sería interesante que alguien elaborase una tesis de frontera entre teología y psicología, en donde se analizara la “personalidad” y la vida de los fundadores de religiones. Encontraríamos sorpresas. En la psicología de los fundadores de religiones y los llamados “místicos” de las religiones, habría que aplicarles un test psicológico, para constatar si son o no equilibrados. No sea que sus excentricidades sean consecuencia de alguna patología y no de su “amor a Dios”. Jesucristo, absolutamente humano, no tuvo ninguna “rareza”; compartió con todos, de manera especial con los indefensos y con los cuestionados, por los juicios mezquinos de los hombres. Como era absolutamente libre, no estaba atado a ningún pecado, pudo hablar claramente, sin temor a nada. Como su palabra era la consecuencia de su vida, asumió todos los riesgos, pues sus detractores no encontraban en Él, nada para acusarle. Sólo la calumnia pudo con Él. El pecado de los hombres lo llevó a la muerte; pero desde el “triumfo” del mal, venció al pecado, mostrando así el infinito amor por el hombre. Por nuestra experiencia de pecado, aparece Jesús como una paradoja. Una paradoja extremadamente admirable.

En Jesús no encontramos el mínimo pecado, Hb 4, 15; Rm 8, 3; 2 Cor 5, 21; Jn 8, 46. Sin embargo se “hizo pecado” para hacernos verdaderamente humanos, sacándonos del pecado, pues el pecado no hace parte de nuestra naturaleza; consecuentemente, no hace parte del plan de Dios. ¡Qué paradoja tan atractiva!<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> La obra, *Intelectuales*, Javier Vergara editor, Buenos Aires, 1990. Aquí el autor no presenta el pensamiento de los grandes intelectuales de los siglos XIX y XX, sino, de alguna manera, su vida. La vida de estos señores desconcierta frente a las bellezas de su pensamiento. En todos ellos se ve la miseria humana. Quienes haya vivido con ellos no creerán en su pensamiento. Mientras los “intelectuales” escriben, Jesús no escribe, “VIVE”. Su vida es un ejemplo a seguir.

<sup>472</sup> Permítanme copiar textualmente el dorso de la portada del libro de Johnson ya mencionado, Paul Johnson estima que: “los trabajos del intelecto no surgen de una abstracción del cerebro y de la imaginación, sino que ellos están profundamente enraizados en la personalidad”. Por ello el libro no está interesado en lo que los intelectuales han escrito sino en lo que han hecho. El autor sugiere que los intelectuales son tan irrazonables, ilógicos y supersticiosos como cualquier otra persona. Johnson revela las debilidades en que estos grandes pensadores han incurrido. Especial

Que el Hijo de Dios se haga “criatura humana” menos en lo que no es humano: el pecado. Concluyo este párrafo afirmando que el único paradigma es JESUCRISTO, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Cristo, el único paradigma de la **significación** de Dios.

## 5. LA IGLESIA: LUGAR DEL AMOR A DIOS Y AL HOMBRE

Parto de la Constitución LUMEN GENTIUM del Vaticano II No.1 “La Iglesia es como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios”. En la elaboración del proyecto de la tesis, dentro del ítem Planteamiento del problema, planteaba la pérdida de credibilidad del mensaje cristiano en la cultura de hoy. Afirmaba que la pérdida de credibilidad es pérdida de significación. El mensaje cristiano es creíble, así lo hemos venido afirmando a lo largo del desarrollo de la tesis, especialmente en la Tercera Parte. El problema mayúsculo es la Iglesia. La Iglesia en sí no es problema, es problema su falta de credibilidad al presentar el mensaje de Jesús. En la Primera y Segunda partes, mostraba el valor del signo. Ser sacramento no es otra cosa que ser **signo**. La pérdida de credibilidad del mensaje cristiano es pérdida de significación. Una frase de Pablo VI en el documento EVANGELII NUNTIANDI, No 41 ha impactado siempre: “El hombre contemporáneo escucha más a los testigos que a los maestros; y, si escucha a los maestros es porque son testigos”. Jesucristo mostró, antes que demostró una enseñanza, traducida en vida, antes que en doctrinas.

Los signos van más en la dimensión sensible del hombre. Jesús nos enseñó que los cristianos enseñaríamos más por lo que vivimos que por lo que enseñamos: “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros” Jn 13, 35. De modo que el código del signo que nos dejó Jesús es el AMOR. Casiano Floristán<sup>473</sup> nos hace ver que los primeros cristianos entendieron que el mensaje del Evangelio sólo se hace vida, viviéndolo. Del anuncio se pasa a la escucha y de ésta la comunión. Ahí está el “secreto” del éxito del anuncio del mensaje cristiano. Los paganos no entendían por qué se perseguía a los cristianos<sup>474</sup>.

---

atención presta a una trilogía de “pecados” que caracteriza a este grupo: la mentira, la fornicación y la deshonestidad en los asuntos de dinero.

<sup>473</sup> El catecumenado, Ed. Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991.

<sup>474</sup> Véanse las Apologías de los Padres: Aristides de Atenas, San Justino, Taciano el Sirio; Apolinar de Hierápolis, Atenágoras de Atenas, Melitón de Sardes. Ya he citado en otra parte la Carta a Diogneto, en la que el autor presenta la calidad de vida de los cristianos y la perplejidad en que se quedan los paganos, pues ni ellos mismos entienden, por qué se les persigue.



La Iglesia, comunidad que tiene a Cristo por cabeza y fundamento, está llamada a ser siempre “sacramento” del amor de Dios. Con razón el Papa Pio XII llamó a la Iglesia, “Cuerpo místico” de Cristo<sup>475</sup>. La Iglesia está en el mundo para mostrar el amor de Dios; ese amor se visualiza en la comunidad. El concilio Vaticano II lamenta que la división de los cristianos es uno de los mayores escándalos ante los no cristianos<sup>476</sup>. Taize es una muestra del deseo de unidad que buscan los cristianos. El signo de Taize es una invitación a buscar la unidad, bajo la misma fe, para hacer creíble el mensaje de Jesús. La soberbia de las Iglesias es la principal causa que ha impedido la comunión. Si todos no nos ponemos bajo el cayado de Jesús y abiertos al Espíritu Santo, no mostraremos a Jesús<sup>477</sup>. No basta anunciar el Evangelio, hay que hacerlo creíble. Su credibilidad se hace visible cuando los cristianos seamos “sacramentos”, “signos” de Jesús. No hay otro camino de ser signo de Jesús, que viviendo en comunión.

El libro escrito por San Lucas, los Hechos de los Apóstoles, muestra con claridad que los cristianos vivían en comunidad, en iglesia, Hch 2, 42: “Se mantenían unidos en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones”. No se concebía escuchar el Evangelio aisladamente. La escucha llevaba necesariamente a vivir esa Palabra en comunidad. Una comunidad que no tenía órdenes, sino ministerios. Cada uno de los ministerios estaba en función del servicio y todos estaban regidos por la caridad, 1 Cor 13. Los ministerios estaban para edificar a la comunidad. Los diferentes ministerios emulaban en función del servicio marcado por la caridad. Allí donde no había caridad no podía estar el Espíritu Santo. No era una iglesia desorganizada. Era una Iglesia con una capitalidad; la capitalidad al servicio de la unidad, 1 Cor 12.

El parto de la Iglesia se experimenta en comunidad, Hch 2, 1-13. Los apóstoles estaban reunidos (comunidad) en la oración. “Reunidos con un mismo objetivo”, cuando experimentaron la “fuerza de lo alto”. Se “abrieron” las puertas. Aparece allí una metamorfosis. De cobardes, se tornan valientes; de huir cobardemente, se lanzan a la plaza pública a testimoniar, asumiendo todos los riesgos. Cómo se entiende que de las “puertas cerradas” ¿ahora salgan a la plaza pública? La fuerza del Espíritu Santo se experimenta en comunidad. Vivir en comunidad es signo de la presencia de Dios en el Espíritu.

El hombre moderno, tan sensible a los signos se “convencerá” del mensaje de Jesús cuando lo visualice en los cristianos. En palabras del Apóstol: Los cristianos estamos llamados a ser “olor” de Cristo, tanto para los que se salvan como para

---

<sup>475</sup> Véase encíclica, *Mystici corporis*, 21 de junio de 1943

<sup>476</sup> Decretos sobre el Ecumenismo y sobre la Actividad misionera de la Iglesia.

<sup>477</sup> Y. M. Congar, *Pentecostés*, pp. 85-105; Ed. Estella, Barcelona, 1961.

los que se pierden, 2 Cor, 2, 14-15. Los cristianos estamos llamados a ser “luz” y “sal” de la tierra. El vademécum de los cristianos es el Sermón del Monte y el meollo del mismo es el primer capítulo de esa trilogía capitular (Mt 5-7) en donde nos llama el Maestro a ser “luz” y “sal”.

## 6. EL MAYOR MILAGRO: EL AMOR

La gente de hoy como la de ayer es muy sensible a los milagros en línea de la espectacularidad, de lo extraordinario. Pero no quiere vivir lo fundamental. Jesús se “quejaba” que lo seguían no por escuchar la Palabra sino por llenarse el estómago, Jn 6, 26: “En verdad, en verdad os digo: vosotros me buscáis, no porque habéis visto signos, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado”. El milagro parte de lo material, pero va más allá de lo material. El verdadero milagro es la “conversión” del corazón.

Los griegos buscan “sabiduría” y los judíos buscan “signos”; pero ni unos, ni otros quieren saber de Cristo y éste crucificado, 1 Cor 1, 22-24. “Estar crucificado” significa, tener la capacidad de inmolarse por los otros. El amor implica renunciar al yo, para abrirse al tú y crecer conjuntamente. El hombre moderno es ávido de cosas extraordinarias, pero no quiere vivir con responsabilidad las cosas ordinarias, que es la cotidianidad de la vida. Quiere ver a Dios en los cambios atmosféricos, pero no lo quiere ver en el hermano que está a su lado, a quien tiene que amar. Cristo no teorizó sobre amor, mostró el amor, amando. La parábola del “Buen samaritano” Lc 10, 29-37 es la mejor respuesta al amor. Ese es el prójimo en respuesta de Jesús al legista judío. Con frecuencia el amor se ha “normatizado”, se ha reglado. Esto es una castración al amor. El amor no se da por decreto, el amor se vive. El verdadero milagro está en que el hombre tenga la capacidad de amar. Y amar hasta las últimas consecuencias.

