

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

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Froilán Tiberio Casas Ortiz, Pbro.

Director: Víctor Martínez Morales, S.J.  
Segundo lector: Ignacio Madera Vargas, S.D.S.

Fecha de sustentación: 22 de septiembre de 2011

**Froilán Tiberio Casas Ortiz, Pbro.**

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Magíster en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Especialista en Docencia Universitaria, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá; Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá; Bachiller en Teología, Seminario Conciliar de Tunja.

Correo electrónico: [froi5@yahoo.es](mailto:froi5@yahoo.es)

**Víctor Martínez Morales, S.J.**

Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: [vicmar@javeriana.edu.co](mailto:vicmar@javeriana.edu.co)

**Ignacio Antonio Madera Vargas, S.D.S.**

Doctor en Teología y Ciencias Religiosas, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; Magíster en Teología, Licenciado en Filosofía y Letras y Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: [imadera@javeriana.edu.co](mailto:imadera@javeriana.edu.co)

## RESUMEN

A lo largo del desarrollo de esta tesis doctoral –“De camino hacia una antropología semiótica: la razón teológica del signo”–, se irá demostrando que el hombre tiene en su *ontos* una estructura semiótica. Esto significa que el hombre, para salir de sí, necesariamente utiliza signos como vehículo propio de su comunicación.

La estructura semiótica se hace concreción en la apertura como exigencia de su naturaleza y se constata en el permanente preguntar. El sujeto humano sale de sí en una doble apertura: categorial-finita y, trascendental-infinita. El hombre, como “espíritu en el mundo”, manifiesta la existencia de Dios en clave significativa. La significación de Dios en el hombre tiene un código explícito: *el amor*.

En el amor se hace simbiosis la experiencia del hombre como experiencia de Dios. La pérdida de credibilidad del mensaje cristiano es pérdida de significación del mismo. Solo la relación significante-significado genera una interacción que lleva a un cambio de conducta. La vivencia del amor traduce exactamente el mensaje de Jesucristo.

# CONTENIDO

## INTRODUCCIÓN GENERAL

## PRIMERA PARTE: EL LENGUAJE COMO MANIFESTACIÓN DE LA ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL HOMBRE

### CAPÍTULO 1

#### LA SEMIÓTICA DEL LENGUAJE

1. La lógica del signo
2. Naturaleza del signo lingüístico
3. Leer los signos de los tiempos
4. El lenguaje es creativo
5. Dios habla

### CAPÍTULO 2

#### LA MEDIACIÓN DE LOS SIGNOS

1. Los signos son mediación
2. El signo es una representación
3. El signo es una anticipación
4. El fin del signo: significar
5. El signo como expresión de lo sagrado

### CAPÍTULO 3

#### LA CULTURA POSMODERNA EN CLAVE SEMIÓTICA

1. De la modernidad a la posmodernidad
2. El lenguaje de la imagen
3. Una muestra del universo de la imagen
4. ¿Helenización del cristianismo?

## SEGUNDA PARTE: EL METALENGUAJE COMO MANIFESTACIÓN DE LA ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL HOMBRE

### CAPÍTULO 1

#### EL LENGUAJE METAFÓRICO

1. La metáfora
2. La fábula
3. La sinécdoque
4. La saga
5. El aforismo
6. La alegoría
7. Los géneros literarios

### CAPÍTULO 2

#### EL METALENGUAJE EN LA *BIBLIA*

1. Los géneros literarios
2. El *Talmud*
3. El *Midrash*
4. La parábola
5. La alegoría en la *Biblia*
6. La elegía
7. La numerología
8. Una muestra significativa del género parabólico en la *Biblia*
9. Anunciar el Evangelio “contando” la historia de Jesús

### CAPÍTULO 3

#### LA INTERPRETACIÓN DEL SIGNO METALINGÜÍSTICO

1. La metáfora, punto central de la hermenéutica
2. La experiencia, centro de la metáfora
3. La interpretación, la clave para leer el signo metalingüístico
4. Una muestra del valor de los signos en la Sagrada Escritura

### CAPÍTULO 4

#### EL LENGUAJE DE LA ORALIDAD

1. Primacía de la oralidad sobre la Escritura
2. Las expresiones de la oralidad: de fonemas a grafemas

## TERCERA PARTE

### LA MOSTRACIÓN DE DIOS

#### CAPÍTULO 1

##### LA CUESTIÓN DE DIOS

1. La cuestión de Dios es la clave de la cuestión del hombre
2. La demostración de Dios
3. El conocimiento apriorístico de la existencia de Dios
4. Lo numinoso como experiencia de la trascendencia
5. Dios, una experiencia mediada

#### CAPÍTULO 2

##### LA CUESTIÓN DEL HOMBRE

1. El hombre: estructura trascendental
2. El hombre: criatura sagrada
3. El hombre religioso y el hombre cristiano
4. El hombre: significación de Dios

#### CAPÍTULO 3

##### EL HOMBRE, EXPERIENCIA SIGNIFICATIVA DE DIOS

1. La prohibición de las imágenes
2. El hombre, fascinación del misterio de Dios
3. El ateísmo de los “cristianos”: desfiguración de Dios
4. La mostración de Dios en el hombre
5. La trascendencia se ha encarnado

#### CAPÍTULO 4

##### DIOS VIENE AL ENCUENTRO DEL HOMBRE

1. El hombre, interlocutor de Dios
2. El plan de Dios es la felicidad del hombre
3. El plan del hombre: ruptura del plan de Dios
4. Dios no cambia de plan: la redención del pecado
5. El hombre llamado a la plenitud de su ser:  
el plan original de Dios

## CUARTA PARTE: EL AMOR, VERIFICACIÓN DE LA MOSTRACIÓN DE DIOS

### CAPÍTULO 1

#### CRISTO, EL HOMBRE PARA LOS DEMÁS

1. La opción por el hombre
2. La salvación integral
3. El amor, inmanencia de la trascendencia de Dios
4. Cristo, único paradigma de la significación de Dios
5. La Iglesia: lugar del amor a Dios y al hombre
6. El mayor milagro: el amor

### CAPÍTULO 2

#### EL AMOR ES DIGNO DE FE

1. El Evangelio del amor
2. Dios, amor que desciende
3. El amor: más carisma que institución
4. El impacto de los cristianos hoy
5. Retos del mensaje cristiano hoy