Hoy abundan los predicadores “milagrosos”. La gente ante el vacío de fe, acude a cuanto predicador “milagroso” aparezca. La gente es muy sensible a todo lo que no le implica compromiso con el otro. Una religiosidad individualista, “satisface” su deseo “del más allá” con consolaciones tipo placebo del más acá. Quieren “experimentar” a Dios en su interior, pero no lo quieren descubrir en el otro. Como el otro exige compromiso, lo mejor es no comprometerse y quedarse en una religiosidad que “llene” su corazón, pero que ignore a su hermano. Este criterio está lejos del mensaje de Jesús. Muchos “rezos” y “meneos” de cabeza y cuerpo, pero lejos de un compromiso social. Ya los profetas criticaban el culto que no se traducía en la vida. “Aunque menudeéis la plegaria, yo no oigo. Vuestras manos

están llenas de sangre” Is 1, 15. Los sacrificios sin misericordia y sin justicia frente a los demás le causan a Yahvé, “asco”.

El amor es, entonces, el verdadero milagro. El amor es el “signo” que impacta y hace creíble el mensaje impartido. Los “milagros” espectaculares son pasajeros; causan una emoción pasajera, pero no convierten. En el fondo, la exigencia de milagros en el mundo moderno, es otra manera de exigir una “demostración” de Dios; ya no en el laboratorio, sino en la experiencia de la vida. A veces, ese “Dios milagroso” es un escape a la urgencia de asumir responsabilidades en la vida social y política. Resulta un Dios “alienante” que no deja que el hombre sea sujeto de su propio desarrollo. Como anotábamos en otro capítulo de esta misma tesis, ese “Dios” es negado por algunos pensadores “ateos” de los últimos tiempos. El mensaje bíblico en todas sus manifestaciones invita a que el hombre sea “epifanía” de Dios. Ese es el milagro que más impacta al mundo. Una persona en permanente conversión es aquella que está en permanente actitud de amor.

El beato Charles de Foucauld decía: “Que con sólo vivir predique el Evangelio”. Se fue al Africa<sup>478</sup>. Él cumplió su propósito de anunciar a Jesús con el testimonio de vida. El amor desde Dios, permanece para siempre; rompe todas las barreras que presenta el egoísmo humano. Rompe todos los condicionamientos y acomodaciones. Con el hermano Roger de Taizé, digamos: “Dios sólo puede amar”<sup>479</sup>. San Pablo, lo iremos comentando más adelante, desde su experiencia de amor, afirma sin ambages que todo lo que hagamos si no está respaldado por el amor, no vale nada. Para mostrar a Jesús, no se necesitan signos extraordinarios, por voluntad de Él y exigencia del mundo, el único signo que atrae es el AMOR.

El milagro es un “signo” de algo. El hombre por su egoísmo está muy dado a buscar “signos” que lo beneficien desde su esquema individualista de la vida. Jesús recrimina a los fariseos y saduceos, esas “lecturas” que hacen al margen de la transparencia. “Disciernen los signos de los tiempos atmosféricos” Mt 16, 3. Pero no disciernen los tiempos de Dios. Se ha paganizado tanto la trasmisión del mensaje cristiano, que bajo fachada “evangélica”, se quiere presentar a un Jesús “taumaturgo” de intereses meramente sensibles, respaldados por intereses pecuniarios. Con frecuencia se “cosifica” a Jesús. Se repite el reclamo que hace Jesús en el Sermón del Pan de Vida: “En verdad, en verdad os digo: vosotros me

---

<sup>478</sup> Pertenece a una familia aristocrática francesa, de Strasburgo. Su amor a Jesucristo lo llevó unirse a los cistercienses y luego se fue al sur de Argelia a mostrar a Dios a los musulmanes, viviendo con los Tuareg. Fue asesinado por unos fanáticos en Tamansset el 1 de diciembre de 1916.

<sup>479</sup> Roger Schütz, *Die ne peut qu'aimer*, Ateliers et Presses de Taizé-Communauté, 2001.

buscáis, no porque habéis visto signos, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado” Jn 6, 26

## Capítulo II

### EL AMOR ES DIGNO DE FE<sup>480</sup>

La fe ha sido presentada, con mucha frecuencia, por un conjunto de doctrinas y no cabe duda que la fe, contiene doctrinas. Pero las “doctrinas” son consecuencia de una experiencia de vida. Hemos visto cómo Jesús predicó más con la vida que con las palabras. La Escritura primero fue vida-oralidad y luego sí se hizo escritura. Los escritos del Nuevo Testamento aparecen después de unos veinte años de predicación apostólica. El “misterio”, primero se vive, luego se plasma en libros. La Iglesia primitiva así lo entendió. El catecumenado, período de instrucción-escucha, no era una escuela de meros conocimientos. Esos “conocimientos” tenían que ser validados en la vida. La “fe” se vivía en comunidad, nunca al margen de ella. Sólo si el catecúmeno daba “signos” podía celebrar el bautismo, no de una manera aislada, sino en la comunidad en la que había sido engendrado. La comunidad era la vivencia de la **koinonía-comunión**, signo visible del amor.

Este acápite que es el colofón de la tesis, mostrará que el mayor signo, por no decir el único que visualizará la fe es el amor. Me valgo del título de un libro de Hans Urs von Balthasar, para soportar la reflexión teológica. Por otra parte, todo lo que ha antecedido a este capítulo no ha sido otra cosa que fundamentar la significación de Dios en el hombre, en la expresión más humana, que apunta a la esencia del hombre y que hace siempre actual el Evangelio, el AMOR. Toda la Escritura y la Tradición de la Iglesia se sintetizan en el amor. Jesús es la muestra sensible del infinito amor de Dios. Jesús, es entonces, la mayor **significación** de Dios.

#### 1. EL EVANGELIO DEL AMOR<sup>481</sup>

---

<sup>480</sup> Gran parte de este capítulo se fundamentará en la obra del teólogo suizo, Hans Urs von Balthasar, especialmente en su obra, Sólo el amor, es digno de fe, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.

<sup>481</sup> Quiero sustentar este acápite en el libro del cardenal vietnamita F. X. Nguyen Van Thuan, Testigos de esperanza. El libro condensa los ejercicios espirituales dados al Santo Padre, Juan Pablo II y a su equipo de colaboradores más cercanos, durante el mes de marzo de 2000. Editorial, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2005.

¿Por qué le impacta tanto el amor al hombre? Porque Dios es amor, 1 Jn 4, 8. El amor se ha hecho “carne” Jn 1, 14; “puso su tienda entre nosotros”. “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna” Jn 3, 16. Porque Dios ha creado al hombre por amor. La creación no es otra cosa que la participación del amor de Dios y el culmen de esa creación es el hombre (Gn 1-2). La novedad del mensaje cristiano frente al panteón religioso de los pueblos y culturas es la Buena Noticia del amor. El secreto del impacto del mensaje de Jesús en el coloso imperio grecolatino, fue la vida de los cristianos, marcados por el amor. Lo que confundió la mezquindad de los paganos fue el “modo de vida” que llevaban los cristianos<sup>482</sup>.

El mundo es de quien lo ama<sup>483</sup> y sabe demostrarlo. El Hermano Roger Schutz<sup>484</sup> cuando comenzó su comunidad en Taizé, en 1940 (ya empezaba la guerra), se propuso “mostrar” a los cristianos, que la división es lo más contrario al Evangelio. Se hizo esta reflexión: hemos luchado durante siglos demostrando quién tiene la “verdad”. ¿Por qué no buscamos el camino del amor, para llegar a la verdad? ¡Qué experiencia! Hoy llegan a Taizé, por la estación estival, alrededor de 10.000 personas; un 80% de ellas son jóvenes, ¿a qué? A orar. Cristo los une. Todavía hay gente tan pesimista que creen que el mensaje cristiano no tiene novedad hoy. Da tristeza ver a muchos cristianos como pordioseros en el mundo, cuando están pisando una mina de diamantes.

¿Por qué la madre Teresa de Calcuta impactaba? Porque daba amor. Una asociación absolutamente aconfesional le concedió el premio Nobel de la Paz en 1979. ¿Por qué? Porque mostraba amor<sup>485</sup>. El mundo no es que esté alejado de Dios, es que no ha descubierto el amor. El signo de Jesús que atrae, es el amor. Ante un mundo indiferente y cada vez más alejado de la Iglesia, los cristianos estamos llamados a ser el Evangelio encarnado en el mundo. ¿Por qué se alejan de la Iglesia? ¿Será que muchos cristianos no son signo? Ya dijimos que el hombre es un ser estructuralmente semiótico. Un signo que no signifique no impacta y consecuentemente no genera interacción. Tal vez en la Iglesia hay

---

<sup>482</sup> La carta a Diogneto de la que tanto hemos hablado. El mensaje cristiano no se “impuso” por la fuerza de la organización, por la magnificencia de las construcciones, sino por la fuerza del amor. Patrología, Johannes Quasten, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV, p. 247.

<sup>483</sup> Testigos de esperanza, oc. P. p. 81.

<sup>484</sup> Dieu ne peut qu’aimer, Ateliers et presses, Communauté-Taizé, 2001.

<sup>485</sup> Es impactante esta historia que se comenta de su vida. Alguna vez salió Teresa a dar una caminata por la ciudad de Calcuta. Vio yaciendo a un hombre lleno de años y sobre todo de enfermedades. El moribundo gritaba, en su mugida voz: ¡Kali! ¡Kali!. Esta es la diosa de la fertilidad en el panteón hindú. Teresa no le entregó una camándula o algún símbolo “cristiano”. -No soy iconoclasta rechazando los “símbolos” “cristianos”-. Lo que quiero decir, es que se dirigió a este abandonado con el lenguaje universal del amor. Lo llevó a las puertas del templo de la diosa Kali y el moribundo murió en paz.

muchos signos; pero son signos que no dicen nada. Han perdido significación y por el contrario evocan épocas ya superadas. Otrora significaban, hoy no.

Siguiendo el Evangelio, el juicio de Dios versará sobre el amor, Mt 25, 31-42. No se nos preguntará, ¿cuántas peregrinaciones hiciste? ¿Cuántas oraciones dijiste? También en muchas religiones los “creyentes” duran horas postrados ante la divinidad y en nombre de esa “divinidad” sale a matar a los “no creyentes”. El termómetro de juicio de Dios es el amor. San Pablo afirma con toda claridad, 1 Cor 13<sup>486</sup>. “Puedo hablar el lenguaje de los ángeles, si no tengo amor, no soy nada”. Sigo parafraseando al Apóstol: “Aunque tenga el don de profecía y conozca todos los misterios y toda la ciencia; si no tengo amor, nada soy... Aunque entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor; soy nada”. Esta perícopa bíblica es fundamental, sobre todo frente a tantos “religiones” autodenominadas “cristianas” que viven de “milagros”; faltando lo fundamental, el amor. Como dice el cardenal Van Thuan, el único Evangelio que entienden los hombres, es el amor. “El amor es la primera evangelización”<sup>487</sup>.

**Omnia vincit amor.** Dice Virgilio en las Bucólicas ¡Todo lo vence el amor! Y añade: “Et nos cedamus amori”, rindámonos también nosotros al amor. El amor es el camino que prepara el anuncio del Evangelio. En un mundo lleno de soledad, en donde los hombres no son reconocidos personalmente, son seriados, codificados; hay más urgencia de amor. Hoy el hombre ha resultado huésped en la ciudad de los hombres. Es entonces cuando resulta mucho más sensible al amor. Cada cristiano debe decir con Teresa de Lisieux: “En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor”<sup>488</sup>. El cristiano mostrará el amor, haciendo iglesia, es decir, construyendo comunidad.

Quiero citar algunos mensajes de Agustín de Hipona sobre el amor. “Mi peso es el amor, él me lleva a donde quiera que vaya”<sup>489</sup>. No cabe duda que el amor es el motor que nunca se extingue. La pérdida del “amor primero” es la causa de tanta “apostasía” en la Iglesia. El cardenal Van Thuan en el libro ya citado, hace una lectura interesante sobre las cartas a las iglesias que nos trae el libro del Apocalipsis y en esa lectura nos hace ver que la “apostasía” en las iglesias es la “pérdida del amor primero”. Otra frase del obispo de Hipona: “Ama y haz lo que

---

<sup>486</sup> No hay pieza más hermosa en la Biblia sobre el amor que ésta. Es que San Pablo fue una enamorado de Jesucristo. El mensaje es fruto de su profunda unión con Cristo, hasta el punto de considerar “todo basura” por “ganar a Cristo” Fl 3, 8

<sup>487</sup> O. c. p. 86.

<sup>488</sup> Manuscrito B 3 v., en: Obras Completas, Monte Carmelo, Burgos 1996, p. 261. Citado por Van Thuan en el libro, Testigos de esperanza, p. 89.

<sup>489</sup> Confesiones, Obras Completas de San Agustín, Tomo II, cap. XIII, 9, BAC, Madrid, 2005

quieras<sup>490</sup>, expresa la fuerza del amor. El amor, leyendo a San Pablo (1 Cor 13) es la mayor experiencia de Dios. Es el aceite invisible que alimenta nuestra vida. “El amor no puede estar solo” nos dice Agustín en el Sermón 349. La naturaleza del hombre, es salir de sí. El otro es la experiencia del yo. El tú es el camino para llegar al Absolutamente Otro, que en una relación personal nos lleva a encontrarle “sentido” a la vida.

El amor es comunión, Jn 17, 21; es el soporte para que el mundo crea que Jesús es el enviado del Padre. Platón para hablar del amor escribe el diálogo llamado El Banquete<sup>491</sup>; es un discurso en torno al amor. El amor no puede darse sino en “comunión”, en comunidad. Platón pronuncia el discurso al Amor en casa del poeta Agatón con ocasión del festejo de su triunfo trágico<sup>492</sup>. El Banquete es un diálogo que se hace en torno a la mesa en donde cada orador quiere superar al otro hablando maravillas del amor<sup>493</sup>. Es justamente en la Sagrada Eucaristía en donde la Iglesia ha leído que es la mayor expresión del amor de Dios; es en efecto un hecho antropológico universal, que alrededor de la mesa y de la copa se brinda y se festeja el amor. No hay aria más hermosa que El Brindis de la ópera La Traviata<sup>494</sup>. En él se expresa de modo por demás artístico el amor, alrededor de una copa. El amor resulta “el elixir de la vida”. Obviamente aquí el amor va en la línea del eros; pero el eros pertenece a la naturaleza humana. Un amor meramente erótico, es apenas un paso para llegar al amor de benevolencia o **αγαπε**.

Pablo VI marcó su pontificado con una carta encíclica que presentó como su “programa” evangelizador para el tiempo que le tocó vivir, cumpliendo los derroteros del concilio Vaticano II, la ECCLESIAM SUAM. El Santo Padre quiso dialogar con el mundo; una Iglesia abierta y sensible a “los signos de los tiempos” para leer en ellos la voluntad de Dios. Justamente era, -bueno aún sigue siéndolo- la urgencia del momento. Benedicto XVI abre su pontificado publicado en 2005, en el primer año de su pontificado, con la encíclica DEUS CARITAS EST. Nunca

---

<sup>490</sup> Sermón 163.

<sup>491</sup> El Banquete, Editorial Labor, S.A. Barcelona 1994. Impreso en Colombia en 1996, Grupo Editor, Quinto Centenario.

<sup>492</sup> En el festejo intervienen diferentes oradores. Cada uno desde su propio “horizonte hermenéutico” habla del amor. Apolodoro es el narrador e intervienen diferentes amigos haciendo una gran apología del amor. El autor, cita a Parménides diciendo que: “El primero que concibió a todos los dioses fue el Amor” p. 37.

<sup>493</sup> ¡Qué interesante! Jesús quiso mostrarnos su amor de múltiples formas. Una, extremadamente impactante es el banquete de la Sagrada Eucaristía. Culturalmente es alrededor de la mesa en donde todos los pueblos expresan el afecto a una persona. Es en la “fracción del pan” en donde los discípulos descubren a Jesús, Lc 24, 30-31.

<sup>494</sup> Ópera de Giuseppe Verdi, basada en la obra de Alexandre Dumas (hijo), “La Dame aux Camélias”. En ella el brindis es la pieza musical más hermosa que jamás se haya escrito.

como ahora el mundo es tan sensible al amor, -tal vez porque hace falta el amor-. La cultura pragmática que nos ha tocado vivir, exige resultados inmediatos en términos cuantitativos, sin tener cuenta suficientemente a la persona humana; ha generado una acelerada competencia que no conoce límites, volviendo al hombre una ficha del engranaje de la economía global<sup>495</sup>.

Benedicto XVI presenta una diferencia y a la vez unidad entre dos aspectos del amor, -fenómeno absolutamente humano- entre el “Eros” y el “Ágape”. De los tres términos griegos aplicados al amor: ερως, φιλία (amor de amistad) y αγάπη, los escritos neotestamentarios prefieren este último. El **philia** es utilizado por el “Evangelista del amor”, San Juan, para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos. El “Eros” expresa más el amor entre el hombre y la mujer, “en cierto sentido se impone al ser humano”. Este amor es una experiencia natural, normal en el sujeto humano. El “Eros” hace parte del amor, pero no es la expresión total del amor. Le hace falta algo: el amor como entrega total al otro y a los otros. Al “centrar” el amor en lo físico, corre el riesgo de agotarse. El “ágape” expresa la total apertura del hombre al otro. Es el yo que sale a buscar al tú, respetándolo y amándolo desde ese “tú”. Es el amor de benevolencia. Aquí es donde más se refleja el amor de Dios. Aquí el único interés es el “otro”. En este contexto aparece el amor en la experiencia de Dios, manifestado en los escritos bíblicos.

No se trata de calificar al “eros” como un “limitado” amor. El “eros” hace parte de la naturaleza humana. No se puede descalificar el “eros” desde el “ágape”, sino de ubicarlo en su justo puesto dentro de la fenomenología humana. Algunas “espiritualidades” “cristianas” han descalificado el “eros”. Esto es ir en contravía de la naturaleza humana. No se puede potenciar tanto el “ágape” menospreciado el “eros”. Pero sí, el “ágape” es una etapa “superior” dentro del proceso del amor. Mejor, si el “eros” no está “orientado” por el ágape, se puede caer en un “egoísmo” a dos. Parece ser una **contraditio in terminis**. Sin embargo el “eros” y el “ágape” son la secuencia de una misma realidad.

Insistiendo Benedicto XVI sobre el amor, en febrero de 2007 entrega al mundo la Exhortación Postsinodal, SACRAMENTUM CARITATIS. Aquí la Eucaristía es la mayor experiencia anticipada de la gloria futura. Analizando el amor como fenómeno profundamente humano, Platón nos dejó su obra de El Banquete, para hablar del amor, justo alrededor de la mesa, para mostrar el valor del amor, significado alrededor de la mesa. No puede haber escogido Jesucristo un gesto más humano que mostrarnos su amor: compartir a manteles. Es alrededor de la

---

<sup>495</sup> Se verifica lo que decía la GS del Vaticano II y los discursos de Pablo VI en Bogotá en 1968. Igual que las orientaciones de la encíclica Populorum progresio del Papa Pablo VI. El hombre vale más por lo que es, que por lo que tiene. Este es como un axioma del verdadero desarrollo.



mesa en donde el hombre de todos los tiempos y culturas manifiesta el amor por alguien. La Eucaristía es la “cumbre y la fuente” de toda la liturgia cristiana<sup>496</sup>. Siguiendo la antropología trascendental rahneriana<sup>497</sup>, el hombre es apertura. Aparece una doble apertura: categorial y trascendental. La apertura categorial-finita se manifiesta en la relación consigo mismo y con el otro. Esta apertura, siendo real y natural no satisface plenamente al hombre. Hay en el **ontos** una exigencia de apertura trascendental-Infinita. Esta responde a una “sed” de Infinito personal que responde a los anhelos humanos de plenitud. Aquí aparece el amor, como respuesta “natural” a las exigencias humanas. La lectura del amor, la hacemos dentro de la episteme del método antropológico trascendental. El método antropológico trascendental aparece, entonces, como una constatación del ser del hombre. El amor, es entonces, una exigencia de la naturaleza humana.

## 2. DIOS, AMOR QUE DESCIEENDE<sup>498</sup>

El Primer Isaías nos habla del EMMANUEL (Dios con nosotros) Is 7, 14. El Dios tres veces “santo” de Is 6 ahora se hace “con nosotros”. Del Absolutamente Otro, al Absolutamente cercano. Aquí aparece la trascendencia y la inmanencia al mismo tiempo. Con frecuencia se hace la imagen de Dios, desde lo que desean los hombres: un Dios lleno de poder, representado en un trono, con muchas antenas, cetros y coronas doradas. El Dios encarnado en Jesucristo se nos ha presentado de otra manera. Nace en la sencillez de una pesebrera. En los palacios puede haber mucho boato y lujo, pero no hay amor. No son los grandes del mundo, quienes tienen la dicha de saborear el amor encarnado y manifestado en la dulzura de una familia sencilla: José y María. Quienes tienen la primicia de la gran noticia son unos muchachos que cuidan rebaños en los contornos de Belén, Lc 2. Los grandes de este mundo están tan llenos de sí, que nadie más, -fuera de su yo narcisista- cabe en sus corazones. Sólo los sencillos saborean el amor de Dios, Lc 1, 46-56; 1 Sm 2, 1-11. Sólo los sencillos agradecen. Los hinchidos de su yo, no pueden agradecer, pues todo lo que reciben es una obligación.

Karl Rahner pronunció un discurso en los últimos días de su vida terrenal<sup>499</sup>, en él valora el amor manifestado a los más pobres de este mundo: “Tengo naturalmente

---

<sup>496</sup> SC No. 10.

<sup>497</sup> Véanse las obras citadas de K. Rahner, a saber: Espíritu en el mundo, Oyente de la palabra y Curso fundamental sobre la fe. Aparecen en estas obras, el hilo conductor de la teología rahneriana, el método antropológico trascendental.