### CONCLUSIÓN GENERAL

### BIBLIOGRAFÍA

## **EXTRACTO**

### **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 por medio 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 es una ciencia humanística, ya que está centrada en el hombre como apertura a Dios, pues sin antropología no se puede hacer teología. Dice K. Rahner: “Una filosofía absolutamente libre de la teología, no es posible en nuestra situación histórica.”<sup>1</sup> Ésta parte de la observación del hombre como experiencia de Dios. Hacer

---

<sup>1</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.



teología es hablar de Dios desde el hombre. Dios se hizo hombre. El hombre es un ser referido a Dios; “aquí teología y antropología se hacen necesariamente una sola cosa”.<sup>2</sup>

Entonces, se hace 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. Y 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 del trabajo– 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 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>3</sup> El teólogo alemán construye su pensamiento valiéndose de la metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás.<sup>4</sup> Como todo edificio del conocimiento, el desarrollo del mismo no parte de cero. El conocimiento es un proceso ascensional. Rahner conoce a Joseph Marechal<sup>5</sup>, y éste lo lleva a Kant.<sup>6</sup>

A su vez, Rahner recibe el influjo de su maestro, el agnóstico, quien nació en familia católica, Martin Heidegger.<sup>7</sup> La apertura es constatada por Heidegger en el hombre en línea horizontal; Rahner la lee en clave trascendental. Heidegger dice: “Este ente que somos cada uno de nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posi-

---

<sup>2</sup> Ibid., 65.

<sup>3</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 73.

<sup>4</sup> Santo Tomás, *Suma teológica I*, art. 7; Rahner, *Espíritu en el mundo*, 23.

<sup>5</sup> Marechal. *El punto de partida de la metafísica*, 125.

<sup>6</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 125.

<sup>7</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 11.

bilidad de ser', del preguntar, lo designamos con el término *dasein* (ser ahí).<sup>8</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, que en el *excesus* se descubre como trascendental), "obras que iré citando a los largo de esta tercera parte".<sup>9</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>10</sup> Al observar al hombre descubrimos en él la experiencia de Dios. La expresión más antropológica del Antiguo Testamento es "Emmanuel", Dios con nosotros (Is 7,14).

En la lectura del método antropológico trascendental se mostrará la existencia de Dios significado en el hombre. La clave de esa significación es la apertura categorial-finita y trascendental-infinita del hombre como "espíritu en el mundo" que iluminará el desarrollo del pensamiento.<sup>11</sup>

El pensamiento de San Anselmo de Canterbury con el llamado "argumento ontológico" que prueba la existencia de Dios ("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>12</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>13</sup> Mostrar a Dios en el hombre en clave de

---

<sup>8</sup> Ibid., 17.

<sup>9</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 81; Idem, *Oyente de la palabra*, 79; Idem, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

<sup>10</sup> Idem, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, 227.

<sup>11</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 380.

<sup>12</sup> San Anselmo. *Obras completas. Proslogion*, Proemio, capítulos I-IV.

<sup>13</sup> Marías, *San Anselmo y el insensato*.

significación será el hilo conductor de la Tercera Parte de la presente investigación.

Al fundamentarse en la episteme del método antropológico trascendental rahneriano, esta parte tomará al hombre en su apriórica apertura categorial y trascendental. El hombre es el lugar natural de la revelación de Dios: "...este es el tema central que desarrolla K. Rahner, que no es otra cosa que una filosofía de la religión."<sup>14</sup> La Palabra de Dios responde a lo más profundo de la existencia humana, dice J. B. Metz en el prólogo de *Oyente de la Palabra*.

En Rahner se encuentra la mutua relación de gracia y naturaleza, revelación y razón, de acto filosófico y acto teológico. Es en el hombre donde se encuentra la *potentia obedientialis* con vistas a la revelación de Dios. Es en el hombre, entonces, 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>15</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 en sí misma negación de lo finito, y lo trasciende.<sup>16</sup>

El método antropológico trascendental se hace más evidente en la tesis de grado de nuestro teólogo, *Espíritu en el mundo*<sup>17</sup>. El teólogo alemán mostrará, siguiendo la metafísica del conocimiento en Santo Tomás, 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, su apertura categorial<sup>18</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, existe preguntando por el ser. La pregunta metafísica manifiesta su *a priori* trascendental.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Rahner. *Oyente de la Palabra*, 276.

<sup>15</sup> Ibid., 27.

<sup>16</sup> Ibid., 88-93.

<sup>17</sup> Idem, *Espíritu en el mundo*, 374.

<sup>18</sup> Ibid., 29-30.

<sup>19</sup> Ibid., 74-76.

En esta Tercera Parte abordaremos la cuestión de Dios desde la cuestión del hombre y viceversa; todo en clave de significación.

En esta Tercera Parte, centro de la investigación, propongo fundamentarme en el método antropológico trascendental, la revelación de Dios manifestada en la estructura semiótica del *ontos* humano. Quiero mostrar al lector la lógica de la creación centrada en el hombre y cómo el mensaje de Jesús encuentra un camino expedito 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 resaltar la primera.

## Capítulo 1

### La cuestión de Dios

El hombre es un permanente preguntar, el hombre se pregunta por el sentido del ser.<sup>20</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>21</sup> Y al preguntar aparece como un ser insaciable, insaciabilidad que 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>22</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>23</sup> El hombre no queda satisfecho con su inmanencia; tiene que buscar su trascendencia, que le dé sentido a su existencia.

---

<sup>20</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 14.

<sup>21</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 73.

<sup>22</sup> Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 65.

<sup>23</sup> San Agustín, *Obras completas. Las confesiones* Tomo II, Capítulo XXVI, 38.

## 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>24</sup> El hombre es el único interlocutor de Dios, ya que es “imagen y semejanza” de él. Una relación personal solo se da entre personas. Con la naturaleza no puede haber una relación personal, aun cuando es cierto que la naturaleza es un lugar de la revelación de Dios, reflejo de Dios. Por eso, el salmista puede exclamar: “Los cielos proclaman la gloria de Dios” (Sal 18,2).