<sup>498</sup> Este acápite lo fundamentaré en la obra de K. Rahner, Dios, amor que descende, escritos espirituales. Editorial Sal Terrae, Santander, 2008.

<sup>499</sup> En febrero de 1984, él murió el 30 de marzo del mismo año, pronunció un discurso con ocasión de su cumpleaños, octogésimo aniversario. Véase, Dios, amor que descende, o. c. p. 244.

la impresión de que todos los discursos teológicos, expertos, profundos, grandiosos, conmovedores hasta hacer derramar lágrimas, no son tan importantes como el dar un poquito de sopa a un pobre, según creo que dijo el Maestro Eckhart<sup>500</sup>. Nada es más satisfactorio para el espíritu como dar amor. El amor que descende es la mayor experiencia de amor. La experiencia de amor más profunda es cuando se da en **kénosis**, es decir cuando va en búsqueda del indefenso, del abandonado. Como hemos dicho en otra parte, la parábola del Buen Samaritano es el mejor testimonio del “amor al prójimo” Lc 10, 29-37.

El amor genera compromiso. El compromiso se da entre personas. La persona es un ser relacional. Es propio de la persona abrirse al otro, pues la persona es un sujeto en relación. La definición de Boecio de persona, tan incrustada en la cultura occidental, a saber: “**Rationalis naturae individua substantia**”, adolece de un énfasis “individualista”. Ricardo de San Víctor, en su obra, De Trinitate (IV, 23) da un paso adelante, al insistir en **existentia**. Aquí parece más relacional el concepto de persona. Una persona es relación por esencia. En este contexto la aplicación del concepto “persona” viene bien para las relaciones intratrinitarias. Al hablar que el hombre es “apertura”, el concepto persona, encaja bien en la epistemología del método antropológico trascendental. El teólogo belga-valón E. Schillebeeckx<sup>501</sup> avanza aún más en el concepto persona, haciendo énfasis en la **alteridad**. El hombre se “realiza” como persona en la alteridad, es decir, abriéndose al otro. El amor es el acto más personal del hombre. Al respecto nos dice Rahner: “Cuanto más personal es un amor, tanto mayor es la medida en que constituye un compromiso y un don de la persona, y en tanto mayor grado también se hace singular, único, insustituible”<sup>502</sup>.

El amor a Dios no puede estar separado del amor al prójimo. Es que el “otro” es la experiencia de Dios. Sobre todo el Evangelista Juan insiste mucho en este aspecto fundamental del amor: “Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” 1 Jn 4, 20. El autor de la carta, insiste con más vehemencia: “Quien no ama, no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor” 1 Jn 4, 8. Este versículo solo se puede “explicar” porque está inspirado por el Espíritu Santo<sup>503</sup>. Sólo quien ama al prójimo puede saber quién es realmente Dios. A veces se ha introducido en la espiritualidad cristiana una visión individualista de

---

<sup>500</sup> Rahner, o. c. p. 244.

<sup>501</sup> Los hombres relatos de Dios, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, p. 88.

<sup>502</sup> Rahner, Dios, amor que descende, o. c. p. 24.

<sup>503</sup> Dice Rahner: “El amor a Dios y el amor al prójimo se condicionan mutuamente; el amor al prójimo no es solo una obra exigida por el amor a Dios y subsiguiente a ese amor, sino que, en cierto sentido, es una condición que lo precede”. O. c.p. 79.

Dios y le hacemos decir a Dios lo que queremos que Él diga. Algunos creen amar a Dios porque no aman a nadie.

Nuestro teólogo alemán nos pone en guardia frente a una espiritualidad desencarnada, que ambienta el indiferentismo y el desprecio de la Iglesia, es necesario volver “al amor primero” de una espiritualidad centrada en el “Dios amor”. A veces se ha complicado tanto a Dios, que lo hemos vuelto inaccesible. Ese Jesús de Nazareth tan absolutamente humano, -claro, menos en el pecado- lo hemos llenado de tantos adornos principescos, que lo volvemos lejano de la cotidianidad del hombre común y corriente. Es verdad que hace falta el pan material en muchas mesas; pero es más cierto que falta el pan del amor en muchos corazones. Lo primero es necesario, lo segundo es absolutamente necesario. Es necesario, “un abrirse el corazón para dejarse penetrar de la incomprendibilidad de Dios como amor, único capaz de escuchar siempre al hombre”<sup>504</sup>.

Dios se encarnó, he ahí el amor que desciende. Nos dice la Palabra, “dar la vida” es la mayor muestra de amor, Jn 15, 13. Eso lo hizo Jesucristo. Cristo sin dejar de ser Dios, se “anonadó”, ¡he ahí el gran misterio del amor de Dios! El amor por naturaleza es fecundo, entonces el amor de Dios manifestado plenamente en su Hijo Jesucristo, me mueve a amar a los otros. Todo prójimo me ofrece la ocasión de amar a Cristo, que “con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”<sup>505</sup>. Es amando al mundo desde Dios como llevamos al mundo a la eternidad de Dios, que es la eternidad en el amor. Nos dice, igualmente, Rahner: “Sólo el amor nos libra del vacío y la nada”<sup>506</sup>. Lo único que le da “sentido” a la vida es el amor. Nos dice Rahner: “El amor de Dios es realmente la única total integración de la existencia del hombre”. ¿Qué hace al otro digno del amor? Ser humano, “imagen y semejanza” de Dios. La antropología cristiana apunta a la fundamental exigencia del hombre: el amor.

La única deuda que tenemos con los demás es el amor, nos lo dice San Pablo, Rm 13, 8-10. El ágape de que habla Pablo, es una palabra que los griegos no empleaban en la esfera de lo profano en ocasiones aparentemente semejantes, este amor, tiene su origen, su modelo y realidad primera en Dios, de quien dice San Juan que es el ágape, y San Pablo que ha derramado su ágape en nuestros corazones<sup>507</sup>. El amor desde Dios, que es Amor, exige una contemplación del amor, para disfrutarlo y degustarlo. La “degustación” de Dios nos lleva a mostrarlo

---

<sup>504</sup> Rahner, o. c. p. 171.

<sup>505</sup> GS 22.

<sup>506</sup> Rahner, o. c. p. 189.

<sup>507</sup> Rahner, o.c. p. 195.

con alegría a los demás. Esa alegría se manifiesta fundamentalmente en la acogida que les damos a los otros. El hombre necesita ser valorado, reconocido. Frente a un mundo que ha puesto al hombre en un código de barras, urge una valoración personal del hombre.

### 3. EL AMOR: MÁS CARISMA QUE INSTITUCIÓN

El amor no se da por decreto, no se puede institucionalizar. No pueden contraponerse los dos términos: carisma e institución. El carisma edifica a la institución. El apóstol Pablo que tanto habla de “carismas” en la comunidad; es, a su vez, quien más habla de la organización de la comunidad. Las cartas pastorales son una muestra evidente que las comunidades formadas por Pablo no quedan acéfalas, al vaivén del “más carismático”, sino que deja a “adultos” en la fe; personas “probadas” en la fe que diesen garantía de fidelidad al Señor. Pablo es claro en afirmar que dentro de la diversidad de carismas, -riqueza de la comunidad-, la caridad está por encima de todos ellos, 1 Cor 13, 13. Pablo ejerce el carisma de Apóstol al poner orden en la comunidad de Corinto, 1 Cor 11, 17; Pablo es muy firme al condenar el incesto, 1 Cor 5, 5. Pablo orienta a la comunidad de Galacia al determinar que el Evangelio predicado no puede ser modificado por el capricho de los hombres, -y en aquél entonces había muchos charlatanes- Ga 1, 8.

Los carismas son dones, son manifestaciones del Espíritu Santo que se conceden a miembros particulares de toda la Iglesia, para edificar a la comunidad. Dt 28, 49; Is 28, 11ss; Jl 3, 1 prometen carismas para la era mesiánica; Mc 16, 17s, que, sin embargo, no habla de carismas, sino de milagros, enumera a algunos de ellos. Se dan carismas en las iglesias de Jerusalén, Hch 2, 4; de Samaria, Hch 8, 18; de Éfeso, Hch 19, 6; de Roma, Hch 12, 6; de Galacia, Ga 3, 5; pero en la comunidad que “más” tiene carismas es la comunidad de Corinto, 1 Cor 12-14; es allí donde Pablo tiene que dar directrices claras sobre la manifestación de esos dones, que son regalos del Espíritu Santo para edificar a la comunidad. Lo que vaya en detrimento de la comunidad no es acción de Dios. Justamente en Corinto ha habido abusos, por lo que Pablo, pone “orden” en la comunidad de Corinto. El Apóstol es consciente que el ser Apóstol, es un ministerio que debe ir acompañado del carisma del “discernimiento”, tal ministerio tiene como “servicio” orientar y poner orden, si es necesario, en la comunidad. Las comunidades no son acéfalas. No están a merced del más “carismático”.

Pablo enumera los siguientes carismas<sup>508</sup>: a. **Sabiduría**, esto es, penetración y revelación de los más profundos misterios b. **Ciencia**, esto es, aptitud para exponer claramente a todos las verdades de la fe c. **Fe**, es decir, la convicción extraordinaria e inmovible de las verdades reveladas d. **Curaciones**, Hch 4, 30 e. **Don de hacer milagros** f. **Don de profecía**, que procura a los hombres edificación, exhortación y consuelo, 1 Cor 14, 3 h. **Discernimiento de espíritus**, - lo debe tener fundamentalmente el Apóstol- por el que puede comprobarse si un “profeta” habla como falso profeta o conforme al espíritu de Dios: 1 Cor 14, 29; 1 Tm 4, 1; 1 Jn 4, 1 i. **El don de lenguas**, 1 Cor 14, 6ss. Aquí es donde debe actuar el ministerio de “discernimiento” y todo bajo la caridad j. El don de interpretar lenguas. Si no hay quién interprete las lenguas, no debe darse tal carisma, 1 Cor 14, 5-16.19. Todos los carismas están al servicio de la caridad, la edificación de la comunidad.

El amor no se puede codificar. Cuantificar el amor es mutilar el amor. El amor sobrepasa toda medida. Se le ha hecho mucho mal al amor, cuando se traduce en una “regla” de vida. El amor sobrepasa la “regla”. El amor es una experiencia insaciable, es decir, el amor exige más amor. Por eso el amor es inagotable y siempre, a la vez, satisface. El amor por naturaleza es fecundo. La dinámica del amor lleva a la plenitud del hombre, en su permanente sed de Infinito. De ahí que San Juan nos dice que Dios es AMOR, 1 Jn 4, 8. La sed de amor se sacia con el amor. Lutero en su afán de volver al origen del cristianismo, para renovarlo y reformarlo desde dentro, utilizó el adjetivo “**sola**”: “**Sola** gratia, **sola** fides, **sola** Scriptura, **solus** Deus”. De estos cuatro “principios” pensó que el cristianismo podía volver a recuperar su originalidad. Balthasar responde que la originalidad del cristianismo está en **el amor**<sup>509</sup>. Para Balthasar el ser tiene tres trascendentales: La Belleza, la Bondad y la Verdad. Esa trilogía se sintetiza en el amor. La Palabra de Dios se compendia en una sola palabra: amor, Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28; Mc 12, 28-34. Que todo falte, menos el amor. Aquí está justamente la mayor **significación** de Dios.