Al relacionarse con la naturaleza, el hombre 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>25</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, quien roba el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres, es una muestra de que el dios creado por su cultura mutila al hombre. En tal contexto es “comprensible” la “muerte” de Dios. Porque Prometeo, osado titán, robó el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres, Zeus lo hizo encadenar pegado a una roca, hasta que Heracles, hijo de Zeus, lo liberó.

Es llamativo que los “maestros de la sospecha” (“así llamó Paul Ricoeur a Marx, Freud y Nietzsche, los tres grandes ateos del siglo XIX-XX”<sup>26</sup>) pertenecieran 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 a quien 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

<sup>24</sup> Rahner, *Oyente de la Palabra*, 40.

<sup>25</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et spes*. No. 22.

<sup>26</sup> Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 95, 139.

hombre. La grandeza del hombre está en su relación con Dios. La corona de la grandeza del hombre está en la encarnación de Dios.

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. Decía Edwar Schillebeeckx que “la fe en Dios es imposible sin la fe en el hombre”.<sup>27</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 afirma que el “hombre es relato de Dios”; “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”.<sup>28</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, y son presentados en línea etiológica, mítica y gráfica.

La oralidad transcrita 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, la alegría que ocasiona toda la obra de la creación, que exige la gratitud y la alabanza como respuesta del hombre. 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 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. Pudiéramos 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 a Dios se le puede ver en la creación:

---

<sup>27</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*, 36.

<sup>28</sup> Rahner, *Oyente de la Palabra*, 77.

“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, conocedores 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 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. Solo 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: solo 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 arrodilla, Pedro exclama un tanto ofendido: ‘Levántate, que también yo soy un hombre’” (Hch 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: empezaremos con la pruebas de Dios “por las verdades eternas” de San Agustín, pasaremos por San Anselmo de Canterbury, en el siglo XI, con la “prueba ontológica de la existencia de Dios”, y por San Buenaventura, en el “ser” nombre primario de Dios, y llegaremos a Santo Tomás, con 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.

## 2.1 LA BÚSQUEDA DE UNA VÍA *A PRIORI* POR EL AMOR

### 2.1.1 San Agustín

Al partir 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 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 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>29</sup> Tras la búsqueda de la verdad, había pasión-amor por la misma.

San Agustín, en la obra *Del libre albedrío*<sup>30</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 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 concienzosa para encontrar con certeza la verdad absoluta.

Rahner 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

---

<sup>29</sup> Lonergan, *Método en teología*, 45.

<sup>30</sup> San Agustín, *Obras completas. Las confesiones*, Tomo III, Capítulo XXVII.

la apertura, (en cierto sentido percibida) implícita y concomitantemente en el acto de conocer, el objeto particular del conocimiento humano. La anticipación que apunta a lo ilimitado, supera y trasciende lo finito. El ser se descubre finito en natural apertura al Infinito, pareciera, entonces, que Rahner lee a San Agustín.<sup>31</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 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 –situado en la misma línea– al argumento ontológico de la existencia en Dios en San Anselmo.<sup>32</sup> San Agustín aduce otros argumentos llamados "cosmológicos", especialmente inspirados en Platón, que parten 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>33</sup>

### 2.1.2 San Anselmo

Este gran padre de la escolástica plantea la existencia de Dios desde el interior del mismo hombre. En su obra *Proslogion* presenta el llamado "argumento ontológico" de la existencia de Dios.<sup>34</sup> San

---

<sup>31</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 91.

<sup>32</sup> San Anselmo, *Obras completas. Proslogion*. Tomo I, capítulos I-IV.

<sup>33</sup> Más adelante veremos las cinco vías presentadas por Santo Tomás. Ver Santo Tomás, "Suma contra gentiles, I Tomo".

<sup>34</sup> San Anselmo, *Obras completas, Proslogion*. Tomo I. capítulos I-IV.

Anselmo describe la experiencia de algo que le inquietaba y no le dejaba dormir, un argumento que mostrase en sí mismo la existencia de Dios.

Describe tal experiencia en sus obras *Monologion* (conversación consigo mismo) y *Proslogion* (alocución). Parte de la experiencia de que el hombre es nada frente a la grandeza de Dios. Es en cierta manera la reflexión que hace Rudolf Otto al presentar a “Dios como el misterio ‘tremendo’ y ‘fascinante’, como ‘atrayente’ al mismo tiempo”.<sup>35</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>36</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).

Al comentar el argumento ontológico, Julián Marías nos dice que “no se trata de llegar a Dios, sino de contemplarlo”.<sup>37</sup> El argumento anselmiano estriba en demostrar que, en rigor, no se puede negar que haya Dios. La inexistencia de Dios es imposible.<sup>38</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

---

<sup>35</sup> Otto, *Lo santo*, 53.

<sup>36</sup> San Anselmo, *Obras completas. Proslogion*. Tomo I, capítulos I-IV.

<sup>37</sup> Marías, *San Anselmo y el insensato*, 9.

<sup>38</sup> San Anselmo, *Obras completas. Proslogion*. Tomo I, capítulos I-IV.

su pensamiento con el llamado “argumento ontológico” citado más arriba.

## 2.2 BÚSQUEDA DE UNA VÍA *A POSTERIORI* POR LA RAZÓN

Dos exponentes de esta vía son 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*, que es el enfoque de Aristóteles.

### 2.2.1 San Buenaventura<sup>39</sup>

En las *Cuestiones disputadas sobre la Trinidad*<sup>40</sup> se pregunta si la existencia de Dios es indudable, y no vacila en demostrarlo de tres maneras, vías o procedimientos.

La primera es esta: toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. La segunda es esta: toda verdad que proclama toda creatura, es verdad indudable. La tercera es esta: toda verdad certísima y evidéntísima en sí misma, es verdad indudable.

Cita San Buenaventura a San Juan Damasceno, quien en el Libro I, Capítulo 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*, Capítulo 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

---

<sup>39</sup> San Buenaventura, *Obras completas. Tratado de Trinidad*, Tomo V, Cuestión I, art. I.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 22.

lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo.”<sup>41</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 el hecho de 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 vía de la razón como un *a posteriori* del conocimiento.

En el *Breviloquio*<sup>42</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 observando la creación. De alguna manera, el libro de la Sabiduría y la Carta a los Romanos van por esta vía.

### 2.2.2 Santo Tomás<sup>43</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, y parte de la experiencia de que Dios existe.

Rahner, 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

<sup>41</sup> Canals, *Textos de los grandes filósofos*, 87.

<sup>42</sup> San Buenaventura, *Obras completas. Tratado de Trinidad*. Tomo I. Cuestión I, art. I, 24.

<sup>43</sup> Los comentarios que se harán en este acápite se fundamentan en la obra de Santo Tomás. Ver Santo Tomás, *La suma contra gentiles*, Vol. I, Libro I, Capítulo XIII.

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.<sup>44</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, y encontrar puntos comunes en la búsqueda de la verdad.

Presentemos las cinco pruebas, con 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 hizo Aristóteles– que 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.* 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 que una serie de seres contingentes, que se sucedan indefinidamente, es imposible. Se concluye, entonces, que debe haber un *ser necesario*, es decir, Dios.

– *Cuarta vía: los grados de perfección.* 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

---

<sup>44</sup> Rahner. *Espíritu en el mundo*, 388.

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*. 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.<sup>45</sup>

– *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; observa la naturaleza, relaciona leyes, busca variables y saca sus propias conclusiones. El azar, la casualidad, no explican la maravilla de la creación.

Las evidencias de la existencia de Dios por vía de la razón “prueban” la naturaleza humana finita que tiene sed de infinito que se constata en su permanente preguntar. El hombre es el único ser capaz de preguntar. En el autocuestionarse, el hombre revela su trascendencia. La respuesta solo puede ser una demostración, 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. El hombre cuestiona porque quiere saber más, y 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 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).

---

<sup>45</sup> Vélez, *Al encuentro de Dios*, 154.

Ello es cierto desde Aristóteles (al menos en la cultura occidental), pasando por Hegel<sup>46</sup>, y luego por Kant, 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). Se ha afirmado que la existencia de Dios se puede “probar” por la sola razón natural. Ahora, epistemológicamente, definir es limitar. Si al infinito lo limitamos, ¿entonces?

La definición de Dios, si Dios se puede definir, es la presentada por el hagiógrafo de la primera Carta de San Juan, a saber: *Dios es amor* (1Jn 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. Solo el signo significa cuando representa algo.<sup>47</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 “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”<sup>48</sup> y mostrará 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, *Dei Verbum (DV)*, procura acercar y en lo posible engarzar la acción histórica en la que y por la que se revela Dios; y al ser el hombre el único interlocutor de Dios y su naturaleza creada por Dios, está naturalmente abierta a la revelación divina.

---

<sup>46</sup> Ver Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 34.

<sup>47</sup> San Agustín, *Del maestro*, Tomo III, Capítulo II.

<sup>48</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 380; Idem, *Oyente de la palabra*, 58; Idem, *Curso fundamental sobre la fe*, 51, 65, 96, 112, 174.



### 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, al hombre como “espíritu en el mundo”. En tercer lugar analizaremos al hombre como “oyente de la Palabra”.

#### 3.1 EL HOMBRE: APERTURA TRASCENDENTAL

Para Rahner, ser es conocer<sup>49</sup>; de ahí que –según 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 Maréchal y Heidegger, nos presentan el método antropológico trascendental, “un proceder según las exigencias del comprender humano en su dinamismo de preguntar y buscar siempre ulteriormente”<sup>50</sup>, que es como el hilo conductor de su quehacer teológico.

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 *Espíritu 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>51</sup>

<sup>49</sup> Idem, *Espíritu en el mundo*, 83.

<sup>50</sup> Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 25.

<sup>51</sup> Rahner. *Espíritu en el mundo*, 37; Idem, *Oyente de la Palabra*, 183, 197; Idem, *Curso fundamental sobre la fe*, 174.

La obra, *Espíritu en el mundo*, presenta la doble apertura humana: como “ser en el mundo” el hombre tiene la apertura categorial finita, es decir, espacio-temporal; el hombre es un ser encarnado. Según Heidegger,

...el hombre es un “ser ahí” significa ser en el mundo. “Ser ahí” muestra la temporalidad del ente. “Ser ahí” Heidegger lo llama “existencia”. “Ser ahí” es Φαηεσται = mostrarse. El hombre al “ser ahí” se muestra y solo puede mostrarse en el mundo.<sup>52</sup>

Es esencial a esta naturaleza humana existir aquí (espacio). Ser en el mundo es lo singular, lo particular.<sup>53</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>54</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>55</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, y esa alteridad se realiza dándose a los otros. La apertura apriórica determina una relación con los otros, como experiencia tangible de esa apertura. 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* son el permanente actuar del conocimiento del *esse*.<sup>56</sup> El hombre, al ser “espíritu en el mundo”, pregunta por el

<sup>52</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 23-27.

<sup>53</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 27-29.

<sup>54</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 76.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>56</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 191.

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”.

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).<sup>57</sup>

Es decir, es 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, al validarlos, 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>58</sup> La grandeza del hombre está en la apertura al infinito, y la clave de esa apertura se da en experiencia de amor.<sup>59</sup> La apertura es

---

<sup>57</sup> Para una mejor comprensión, ver a Santo Tomás. *De las conferencias sobre el Credo. Opúscula theologica 2*, 216-217. Tomado de la Liturgia de las Horas, Tomo IV, 570.

<sup>58</sup> Rahner, *Oyente de la Palabra*, 15.

<sup>59</sup> Idem, *Espíritu en el mundo*, 274.

relación, y en esa relación el hombre se descubre humano, al sentir 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>60</sup> La apertura al infinito resulta un imperativo en el *ontos* humano. Aquí se verifica la “definición” bíblica del hombre como “imagen y semejanza de Dios”. En la axiología del libro santo, el valor del hombre es tan fundamental que Yahvéh 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?” (Hch 9,4). Perseguir a los cristianos es perseguir al mismo Jesucristo. La antropología cristiana se fundamenta en el hombre como “encarnación” de Dios.

### 3.2 EL HOMBRE: “ESPÍRITU EN EL MUNDO”<sup>61</sup>

El hombre es siempre dual, siempre referido al mundo y siempre por encima de él y fuera de él.<sup>62</sup> Es una criatura que tiene muy bien puestos los pies en el suelo, pero cuya mirada está fija en el Cielo. El hombre es un ser comprometido con la ciudad terrena, y sabe al mismo tiempo que es un “extranjero” en este mundo. Claro—como dice el Concilio—, “la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales” (GS 20). En el marco de esa “esperanza escatológica”, el hombre vive en el anonadamiento, en el vacío, 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: “...aprendamos el silencio de los dioses y el hablar de los hombres” (Plutarco, citado por Raimón Panikkar).<sup>63</sup> El silencio es la experiencia del vacío que necesita ser llenado por Dios. Al mismo

---

<sup>60</sup> Ibid, 386.