La espiritualidad cristiana, tan profunda y rica, a veces se ha empañado por los intentos de “reglar” el amor. Se le pierde la “enjuandia” al amor cuando lo reducimos a fórmulas y frases bonitas; cuando se le reduce a la “entrega” de objetos. El verdadero amor es la donación de la persona, Jn 3, 16. La mayor prueba de amor es la donación de la vida, como lo hizo Jesús en la cruz. Donde se “mide” el amor, es en el dolor. En el abandono es donde se constata el verdadero amor. Una muestra evidente del verdadero seguimiento de Jesús es el

---

<sup>508</sup> Herbert Haag y otros, Diccionario de la Biblia, Ed. Herder, Barcelona, 1987, Columnas: 281-282.

<sup>509</sup> Véase, el prólogo de Ángel Cordovilla Pérez, al libro de Balthasar, Sólo el amor es digno de fe, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 9.

de María “al pie de la cruz” Jn 19, 25. Cuando todos le han abandonado, María está ahí. El amor supera toda cobardía; el amor, como en María, asume todos los riesgos.

El hombre donde se siente verdaderamente humano es amando. Nunca tanto como hoy se habla tanto del amor; sí, porque falta amor. La economía de mercado enfatiza las relaciones productivas, en términos financieros. Aquí el hombre “mide” todo en términos de resultados económicos. El más débil naufraga en medio de este océano de competencia. Por eso el hombre, en la aldea global<sup>510</sup>, resulta “huésped” en su propia casa.

Toda la revelación toca la zona más sensible del hombre: la absoluta necesidad de amar. Hemos venido insistiendo que no existe teología sin antropología, es más, la teología es antropología<sup>511</sup>. Por otra parte, “al atardecer de la vida se nos juzgará del amor” nos dice San Juan de la Cruz. Este pensamiento está en plena concordancia con el juicio de Dios, Mt 25, 31-46. Permítame dirigirme a San Agustín en su obra *De la doctrina cristiana*, en donde el Doctor de la Gracia nos hace ver el valor de la Escritura en clave de amor: “*Quisquis Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu nos aedificat istam geminam caritatem, nondum intellexit*” . Quien considera que entiende las divinas Escrituras o alguna parte de ellas, y con esa inteligencia no edifica este doble amor -de Dios y del prójimo, aún no las ha entendido<sup>512</sup>. Los primeros cristianos lo entendieron perfectamente, si la escucha de la Palabra de Cristo no se traducía en la vida, amando, no se era seguidor de Jesucristo. Con este enfoque nos decía Pascal: “*Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L’unique objet de l’Ecriture est la charité* »<sup>513</sup>. Todo lo que no se dirige a la caridad es figura. El único objeto de la Escritura es la caridad. Al comunicarse Dios con el hombre, emplea el lenguaje de la comprensión: el amor. Hans Urs von Balthasar, citando a Teresa de Lisieux nos dice: “*Los que aman son los que más saben de Dios, es a ellos a quienes los teólogos tienen que escuchar*”<sup>514</sup>.

El hombre se hace persona, es decir, relación, amando. Solo desde el amor se puede leer el amor. Nos dice San Juan: “*Quien no ama no ha conocido a Dios pues Dios es amor*” 1 Jn 4, 8. El amor es leído por quien ama. El amor es un “a priori ontológico”<sup>515</sup>. El amor se ubica en el a priori trascendental, pues es la

---

<sup>510</sup> Alvin Toffler, *La tercera ola*, Plaza & Janés, S.A. Editores, Bogotá, 1980.

<sup>511</sup> Nos dice Rahner, “el hombre es un ser referido a Dios”. “Teología y antropología se hacen necesariamente una misma cosa” *Curso fundamental sobre la fe*, o. c. p. 65.

<sup>512</sup> San Agustín, *De doctrina christiana I*, 36, 40.

<sup>513</sup> B. Pascal, *Pensamientos*, 270, Edición M. Parajón, Cátedra, Madrid, 1998.

<sup>514</sup> Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, o. c.p. 19.

<sup>515</sup> Balthasar, o. c. p. 79. Cita encontrada en este libro.

expresión de la apertura del hombre. La apertura se **significa**, es decir, se hace sensible en el amor.

En el Planteamiento del problema, dentro del protocolo del proyecto de la tesis, se veía que la crisis de fe por la que pasa el mensaje cristiano en el momento actual, no es crisis de Iglesia, no es crisis de contenidos, es crisis de **significación**. El problema no es la institución, sino la pérdida de credibilidad en el mensaje. Al predicarlo no lo estamos haciendo creíble. Es decir, no se verifica, no se significa en la vida. Uno de los existenciarismos colectivos de hoy, es la enorme sensibilidad a la imagen y a esta que signifique. Hay que ver el impacto que tiene la publicidad en la cultura hodierna. Fácilmente la publicidad cambia la opinión ciudadana en términos de horas. Se ha insistido en el valor de la imagen. En este contexto, el amor es la clave del impacto cristiano.

La caridad es **forma virtutem**, la caridad es la forma de las virtudes. La caridad no puede ser mediada. La caridad, el amor, desde Dios no hace acepción de personas. Porque para el cristiano que ha conocido el amor: “No hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” Ga 3, 28. El amor como a priori ontológico del que nos hablaba Balthasar, es leído por el mensaje cristiano como la ruptura de todas las fronteras. El amor desde Dios rompe todas las murallas establecidas por las culturas. Pablo, como cristiano, le escribe a Filemón, pidiéndole que trate a Onésimo como “hermano”; es más, le dice, “este es mi propio corazón”. En una época cultural tan marcada por la discriminación étnica y social, Pablo se adelanta siglos al afirmar la igualdad de todos los seres humanos.

#### 4. EL IMPACTO DE LOS CRISTIANOS HOY

En muchos aspectos la historia se repite. Cuando el mensaje cristiano penetró en el Imperio grecolatino, el panteón era innumerable. ¿Por qué a los cristianos no se les vio como los seguidores de una religión más? De hecho todas las religiones convivían pacíficamente en el Imperio. La única que causó malestar en el sistema vigente fue el cristianismo. Si por una parte la vida de los cristianos impactaba; por otra parte, les resultaba un conflicto. Es que el amor entra en conflicto con el no amor. El no amor es el pecado. Jesucristo resultó molesto para su generación. Hasta tal punto que lo crucificaron. Definitivamente la luz descubre las maldades ocultas. La luz descubre la suciedad. El amor no es un sentimiento volátil y gaseoso. El amor es el bien y Dios, quien es el Sumo Bien, es el único REFERENTE del bien, Mc 10, 17. Desde la luz se constata la oscuridad; desde el bien se constata el mal, como ausencia de bien. Como Dios es “Amor” todo lo que

afecta negativamente al hombre, creado por amor, entra en contravía del amor, es decir del bien. De ahí que el amor entra en conflicto con el mal. Los cristianos resultamos “molestos” en un mundo lleno de engaño y egoísmo. Ya vimos en otro capítulo, cómo el pecado es antihumano. El pecado deshumaniza al hombre. El pecado es no al amor de Dios. En una cultura marcada por la competencia que pisotea a los indefensos, los cristianos resultamos molestos en la misma. Cristo resultó “molesto” para su época, por eso lo crucificaron. Pareciera que la oscuridad se molesta con la luz.

“Dios solo puede amar”<sup>516</sup>. Desde el amor de Dios descubrimos la naturaleza humana, necesitada de amor y de amar. Es una **contraditio in términis** no amar. Cuando el hombre no ama, está negando su naturaleza; cuando el hombre se cierra al otro, se está mutilando a sí mismo. El amor es un germen puesto por Dios en el ontos humano, que crecerá echando muchas ramas. Como decía el escritor y aviador francés Antoine de Saint-Exupery, “el amor es la única cosa que crece cuando se reparte”. Hay personas que dicen que no son amadas, tal vez, porque no aman. El amor se verifica en la vida, dándolo. El monje trapense franco-estadounidense Thomas Merton nos dice: “La mejor, la única manera de conservar el amor es dándolo”<sup>517</sup>. El egoísmo es una contradicción de la naturaleza humana. El hombre, apertura trascendental, se realiza como humano, amando.

¿Por qué un “puñado” de personas, provenientes de la Palestina impactaron tanto en el Imperio? El secreto: “Ved cómo se aman”. La breve descripción que nos ofrece la carta de autor anónimo al patricio romano Diogneto es una muestra del “impacto” que generaron los cristianos en un mundo culturalmente marcado por el paganismo, centrado en el culto al poder en todas sus formas. La vida centrada en el poder es frágil y ficticia. Los cristianos tocaron la “zona más erógena” del hombre: la necesidad de amor. “El modo de vida” descrito en la mencionada carta, hacía atrayente y fascinante el Evangelio. Los cristianos resultaron en el Imperio, verdaderos signos de Dios. El Dios de los cristianos era “atrayente y fascinante”. Los cristianos no se “impusieron” en el Imperio por las estrategias de “organización”, por el poder económico o político, sino por la **fuerza del amor**.

---

<sup>516</sup> Título del libro del Hermano Roger Schutz, quien describe la hermosa experiencia de sentir el amor, porque siente a Dios. Ese amor lo llevó a decirle a los cristianos que no podemos seguir divididos. La división es un escándalo para los no creyentes y aún para los creyentes. Die ne peut qu'aimer. El Hermano Roger en un librito titulado *Dynamique du provisoire* nos presenta la manera de superar las barreras de las divisiones, ajenas al Evangelio. Las barreras se superarán cuando todos entremos a amarnos desde el único vínculo, Jesucristo.

<sup>517</sup> Thomas Merton, *Palabra de amor: La búsqueda de la sanación espiritual*, Lumen Humanitas, Buenos Aires, 2005, p. 50



El hombre es ontológicamente igual en todos los tiempos. El mensaje cristiano ayer, era muy significativo. ¿Por qué hoy no? Porque se ha desteñido, ha perdido **significación**. Muchos signos otrora significativos hoy no le dicen nada al hombre de la postmodernidad, a pesar de la gran sensibilidad al signo y a la imagen hoy. Justamente por eso; lo que no significa no genera ninguna interacción. Es contradictorio **in términos** que el hombre, apertura trascendental no sea el hábitat propio de la revelación de Dios. Las “doctrinas” han opacado la vida. El teólogo comprometido debe leer “los signos de los tiempos”; leer los existenciales colectivos de hoy y las racionalidades emergentes, para dar una aporte a la siempre antigua y siempre nueva respuesta cristiana a los momentos de la historia. He venido insistiendo que la respuesta la encontramos en el mismo hombre. Está en el mismo hombre, porque ese es el plan de Dios. Dios se hizo hombre, no se hizo un “eón de la estratosfera”.

El mensaje cristiano, encarnado en los seguidores de Jesús, resulta una respuesta actual, frente un mundo en donde el hombre se siente “solo”. El hombre moderno ha resultado “huésped” en su propio hábitat. La cultura que él ha creado lo está aislando de los otros y del medio ambiente. El “mercado persa” de religiones ha resultado tan atractivo, ante esa sed de Dios-amor que tiene el hombre. En una cultura en donde él es seriado, allí donde lo reconozcan como persona, se siente humano. Lástima que para llenar ese vacío hipoteque su razón y en su natural búsqueda de “sentido”, pierda el sentido, cayendo en alienación, enajenando su mente, su libertad. Ayer la cultura de la academia había “matado” a Dios. El Dios “obstáculo” ha sido reemplazado por la “prescindencia” de su existencia. Ya hemos comentado en otro acápite, cómo los cristianos en esto tenemos alguna culpa.

## 5. RETOS DEL MENSAJE CRISTIANO HOY

Para conocer los retos del mundo de hoy hay que “leer los signos de los tiempos”. Los hagiógrafos los leyeron perfectamente, pues cada uno de los libros bíblicos corresponde a una lectura histórica de la época en que vivieron los autores sagrados. La lectura se hace “desde la experiencia de Dios”; así lo debe hacer el teólogo. La teología “se hace de rodillas”, para que sea teología cristiana. La erudición sin experiencia de fe, se queda en el “logos” y no incide en la vida. Los existenciales colectivos están marcados por la cultura postmoderna, que hace énfasis en la **dimensión sensible** del hombre, como hemos anotado en la Primera y Segunda Parte de este trabajo académico. También, es importante tener en cuenta en la “lectura”, las racionalidades emergentes vigentes en la cultura, es el impacto que tiene la **imagen**. La clave de esa “lectura” es la

estructura semiótica del hombre. El mensaje debe impartirse, obedeciendo esa realidad humana.

Otro código clave de la “lectura” es la **episteme salvífica**. Al hombre moderno lo ubico en el contexto del Primer Isaías; el anhelo de un mañana mejor, “cuando venga el Mesías” .El poeta Isaías nos sitúa en la realidad existencial actual, en donde el hombre ha conquistado todo, y no ha satisfecho los anhelos más profundos de su corazón. La encarnación del Hijo de Dios, siendo un hecho histórico, se ha quedado en lo gnoseológico, es necesario, volver a esa experiencia de la Iglesia apostólica, que es más una cristo-soteriología, que una cristo-ontología. Los Padres de la Iglesia son maestros en el quehacer teológico. Eran ante todo, pastores, luego doctores.

La epistemología de la significación en clave significativa, es la respuesta a los retos del mensaje cristiano hoy. El Evangelio ha sido siempre anunciado en código semiótico. Sin embargo, algunos signos ya no significan. Es necesario “leer los signos de los tiempos” en clave de significación significativa. El hombre moderno es sensible a los signos, sí, pero a los signos que significan. Como dice Lonergan: “La significación, va más allá de la experiencia”<sup>518</sup>Un signo que no genera interacción cae en la obsolescencia. **El amor** es el signo más significativa en el ontos humano y ese amor nunca pasa de moda, -clave del Evangelio- pues pertenece a la estructura humana. En este contexto, ¿cuáles son las mayores necesidades del hombre de hoy que le exigen a la Iglesia?

El mundo de hoy tiene necesidad de **acogida**: El hombre siempre ha necesitado ser reconocido, ser valorado. Hoy se constata una cultura agresiva, sobre todo en los medios citadinos. Cada quien hace su mundo. Muchas personas viven en el mismo edificio y se ignoran. Es una cultura de la despreocupación por el otro, llevando al hombre al mayor vacío. Las enfermedades síquicas han aumentado considerablemente. Ante este vacío, el hombre disfruta cuando es acogido. Los cristianos estamos llamados a ser acogedores. Hay que romper muchos esquemas cortesanos de salas y antesalas y tener la disponibilidad de la sencillez del pesebre y de la familia de Nazaret. El hombre se siente acogido y valorado, cuando no encuentra protocolos que le quiten su espontaneidad. En el mundo de la mercadotecnia, todas las estrategias apuntan a la satisfacción del cliente. No se trata de “feriar” el mensaje de Jesús, sino de ofrecerlo con amor, empezando por el testimonio de vida. No se trata de “negociar” el mensaje de Jesús, sino de significarlo en una donación permanente. No se trata de perder la dimensión

---

<sup>518</sup> Bernard Lonergan, Método teológico, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 80.

profética del mensaje en un mundo abiertamente egoísta, sino de mostrarlo como “luz” y “sal” de la tierra; como “levadura” que fermenta toda la cultura.

La vida **sencilla** es la que más impacta: La expectación mesiánica del Primer Isaías es una muestra evidente del Mesías esperado. En ese anhelo se plasma el anticipo de la Jerusalén celeste, de “un cielo nuevo y una tierra nueva” Ap 21, 1; Is 65, 17 . Un Mesías que volverá los instrumentos de guerra, de división: espadas y lanzas; se volverán azadones y podaderas; es decir, instrumentos de trabajo que genera la paz. En donde las tradicionales divisiones se acabarán: cuando serán vecinos el lobo y el cordero; el leopardo se echará con el cabrito, etc. Pero sobre todo la “Justicia será el ceñidor de su cintura” Is 11, 5. Cuando venga el Mesías, la estepa florecerá y se regocijará; “se despegarán los ojos de los ciegos”, “las orejas de los sordos se abrirán”; la aridez se volverá fertilidad y del país árido brotará un manantial. Concluye el poeta bíblico: “¡Adiós, penas y suspiros!” Is 35, 10. Un Mesías acogedor en la sencillez de una pesebrera. Allí está todo, porque allí hay amor. La sencillez es atractiva y sólo los sencillos la leen, como los jóvenes pastores de las montañas de Belén. El henchido de sí no entiende el lenguaje de la sencillez.

El **ecumenismo**, una necesidad prioritaria<sup>519</sup>: Si el meollo del mensaje cristiano es el amor, no se entiende que los cristianos estén divididos. Este es un pecado grave de las Iglesias. Con la moción del Espíritu Santo, los Padres del Vaticano II nos decían: “Unitatis redintegratio inter universos Christianos promovenda ex es praecipuis Sacrae Oecumenicae Synodi Vaticanae Secundae propositis”. Promover la restauración de la unidad de los cristianos es uno de los principales propósitos del sacrosanto Concilio ecuménico Vaticano II<sup>520</sup>. Pablo censura vehementemente la división entre los cristianos: “Porque, hermanos míos, estoy informado de vosotros, por los de Cloe, que existen discordias entre vosotros” 1 Cor 1, 11. En Corintio, la misma comunidad, andaba dividida, a saber: unos de “Apolo”; otros, de “Cefas”; otros, de “Pablo”. Pablo censura tal división y les pregunta: “¿Está dividió Cristo?”. Todas esas denominaciones de las Iglesias<sup>521</sup> atentan contra la comunión ordenada por Cristo a sus seguidores, Jn 17, 21

---

<sup>519</sup> En este ítem me quiero basar en el Hermano Roger Schütz, quien fue fundador y prior de Taizé. El libro se llama, *Dynamique du provisoire*, Presses de Taizé, 1965. El Hermano Roger perteneciente a la Iglesia Calvinista suiza, desde su experiencia de Cristo luchó incansablemente por la unidad de los cristianos. El lema de él fue: primero el amor, luego vendrá la verdad. El Hermano constataba que uno de los escándalos del mundo era la división de los cristianos. Fue uno de los precursores del Concilio Vaticano II. Con razón el Papa Juan XXIII siendo nuncio en París lo visitó y tuvo gran amistad con él.

<sup>520</sup> UR No. 1.

<sup>521</sup> Me refiero a las Iglesias de la Reforma, con las cuales es “más lo que nos une, que lo que nos divide”; no me refiero a ese vasto universo de los autollamados “grupos cristianos”. Con ellos habría que hablar de ecumenismo en otro contexto.

El mundo tiene necesidad de **amor**. Esta necesidad no es ninguna novedad. El amor es un existencial colectivo que pertenece a la esencia del hombre. La connotación a esa necesidad de amor, se manifiesta en la enorme sensibilidad a todo lo que exprese amor. De igual manera lo que afecte esa necesidad de amor, lo deprime. La filantropía ama al hombre por el hombre; el amor arranca desde la realidad trascendental del hombre, como ser abierto al otro y al absolutamente Otro. La doble apertura humana exige una respuesta que satisfaga. Esa respuesta que satisfaga es el amor. El amor es salir de sí, es “**excesus**”; como dice Rahner, “Dios sale de sí, y el mundo es asumido en su propia vida”<sup>522</sup>. Como hemos visto, toda la teología de la encarnación es una teología de amor. El hombre entiende el lenguaje del amor, pues proviene de Dios que es “Amor”. El hombre quiere cercanía. La cercanía le abre su espíritu para escuchar. En la cercanía se rompen todas las asperezas. Como dice la sabiduría popular: “Se recoge más con una cucharada de miel que con un tonel de hiel”. Concluyo con Balthasar: “Solo el amor es digno de fe”.

---

<sup>522</sup> Dios, amor que desciende, Sal Terrae Santander, 2008, p. 20.

## CONCLUSIÓN GENERAL

Siguiendo la línea semiótica, quiero concluir el trabajo emprendido con el famoso aforismo: “La ciencia tiene raíces amargas pero sus frutos son dulces”. Sí, no cabe duda. La marcha ha sido dura y dispendiosa. La exigencia de un doctorado y hecho en la Pontificia Universidad Javeriana tiene un sello: LA CALIDAD. Para llegar a la excelencia, se han tenido que dar pasos difíciles. Ahora es el momento de cosechar la búsqueda emprendida. El bochorno y la fatiga en el surco de la investigación, ahora tienen su precio: una llegada exitosa.

Al estudiar el universo del problema, a la par que las respuestas dadas, de alguna manera, ha exigido largas horas de biblioteca y de consultas diversas. La inquietud frente a la evidente **pérdida de significación** del mensaje de Jesús y la consiguiente pérdida de credibilidad de la Iglesia como institución, a la vez que pérdida de posicionamiento de los cristianos en la cultura occidental; me han llevado a profundizar una respuesta. No se trata de dar LA RESPUESTA. Sería un atrevimiento propio de un diletante sin mirada holística a la realidad. Se trata de mostrar un camino muy centrado en el mismo hombre, como relato de Dios y como experiencia de Dios. Si hay algo que padece la humanidad es la pobreza de sensibilidad humana. El hombre ha creado un mundo agresivo y hostil al propio hombre. El hombre ha resultado un extranjero en su propio hábitat. El anuncio de Jesús de Nazareth, es respuesta a ese anhelo de salvación en un mundo que no le ha encontrado sentido a la vida. El hombre al construir un mundo sin Dios, va camino a su propia destrucción.