<sup>61</sup> Ibid., 73-77.

<sup>62</sup> Ibid., 386.

<sup>63</sup> Panikkar, *Del silencio del Padre nace el Logos*, 153.

tiempo, el hombre, al vivir en el mundo, siente la necesidad de *excesus*, es decir, salir del mundo.

En el hombre está “la anticipación” del *esse*, que es anticipación del infinito. Al seguir a Santo Tomás, Rahner 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, que se supera al haberla asumido. La *conversio ad phantasma* (apariencia) no es una negación de la realidad sensible, “ser en el mundo”, sino al asumir la realidad del mundo, siendo mundo con una apertura trascendental.

La experiencia trascendental es la experiencia del *excesus*, salir de sí; es la experiencia de la trascendencia.<sup>64</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>65</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>66</sup> El ateísmo es contrario al *ontos* humano. La trascendencia del hombre no es un agregado a su naturaleza, pertenece a su ipsidad.

---

<sup>64</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 38.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 87.

### 3.3 EL HOMBRE: “OYENTE DE LA PALABRA”<sup>67</sup>

El hombre es *Hörer des Wortes*, oyente de la Palabra. Está capacitado en su estructura óptica a ser interlocutor de Dios. “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.”<sup>68</sup>

La Palabra de Dios responde a lo más profundo de la existencia humana; hay como una predisposición en el hombre para escucharla. La revelación divina no resulta como un agregado a la naturaleza del hombre, sino una natural consecuencia de su apertura categorial y trascendental.

El teólogo alemán nos da a entender que la apertura categorial, espacio-temporal finita, es el espacio de la revelación natural y que la apertura trascendental-infinita es el espacio de la revelación divina. Resulta la filosofía de la religión como una ontología de la *potentia obedientialis* con vistas a la revelación.<sup>69</sup>

En la esencia del *ontos* humano aparece un *a priori* para oír la Palabra de Dios.<sup>70</sup> Ésta hace al hombre más humano, pues su trascendencia hace parte de su naturaleza. Ello está lejos de ver a Dios como un obstáculo para la realización del hombre, como lo veían los “maestros de la sospecha”.<sup>71</sup> Por el contrario, el hombre es divino porque es humano, y es humano porque es divino.

Al ser la apertura óptica esencia de la estructura humana, la existencia de Dios tiene que mostrarse, más que pensarse, o verse 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 es una experiencia significativa, es decir, genera interacción, para que tal presencia

---

<sup>67</sup> Idem, *Oyente de la Palabra*, 11, 15, 30, 54, 55.

<sup>68</sup> Ibid., 10.

<sup>69</sup> Ibid., 15.

<sup>70</sup> Ibid., 27.

<sup>71</sup> Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 95.

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 significante, es decir, no causa una respuesta, o sea, no es interactivo (afirmación No. 3328 “El signo que no se usa carece de significado”).<sup>72</sup>

El signo puede ser real, pero si no significa, pierde su identidad. Para que signifique, el signo debe ser interpretado, es decir, ha de mostrar la realidad representada.<sup>73</sup> En el signo aparece una intrínseca relación entre significante y significado.<sup>74</sup> El hombre, cuando no significa a Dios, 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. Más que oyente de la Palabra, el hombre 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. 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>75</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. Solo 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>76</sup> El hombre poseedor de la absoluta apertura al ser es el hábitat natural para que la Palabra revelada sea encarnada.

El hombre, al ser oyente de la Palabra, es un oyente libre. Si tuviera que aceptar la Palabra por fuerza, ya no será libre. La libertad

---

<sup>72</sup> Wittgenstein, *Tractus lógico-philosophicus*, 84, 86, 103, Proposición 3.314.

<sup>73</sup> Peirce, *La ciencia de la semiótica*, 62.

<sup>74</sup> Saussure, *Curso de lingüística general*, 130.

<sup>75</sup> Rahner, *Oyente de la Palabra*, 43.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 78.

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 dice que el hombre es el “lugar del libre mensaje de Dios”.<sup>77</sup>

En la respuesta libre a la Palabra se verifica el amor de Dios. La Palabra es medio, es decir, 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>78</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 Yahvéh como *mysterium, tremendum, maiestas, augustum, energeticum y fascinas*.<sup>79</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. Estos 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”

<sup>77</sup> Ibid., 155.

<sup>78</sup> Otto, *Lo santo*, 19, 25, 36.

<sup>79</sup> Ibid., 67.



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

En este contexto de lo numinoso –nos dice Otto–, la mística “comienza por el sentimiento de una dominación universal invencible, y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina”.<sup>80</sup> La mística está más cercana al lenguaje oriental, tan expresivo y tan dado a comunicar experiencias, antes que a conceptos abstractos. Lo numinoso es lo misterioso y admirable; es quedarse con la boca abierta de admiración gozosa.<sup>81</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>82</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 solo constituye la felicidad. El libro *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 incomprendibilidad de Dios como amor, único capaz de escuchar siempre al hombre.

En la experiencia misteriosa y fascinante de Dios, el hombre siente un gozo indescriptible. Es una experiencia “excesiva”, “superabundante”, “fascinante”.<sup>83</sup> De alguna manera, tal experiencia es descrita por los evangelistas en la vivencia del Monte Tabor

---

<sup>80</sup> Ibid., 32.

<sup>81</sup> Ibid., 41.

<sup>82</sup> Rahner, *Escritos de teología*, VII, 22-27.

<sup>83</sup> Otto, *Lo santo*, 53.

(Lc 9,28-36 y par.). La experiencia de Dios resulta inagotable, una experiencia que 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 el hombre nunca 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 convive con ellos, viene la decepción. El periodista británico Paul Johnson<sup>84</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 y 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 fia en el hombre, y hace de la carne su apoyo” (Jr 17, 5). No se trata de despreciar al hombre, sino de ver en él que cuando niega su trascendencia, partiendo de su finitud, destruye su identidad, cayendo en la más nefasta alienación.