Las doctrinas han sido importantes y siguen siéndolo. Pero el énfasis hoy es la **vida**. Jesús no vino a dar una hermosa teoría sobre el dolor. No, Él asumió el dolor y los trasformó por el amor. Hoy más que nunca, el mundo tiene necesidad de amor. Las recetas llenas de sabiduría del racionalismo moderno, “pienso, luego existo” no han satisfecho la sed de felicidad que tiene el hombre. La simplicidad de Jesús, el Cristo, la hemos complicado con fórmulas, a veces incomprensibles, que han obscurecido, por no decir que afeado el rostro del Señor. Hay que ser más vida que “logos”. El discurso debe ser la consecuencia de la experiencia. Lo evidenciamos en los relatos bíblicos. Primero fue la oralidad, después fue la escritura. Los Apóstoles antes que poner por escrito los mensajes de Jesús, los vivieron en comunidad. Fue la vivencia de la comunidad la que exigió poner por escrito lo que iban viviendo. Es muy significativo, Jesús no escribió. Su vida tanto impactó que ninguna biblioteca puede contener todo el mensaje de Jesús (Jn 21, 25).

A lo largo del desarrollo de la tesis he venido **mostrando** las evidencias de Dios en el hombre. Los ejemplos y testimonios son una clara manifestación de Dios. Los signos, evidenciados en el hombre, son el vehículo más expedito para la revelación de Dios. En sana lógica, los testimonios presentados, corroboran el interés del autor por aportarle a la teología un enfoque muy centrado en la historia salvífica y a la vez, soportado en el método antropológico trascendental. La sensibilidad al signo de la cultura de hoy, es un camino allanado para proclamar la Buena Noticia a los hombres de nuestro tiempo.

Desde que hacía mi maestría en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana, me fue despertando la inquietud por la sacramentalidad de la Iglesia. Esa vía sacramental la visualicé durante los seminarios de Habilitación al doctorado, en línea semiótica. Pude constatar que la sacramentalidad es consecuencia de la estructura semiótica del hombre. El Hijo de Dios al hacerse hombre, le habló al hombre desde el hombre en clave kenótica. He ahí el gran misterio de amor en la comunicación de Dios al hombre. Si la Iglesia ha venido perdiendo credibilidad, es porque su mensaje no está significando en la vida. El impacto del amor primero se ha venido destiñendo por tantos influjos, producto, muchas veces de la soberbia humana. La sencillez del Evangelio la hemos complicado y con frecuencia, burocratizado.

La expresión sígnica del hombre, la hemos constatado en la investigación que hemos hecho en los semiólogos de la talla de F. de Saussure, Charles Sanders Peirce, Émile Benveniste y apenas con un breve conocimiento de los semiólogos del lenguaje, John Austiny John Rogers Searle. Pero es el francés Paul Ricoer, hermeneuta del lenguaje, quien nos ilustra sobre la riqueza del metalenguaje en términos de la metáfora y del paralenguaje, en términos de ritos y expresiones culturales. Justo este lenguaje metafórico es bastante utilizado en la Sagrada Escritura. Esta investigación ha sido iluminadora para llegar al corazón de la investigación: EL HOMBRE EXPERENCIA Y SIGNIFICACIÓN DE DIOS. Esa es la razón por la que escogí el título de la tesis, EL CAMINO HACIA UNA ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA: LA RAZÓN TEOLÓGICA DEL SIGNO. Siguiendo toda la Historia de Salvación, el código de la comunicación de Dios ha sido EL AMOR. De ahí que el mensaje cristiano siempre será actual.

La tesis es un valioso aporte al diálogo interconfesional y al diálogo con otras culturas. Nuestra lectura del hombre no contradice y menos rebate cualquier otra búsqueda. Es más, tales aportes los puede incluir este estudio, sin pretender ser exhaustivos en el tema. El mensaje de Jesús nunca será ahistórico, pues responde a las inquietudes de todos los hombres. El camino emprendido exige

una búsqueda permanente y una apertura continua y constante a todas las respuestas humanísticas diseminadas en las diferentes culturas.

Los retos son grandes, nunca como hoy el hombre exige coherencia de vida. Si los cristianos no mostramos con nuestra vida la fe en Jesucristo, vamos perdiendo espacio en la concierto de las naciones. La teología debe salir cada vez más de la “Sorbona” y llegar a las barriadas en donde vive el hombre necesitado de salvación; llegar a los grandes bloques de cemento inanimados para llevarles la riqueza del mensaje de amor que nos presenta el Evangelio. Llegar al ruido de las megalópolis, en donde vive el hombre seriado y reconocerlo como persona, con identidad propia, para que sea valorado y amado. Habrá que seguir “leyendo los signos de los tiempos” para que la teología no esté al margen de las inquietudes reales de los hombres. Hay que ser sensibles a los existenciaros colectivos de cada época. El divorcio entre la fe y la vida (GS No. 43) es una de las mayores desfiguraciones del mensaje de Jesús.

Por otra parte, debo constatar que la vida sin un horizonte trascendente no tendría un sentido pleno, y la felicidad, a la que tendemos todos, se proyecta espontáneamente hacia el futuro, hacia un mañana que está todavía por realizarse. El Concilio Vaticano II en la declaración **Nostra aetate**, lo subraya sintéticamente: “Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el hombre? (¿Quién soy yo?), ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte?” No. 01. Desde la experiencia del amor encarnado, se responde a estos interrogantes. La tesis, de alguna manera, es una respuesta a estos cuestionamientos. Como hemos dicho, el hombre lleva en sí mismo una sed de infinito, una nostalgia de eternidad, una búsqueda de belleza, un deseo ardiente de amor, una necesidad de luz y de verdad, que lo impulsan hacia el Absoluto; el hombre lleva en sí mismo el deseo de Dios.

El mensaje de Jesús resultó significativo por el método empleado: lenguaje metafórico. Los relatos están enmarcados en la sencillez de la vida de su pueblo. La vida de Jesús no estuvo marcada por formalismos palaciegos o símbolos cortesanos. Su impacto fue la sencillez de su vida. Fue un judío común y corriente, con el gran sello de la calidad: LA SANTIDAD. Hablaba “con autoridad” e “igual a nosotros, menos en el pecado”. Es que el pecado no es humano, es inhumano, no le pertenece a la naturaleza humana. El pecado es un huésped indeseado en la naturaleza humana (7, 14-25 y 2 Cor 12, 6-7). En Jesús, el absolutamente

inmaculado, “se descubre el misterio del hombre” (GS No. 22). La Iglesia, sacramento de Jesucristo, está llamada siempre a ser **signo (LG No. 1)** del amor de Dios y de la opción de Dios por el hombre. La sensibilidad del hombre por leer el lenguaje simbólico es el camino expedito para anunciar el Evangelio hoy.

El estudio es un aporte al quehacer teológico, dentro del largo camino que ha recorrido la teología por diferentes geografías y culturas, para que el anuncio del Evangelio descubra un nuevo canal de comunicación. “Las semillas del Verbo” diseminadas por todas las culturas serán terreno abonado para constatar en el mensaje cristiano una respuesta al anhelo del hombre de ser salvado. Da tristeza que el mensaje evangélico pierda credibilidad por la falta de significación del mismo en la vida de los cristianos. Como lo hemos dicho en el desarrollo de la tesis, los cristianos en el Imperio pagano despertaban admiración y los mismos perseguidores se encontraban confundidos. Los primeros cristianos no emprendieron la “conquista” del Imperio por la fuerza de las armas, sino por el testimonio significante: “Ved cómo se aman”. Aquí está el sello de los seguidores de Jesús.

Permítanme terminar trayendo a colación el impactante mensaje del Papa Pablo VI en la Exhortación Apostólica **Evangelii Nuntiandi** No. 41: “El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan o, si escucha a los que enseñan, es porque dan testimonio”. Sí, los argumentos de autoridad que otrora tuvieron tanto peso, hoy no lo son tanto. El hombre de hoy es muy sensible a la coherencia de vida. Las personas que más llegan a la gente, no son las que más saben, sino las que más acogen. El saber que no está significado en una experiencia de vida, se queda en los anaqueles de las bibliotecas. A los cristianos nos ha tocado vivir una época hermosa, muy exigente, pero al mismo tiempo muy necesitado de amor, no mera filantropía, sino un amor que llega hasta el sacrificio. Jesús, “el hombre para los demás” visualiza el camino. Los fundamentalismos, aún vivos en algunos ambientes, están llamados a recoger. El escenario del mundo es el diálogo respetuoso y el reconocimiento de tantos valores esparcidos por todas las culturas. Los aerópagos modernos exigen la osadía de Pablo.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, J. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988
- ALFARO, J. Hacia una teología del progreso humano, Herder, Barcelona, 1969
- ARENHOEVEL, D. Así nació la Biblia, Ed. Paulinas, Madrid, 1980  
Diciembre 2004, Bogotá, Colombia.
- AUSTIN, J. Ensayos filosóficos, Alianza, Madrid, 1989
- BABOLIN, S. Semiosi e comunicazione, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997
- BALTHASAR, H. Sólo el amor es digno de fe, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006
- BAYET, J. La religión romana, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984
- BENVENISTE, E. Problemas de la lingüística general, S. XXI Editores, Vigésima primera edición, Buenos Aires, 2001
- BISCHOP, J. Los teólogos de la muerte de Dios, Ed. Herder, Barcelona, 1969
- BONHOEFFER, D. Resistencia y sumisión, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983
- CANALS VIDAL, F. Textos de los grandes filósofos, Ed. Herder, 1976
- CASULLO Y VARIOS Itinerarios de la modernidad, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2004
- CONGAR, Y. Pentecostés, Ed. Estella, Barcelona, 1961
- COLLANTES, J. La fe de la Iglesia Católica, BAC, Madrid,

MCMXCV

- CORDUA, C. Wittgenstein, Reconstrucción de la filosofía. Ed. Dolmen, Santiago de Chile, 1977
- DAVIS, CH. ¿Qué vive y qué ha muerto en el Cristianismo actual? Harper, San Francisco (USA), 1986
- ECO, U. Semiótica y filosofía del lenguaje, Ed. Lumen, México, 1990
- ECO, U. Tratado de semiótica general, Ed. Debolsillo, México, 2005
- EISSFELDT, O. Introducción al AT, Tomo I Ed. Cristiandad, Madrid, 2000
- ELIADE, M. El hombre y lo sagrado, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1967
- EXUPÉRY, A. El principito, Ed. Alianza, Madrid, 1982
- FEUERBACH, L. La esencia del cristianismo, Colección clásicos de la cultura, Ed. Trotta, Madrid, 2009
- FLORISTÁN, C. El catecumenado, Ed. Verbo Divino, Estella, 1991
- FRIES, H. Teología fundamental, Ed. Herder, Barcelona, 1987
- GARCÍA, J.A. Dios, amor que desciende, Sal Terrae, Santander, 2008
- GIBRAN, J. Jesús, el Hijo del hombre, Editorial ABC, Bogotá, 1973
- GONZÁLEZ ECHEGARY La Biblia en su entorno, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1992