## 5. DIOS, UNA EXPERIENCIA MEDIADA

La economía de la salvación es economía de mediación. En su infinito plan de amor, Dios escoge a un pueblo para manifestar al hombre su proyecto salvífico. Yahvéh no escogió al pueblo más poderoso de la Tierra (Dt 7,7). Siempre, en la debilidad del

<sup>84</sup> Johnson, *Los intelectuales*, 27.

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. Es muy diferente a las “experiencias” religiosas de los pueblos paganos.

En la Primera Parte de este trabajo hemos visto que el signo tiene una función mediática. Nunca un signo suplanta a la cosa o realidad representada. Benveniste nos dice “en varios momentos que el signo y en concreto el signo lingüístico es mediación”.<sup>85</sup> De igual manera, el semiólogo norteamericano Charles Sanders Peirce nos dice de “la función ‘representativa’ que tienen los signos”.<sup>86</sup> San Agustín, por su parte, afirma que “el signo se nos presenta a los sentidos trasportándonos a otra realidad”.<sup>87</sup>

El signo representa y transporta nuestra mente a otra realidad. Aquí vemos la clara tarea del signo: ser medio. Cuando es medio, significa. Porque 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 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. Cuando pierde su naturaleza de ser medio y se vuelve fin, el hombre se convierte en la bestia más feroz de la jungla humana, y ocasiona los males más desastrosos contra la dignidad de la persona humana. Tito Maccio Plauto, hacia el año 254 a. de C., en una de sus comedias dejó plasmada la

---

<sup>85</sup> Benveniste, *Problemas de lingüística general*, 73.

<sup>86</sup> Peirce, *La ciencia de la lingüística*, 115.

<sup>87</sup> San Agustín, *Obras completas. De doctrina cristiana*, Tomo XV, Capítulo I.

siguiente frase que después fue utilizada por Thomas Hobbes, en 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>88</sup> Así, 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”, es 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, al referirse a la creación de los demonios, que su pecado fue “la adoración de su propia excelencia”.<sup>89</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 suplantarlo.

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

---

<sup>88</sup> Plauto, *Asinaria*. *Comedia de los asnos*, 92.

<sup>89</sup> San Agustín, *Obras completas*. *La ciudad de Dios*, Tomo XVI, Capítulo V.

realidad que nos lleva a otra realidad<sup>90</sup>, el hombre como significación de Dios nos 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”; o como reza 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, Dios quiso que su Hijo se hiciese hombre. Cristo es el único mediador (1Tm 2,5 y LG 49 y 62). La Iglesia, comunidad de salvación, está llamada a ser “sacramento”, “instrumento” (LG 1) de esa salvación. 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. No da la salvación, pero –por voluntad de Cristo– es “instrumento”, “sacramento” de salvación.

Un cuadro 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 que 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, y tergiversa 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.

---

<sup>90</sup> San Agustín, *Obras completas. De la doctrina cristiana*, Capítulo I.

## Capítulo 2

### 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, “Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica.”<sup>91</sup> “Teología y antropología se hacen necesariamente una misma cosa.”<sup>92</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>93</sup> La anticipación se deja percibir en la cuestión del hombre. La cuestión del hombre exige una respuesta metacategorial.<sup>94</sup> Es saliendo del hombre *excesus*, pero a partir del hombre que la cuestión es respondida.

La pregunta parte de la apertura humana que, al partir de su finitud, busca una respuesta fuera de la misma finitud. Ésta 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

---

<sup>91</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>93</sup> *Idem*, *Espíritu en el mundo*, 185.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 179.

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>95</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, 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 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 la antropología paulina, es el hombre centrado en sí mismo, cerrado a los demás, en quien no cabe la experiencia de Dios, porque su yo narciso no le permite salir de sí para encontrarse con los otros. El hombre “celestial” es el hombre abierto, pues la apertura a Dios le exige apertura a los otros. Ese hombre es la revelación de Dios en lo singular, en lo categorial.

El materialismo histórico, cuando pretendió cortar al hombre su relación trascendente, lo mutiló. 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 respaldadas por la negación de Dios y la absolutización del hombre. Saquemos a Dios del corazón

---

<sup>95</sup> Ibid., 386.

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>96</sup> Solo 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, sino –por el contrario– 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.<sup>97</sup> 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>98</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

### 2.1 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>99</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 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 la que el hombre sigue siendo

---

<sup>96</sup> Idem, *Oyente de la Palabra*, 46.

<sup>97</sup> Ibid., 131.

<sup>98</sup> Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, 323.

<sup>99</sup> Otto, *Lo santo*, 69.



criatura y Dios sigue siendo Dios. Esta 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 en 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 tengan qué comer, les hace falta lo más importante, la libertad. Dios se juega su “prestigio” en 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. Solo hay un Dios que lo ha creado todo. Aparecen antropomorfismos que se explican por la mentalidad monista y monoteísta de Israel.

## 2.2 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. Estos son los prototipos de la persona indefensa. En la Palabra de Dios, encontramos una cantidad enorme de textos en los que Yahvéh 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 10,18ss., 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 Yahvéh es la injusticia. Los mesianismos en Israel no son otra cosa que anhelos de justicia. Todos los profetas mesiánicos, pero de modo relevante, el ProtoIsaías 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 e indefensos son llamados *anawin*, o sea, los humildes. Humilde es el que espera todo de Dios y nada del mundo (Ap 2,9). La iglesia de Esmirna es pobre, y sin embargo, rica, al contrario que la iglesia de Laodicea (Ap 3,17ss.). Los profetas intervienen con frecuencia en favor de los pobres; Yahvéh 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 (Pr 19,1.22; 28,6; Eclo 10,30; Tb 4,23).

Una connotación de los pobres, los humildes se refiere a que son agradecidos: el cántico de Ana (1S 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 solo 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 que 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 era 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 estaba a su servicio, 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 estaba al servicio del hombre.

Los dos relatos muestran que el hombre fue creado para ser feliz. Componentes de esa felicidad son 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.

### 2.3 ¿QUÉ ES “SANTO” PARA LA PALABRA DE DIOS?

Veamos el sentido de “santo” en Israel.<sup>100</sup> Las palabras hebreas *qadosh* (santo) y *qodesh* (santidad), no se derivan probablemente de *hadash* (ser nuevo, puro), sino de *qadad* (cortar, en sentido cultural: ser separado, dejado de lo impuro y destinado al servicio de Dios). En la oración sacerdotal, Cristo pide al Padre: “No te pido que los retires del mundo sino que los guardes del Maligno”; es decir, que los guarde del mal. Los cristianos no pueden estar separados del mundo, sino separados del pecado que hay en el mundo. Lo santos están en el mundo, pero separados del pecado que hay en el mundo. Tal es la verdadera encarnación.

La versión de los LXX y del Nuevo Testamento sustituyó la palabra hebrea *qadosh* (santo), por la griega *αγιος*. En el Antiguo Testamento, el calificativo “santo” solo 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; 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 Yahvéh” (Lv 20,26; Dt 7,6; 26,19; Is 63,18). La santidad colectiva supone la individual. El hombre es santo, porque Yahvéh es santo; tal 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

---

<sup>100</sup> Haag, *Diccionario de la Biblia*, 185.

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 Yahvéh (Is 1,10-20). Yahvéh detesta el culto que proviene de un corazón corrompido: “Vuestras manos están llenas de sangre”. A Yahvéh 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 este 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 y a 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 ha de estar respaldado por una conducta intachable. Fácilmente el culto se degenera y se reduce a prácticas externas separadas del cumplimiento de la alianza. Yahvéh es un Dios celoso frente a las injusticias, sobre todo, frente a 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, sino a la tribu de Judá) no rechazó el culto, e hizo respetar el templo (Mt 21,12-16): “Mi casa será llamada casa de oración.”

Es interesante constatar que en su época había cuatro facciones en su pueblo, a saber: los fariseos (segregados, defensores de la Ley), los saduceos (los aristócratas de ese tiempo, con algunas connotaciones religiosas: no creían en la resurrección, ni en los ángeles), los esenios (los monjes de la época, que esperaban la venida escatológica del Mesías), y los zelotes (los guerrilleros de la época, que provenían de la revuelta de Judas Macabeo: leer los dos libros de Macabeos).<sup>101</sup> Jesús no perteneció a ninguna de esas facciones. Él no optó por ningún grupo. Diríamos, en el lenguaje de hoy, que no se alineó. Optó por el hombre.

---

<sup>101</sup> Para una mejor comprensión, ver Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, 27.

Jesús combatió el culto que no expresaba una conducta recta. Combatió la hipocresía manifestada especialmente en los fariseos, quienes se consideraban los cumplidores de la Ley. Ellos habían reducido la *Torah*-Ley a prácticas y casuísticas legales, olvidando lo fundamental: el amor, la misericordia. En uno de sus discursos, Jesús 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 Antiguo Testamento. 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). Jesús les dice: “Habéis anulado la Palabra de Dios por vuestra tradición.”

Cristo, “plenitud de la revelación” (Ga 4,43; Hb 1,2; Rm 1), va enseñando que el culto a Dios no puede reducirse a un lugar (Jn 4,23). Los samaritanos, al seguir 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 estamos en ella) en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad.” La santidad no consiste en dar culto a los lugares (mentalidad pagana), sino en adorar en “espíritu y en verdad”. Dios está más allá de las circunscripciones geográficas o políticas, como han querido encasillarlo los hombres.

Para los paganos, son santos los lugares<sup>102</sup>, las instituciones, las investiduras, las normas. Los cristianos entendieron que solo es sagrado el hombre. Para San Pablo, todos los cristianos son santos (Rm 1,17; 15,25; 1Co 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; Ts 2,14; 1P 1,15; Ef 1,16). Para la cultura grecolatina, eran santos los santuarios; para los cristianos,

---

<sup>102</sup> Bayet, *La religión romana*, 39.

solo es santuario el hombre (1Co 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 y 25,40. Los cristianos son sus hermanos (Rm 8,29) y deben amarse unos a otros como hermanos (1Jn 2-3).

Αδελφοτης denota la hermandad (1P 2,17). Los “hermanos” no se apartaban de la *polis* para reunirse: formaban comunidades, en las que escrutaban y vivían la Palabra de Dios<sup>103</sup> dentro de las ciudades. Ellos entendían que solo podían encontrar a Dios 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, “una apología del cristianismo compuesta en forma de carta dirigida a Diogneto, eminente personalidad pagana<sup>104</sup>, en la que 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 estaba el desorden sexual. Así entendieron los cristianos la santidad.

---

<sup>103</sup> Floristán, *El catecumenado*, 115.

<sup>104</sup> Quasten, *Patrología I*, 245-248.

### 3. EL HOMBRE RELIGIOSO Y EL HOMBRE CRISTIANO<sup>105</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>106</sup>

Lo religioso se manifiesta por medio de ritos, de ceremonias, de símbolos, de liturgias, etc. El hombre en su dimensión trascendente tiene aspectos que siente, pero que no puede expresar en palabras; entonces lo 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*, como expresión religiosa, 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”<sup>107</sup> (*Corán*, 2, 186-188).

Hay culturas que pretenden alabar a Dios sacrificando a sus enemigos. Los aztecas aplacaban la ira del dios Sol, ofreciéndole sacrificios humanos. Extraían el corazón a sus víctimas. Su cultura exigía estar en guerra para traer prisioneros y ofrendárselos al Sol. En nombre de los dioses se han cometido tantas atrocidades...

<sup>105</sup> Bayet, *La religión romana*, 85.

<sup>106</sup> Otto, *Lo santo*, 90.

<sup>107</sup> García Sanjan, “Bases doctrinales y jurídicas del *yihad* en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)”, 243- 277.

Pareciera que el hombre de la Modernidad y la Posmodernidad hubiese superado la etapa religiosa. Pareciera que el hombre de la era de la internet, de la telemática y de la robótica hubiese superado a 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 solo se compromete con las personas, no con las cosas. La religiosidad va más en 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, 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 que cambia como la rapidez de la respuesta.