- GONZÁLEZ FAUS, J.I.                      Calidad cristiana, Sal Terrae, Santander, 2006
- HABERMAS, J.                                Israel o Atenas, Ed. Trotta, Madrid, 2001
- HABERMAS, J.                                El discurso filosófico de la modernidad,  
Katz Editores, Buenos Aires, 2008
- HEIDEGGER, M.                              Kant y el problema de la metafísica,  
F. C. E. México, 1954
- HEIDEGGER, M.                              El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica  
México, 1971, 4ª. Edición en español.
- HEIDEGGER, M.                              Tiempo y ser, Ed. Tecnos, Madrid,  
2006, 3ª. Edición, 2ª. Reimpresión
- JEREMIAS, J.                                Las parábolas de Jesús,  
Ed. Verbo Divino, Stella, Navarra, 1986
- JEREMÍAS, J.                                Interpretación de las parábolas,  
Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1997  
Ed. Verbo Divino, Stella, Navarra, 1997
- JOHNSON, P.                                Los intelectuales, Producciones gráficas,  
Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1969
- LEHMANN, K.                                Karl Rahner, la actualidad de su  
Pensamiento, Ed. Herder, Barcelona, 2004
- LONERGAN, B.                                Método teológico, Ediciones Sígueme,  
Salamanca, 2001
- LÓPEZ QUINTAS, A.                        Pensadores cristianos contemporáneos,  
BAC, Madrid, MCMLXVIII
- LÓPEZ QUINTAS, A.                        Pensadores cristianos contemporáneos,  
BAC, Madrid, MCMLVIII
- LUCAS, R.                                    El hombre espíritu encarnado,  
Ed. Sígueme, Salamanca, 1999
- LYOTARD, J.F.                                La posmodernidad, Gedisa, Barcelona, 1996

- MANSFIELD, S. La fe de Barak Obama, Grupo Nelson, Nashville Dallas, México, 2008
- MARDONES, J.M. Posmodernidad y cristianismo, Ed. Sal Terrae, Bilbao, 1988
- MARÉCHAL, J. El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del Conocimiento. Obra en cinco volúmenes. Ed. Gredos, Madrid, 1959
- MARÍAS, J. San Anselmo y el insensato, Revista de Occidente, Madrid, 1954, 2ª. Edición.
- MARTINI, C.M. ¿Por qué Jesús hablaba en parábolas? Ed. Paulinas, Bogotá, 1986
- MARTINI, C.M. El absurdo de Auschwitz, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2000
- MARX, K. Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, Ed. Grijalbo S.A. México, 1968
- METZ, J. B. y WIESEL, E. Esperar, a pesar de todo, Ed. Trotta, Madrid, 1996
- MUÑOZ IGLESIAS, S. Los géneros literarios y la interpretación De la Biblia, Ed. La casa de la Biblia, Madrid, 1968
- NAISSBITT, J. Megatendencias 2000, Ed. Norma, Bogotá, 1990
- NGUYEN VAN THUAN, F. X. Testigos de esperanza, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2005
- NODET, É. Essai sur les origines du Judaïsme : de Josué Aux Phariséens, Editions du Cerf, Paris, 1992
- OTTO, R. Lo santo, Selecta de Revista Occidente, Madrid,

1965, 2ª. Edición

- OTTO, R. Ensayos sobre lo luminoso, Ed. Trotta, Madrid, 2009
- PANIKKAR, R. Experiencia plena de la vida, Ed. Herder, Barcelona, 2008
- PANIKKAR, R. De la mística, Ed. Herder, Barcelona, 2008
- PEIRCE, Ch. S. La ciencia de la semiótica, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974
- PLATÓN El Banquete, Ed. Labor, Barcelona, 1994
- POYATOS, F. A favor y en contra de las investigaciones Filosóficas de L. Wittgenstein, Ed. Pliegos, Madrid, 2001
- QUASTEN, M. Patrología, Tomo III, BAC, Madrid, MCMLXXXIV
- QUASTEN, J. Patrología, Tomo I, BAC, Madrid, MCMLXXXIV
- RAHNER, K. Espíritu en el mundo, Ed. Herder, Barcelona, 1963
- RAHNER, K. Curso fundamental sobre la fe, 1ª. Edición, 7ª. Impresión, 2007
- RAHNER, K. Escritos de Teología, Tomo IV Ed. Taurus, Madrid, 1962
- RAHNER, K. Oyente de la palabra, Ed. Herder, Barcelona, 2009, 1ª. Edición. 2ª. Impresión
- RAHNER, K. Escritos de teología, Ed. Cristiandad, Madrid, 2000. 5ª. Edición. Seis tomos.
- RAHNER, K. Dios, amor que desciende, Sal Terrae, Santander, 2008

- RAHNER, K. GARAUDY . Del anatema al diálogo, Ed. Ariel, Barcelona, 1971
- RAHNER, K. y RATZINGER, J. Dialéctica de la secularización, Ed. Encuentro, Madrid, 2006
- RATZINGER, J. Ser cristiano en la era neopagana, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006
- REY, A. Théories du signe et du sens, Editions Kincksieck, Paris, 1976
- RICOEUR, P. La metáfora viva, Ed. Cristiandad, Madrid, 1980
- RICOEUR, P. Tiempo y narración, Tomo I Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998
- RICOEUR, P. El conflicto de las interpretaciones, Fondo De Cultura económica, Buenos Aires, 2000
- RICOEUR, P. Teoría de la interpretación, Ed. Siglo XXI, México, 2001
- SAN AGUSTÍN Las confesiones, Obras completas, Tomo II, BAC, Madrid, 2005
- SAN AGUSTÍN De la doctrina cristiana, edición bilingüe, Tomo XV, Madrid, BAC, MCMLVII
- SAN AGUSTÍN Del maestro, Obras completas, edición bilingüe, Tomo III, BAC, MCMLI
- SAN AGUSTÍN La ciudad de Dios, Obras completas, Tomo XVI, BAC, Madrid, 2005
- SAN ANSELMO, Obras completas, Proslogion, BAC, Proemio, Madrid, MCMLII
- SAN BUENAVENTURA Obras completas de San Buenaventura,

- Breviloquio, BAC, Madrid, MCMLV
- SANTO TOMÁS Suma contra gentiles, Edición bilingüe en 2 volúmenes, I Libros 1º. Y 2º. BAC, Madrid, MCMLII
- SAUSSURE, Ferdinand de Curso de lingüística general, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, 10ª Edición
- SCHÜTZ, R. Dynamique du provisoire, Les Presses de Taizé, 1965
- SCHÜTZ, R. Dieu ne peut qu'aimer, Ateliers et Presses de Taizé, 2001
- SEARLE, J. Actos de habla, Ed. Tecnos, Madrid, 2007
- SIMON, J. Y VARIOS Aspectos y problemas de la filosofía Del Lenguaje, Alfa, Buenos Aires, 1977
- Buenos Aires, 1979, 10ª. Edición
- TOFFLER, A. La tercera ola, Plaza & Janés Editores, Madrid, 1980
- VARIOS Itinerarios de la modernidad, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2004
- VATTIMO, G. El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986
- VÉLEZ CORREA, J. Evangelizar la posmodernidad desde América Latina, Publicaciones CELAM, Bogotá, 2000
- WITTGENSTEIN, L. Tractatus lógico-philosophicus, Ed. Teenos, Madrid, 2003. 2ª. Edición
- ZUBIRI, X. Inteligencia sentiente, Alianza, Madrid, 1980

## REVISTAS

- ALVARADO, N. Lenguaje, ser y posibilidad en Ser y tiempo  
Universitas Philosophica, pp. 77-98
- ARZUBIALDE, S. La experiencia trascendental de Dios en la  
Obra de K. Rahner, Estudios eclesiásticos,  
Pontificia universidad de Comillas, Vol 80  
2005, pp. 291-314
- BAENA, G. El método antropológico trascendental,  
Theologica Xaveriana, Julio-septiembre,  
2005 No. 155 Año 55
- BERRÍOS, F. El método antropológico-trascendental de  
Karl Rahner, Teología y Vida, Vol. XLV  
(2004) 411-437
- BETHGE, E. Resistencia y sumisión, Selecciones de  
Teología, No. 36 oct-noviembre 1970
- DREYFUS, F. Éxegése en Sorbone, éxégese en Église,  
Reveu Biblique, 1975
- EBERHARD, B. Selecciones de teología, No. 36  
Oct-noviembre, 1970
- MESA, J. L. La antropología de Raimon Panikkar y su  
contribución a la antropología teológica  
cristiana, Studium Theologicum  
Xaverianum, Año 1 No. 2 2010
- MGNIFICAT Mensuel No. 213, août 2010
- MORENO MAY, K. Entre la lógica, el entendimiento y el lenguaje  
Universitas Philosophica 43 pp. 99-122  
Diciembre 2004, Bogotá, Colombia.
- RESTREPO DE GUZMÁN, M.L. "Creativity in Language" traducción y



comentario al Artículo de Paul Ricoeur,  
Revista Anthropos, Documentación  
científica de la cultura, Apuntes de clase,  
p. 118

RUBIO FERRERES, J.M.

De la interpretación del símbolo a la  
Interpretación del texto en P. Ricoeur  
Universitas Philosophica 34-35  
(pp. 51-132) Junio-diciembre 2000  
Bogotá, Colombia.

### **Documentos del Magisterio de la Iglesia**

PIO XII	Mystici corporis
VATICANO II	Dei Verbum
VATICANO II	Gaudium et Spes
VATICANO II	Unitatis redintegratio
VATICANO II	Lumen Gentium
VATICANO II	Nostra aetate
BENEDICTO XVI	Deus caritas est
BENEDICTO XVI	Sacramentum caritatis
V ASAMBLEA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE	Documento de Aparecida

### **TESIS DE GRADO**

ZÁRATE LÓPEZ, N.D.

El lenguaje como invención en la narración  
De la historia en Paul Ricoeur,  
Universita Pontificia Salesiana,  
Testi di dottorato, No.597

## DICCIONARIOS

- EICHER, P. Diccionario de conceptos teológicos,  
Vol II, Ed. Herder, Barcelona, 1990
- FRIES, H. Conceptos fundamentales de la teología,  
Vol II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979
- HAAG, H. VARIOS Diccionario de la Biblia, Ed. Herder, Barcelona,  
1987
- VARIOS Comentario Bíblico, "San Jerónimo",  
Ediciones Cristiandad, Tomo I, Madrid, 1971
- VARIOS Biblia del peregrino, III Volúmenes, Editorial,  
Verbo Divino, Bilbao, 1998, 2ª. Edición
- VARIOS Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,  
Libros Desafíos, Michigan, 2003