El padre del positivismo Auguste Comte<sup>108</sup> anunciaba, a comienzos del siglo XIX, el fin de la religión. Afirmaba que el hombre ha pasado por tres etapas teóricas: teológica, metafísica y científica o positiva. En el estadio teológico, el hombre es fetichista, diviniza

---

<sup>108</sup> Comte, *Curso de filosofía positiva*, 76.



los objetos y la naturaleza, y atribuye poder mágico a lo divino. En el estadio metafísico, el hombre sigue buscando los conocimientos absolutos. En el 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>109</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>110</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 no haberse cumplido. Pablo encuentra en Atenas, capital cultural del Imperio greco-latino, 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 monumentos sagrados, he encontrado también un altar en que estaba grabada, esta inscripción: “Al dios desconocido.” (Hch 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 greco-latina. 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 es semiótico y tiene que expresar su pensar y sentir en lenguaje simbólico, como hemos afirmado en capítulos precedentes. La fe en Cristo no se puede separar de la vida cotidiana. La Iglesia primitiva entendió

---

<sup>109</sup> Ratzinger, *Ser cristiano en la era neopagana*, 17.

<sup>110</sup> Habermas, *Israel o Atenas*, 197.

perfectamente que no bastaba conocer “racionalmente” a Jesucristo y que 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>111</sup> significado en la vida.

El mensaje cristiano asume la religiosidad humana, supe-rándola, 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; 1Co 5,21; Jn 8,48). Las organizaciones, las instituciones, no comprometen; comprometen las personas. Es significativo que los cristianos fueron llamados “ateos” en la cultura grecolatina, porque no adoraban ídolos, no rendían culto al emperador, no adoraban lugares o instituciones.

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.<sup>112</sup>

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, solo el hombre es sagrado. No un hombre, todos los hombres. ¡Lejos de los cristianos estaba el culto a la personalidad! El culto solo 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), para manifestar su enfado por tal pretensión (Hch 14,8ss.), Cuando Pedro llega a casa del oficial romano, Cornelio (un centurión), en Cesarea Marítima (Hch 10,26), éste se arrodilla para saludarlo, y el apóstol le dice: “Levántate, que también yo soy hombre como tú.”

<sup>111</sup> Floristán, *El catecumenado*, 39.

<sup>112</sup> Quasfen, *Patrología*, Tomo I, *Atenágoras de Atenas*, 227-228.

#### 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.

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 posmodernidad 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.

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 la necesidad de una continua actualización, para saber “leer los signos de los tiempos”, y sin cambiar los contenidos, presentar la Buena Noticia, con “nuevos métodos, nuevas expresiones y nuevo ardor” (Juan Pablo II, discurso en Haití, el 9 de marzo de 1983).

La mayor significación de Dios es el hombre. Por medio del método antropológico trascendental se ha mostrado que el hombre es, por naturaleza, apertura categorial-finita y apertura trascendental-infinita. Al ser el 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 significante. El cristiano, al responder a su estructura óptica, está llamado a ser significación de Dios con la evidencia de 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, sino predicador, y que 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). Más que hablar de Dios, Cristo mostraba a Dios: “Le dice Felipe: Señor, muéstranos al Padre y 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. Ópticamente es así, pero Dios salía de sí, cuando lo significaba. En hora buena el Concilio Vaticano II, en su constitución *Lumen gentium* 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’” (2Co 2,14-15).

La vida del cristiano –ungido– debe ser “olor” de Cristo. El cristiano ha de ser como un espejo, y reflejar 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>113</sup>

En el Evangelio de San Mateo, concretamente, en la primera parte del Sermón de la Montaña, encontramos un mensaje muy diciente a propósito de la sacramentalidad del cristiano, en Mt 5,13-16. Aquí hay dos palabras claves: “sal” y “luz”. ¿Para qué sirve la sal? Fundamentalmente, para dar sabor, y también para conservar los alimentos y evitar su pronta descomposición. Pues bien, eso es el cristiano: sabor para el mundo que se encuentra sin rumbo, sin Dios, sin amor. No se necesita mucha sal para dar sabor a los alimentos; basta que esté en buen estado y entonces dará sabor a todo el contenido.

<sup>113</sup> Antioquía, *A Autólico*, Libro 1, 2.7; 6, 1026-1027.

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 dieron sabor a la cultura greco-latina. ¿Por qué hoy no? ¿Acaso la “sal” se ha vuelto insípida? No convencemos porque no somos signos. No se trata de 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>114</sup> Así como vamos, los cristianos seremos “extranjeros” en el mundo. Nunca, como ahora, se exige entonces ser “sal” para dar “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 es 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 hidráulica. Una lámpara puede estar técnicamente servible, pero si no está unida a una fuente de energía, no alumbrará. Un cristiano, para que pueda ser “luz”, es decir, para que 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 era niño, Juliano vio que unos esbirros del emperador Constancio, gobernante supuestamente cristiano, asesinaron a su padre; cuando era grande, llegó a la conclusión de que si los cristianos asesinaban, 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, sino respaldos de vida.

---

<sup>114</sup> Haag, *Diccionario de la Biblia*, “Resto de Israel”, 87.

## **Capítulo 3**

### **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. 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, si no se muestra en clave significativa, 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 mostrar sensiblemente esa relación trascendente. Ese “salir de sí” se hace mediático, y en la mediación aparece la “representación” de Dios. Ya hemos dicho que, 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).

Suplantar a Dios ha sido la tentación permanente. Es como si la pintura quisiese suplantar al pintor; o como si la escultura buscara suplantar al escultor. La prohibición judía de las imágenes pretendía

evitar la idolatría de todo lo que no es Dios.<sup>115</sup> Dios es *uno solo*. El acentuado monoteísmo judío, tan recalcado por la alianza, que a su vez 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, oscureciendo la identidad del Creador. Por otra parte, cuando se deifican los lugares, las instituciones, las investiduras sociales, políticas, económicas o religiosas, se pierde el norte de la trascendencia, y resulta 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”. Solo 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”. Tal era la razón del catecumenado ya mencionado.

Los cristianos fueron perseguidos por el Imperio greco-latino, porque no adoraban la “imagen” del emperador.<sup>116</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., han tenido la tentación de suplantar a Dios.

Israel solo 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 1S 8 es establecida después de muchos intentos. En “un comienzo” Yahvéh, 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 monarcas, incluso en nombre de Yahvéh, ¡qué atrevimiento! Cuántas injusticias de los hombres buscan ser respaldadas por Dios. ¡Qué descaro! Por eso Israel “teme” representar a Dios.

---

<sup>115</sup> Habermas, *Israel o Atenas*, 196.

<sup>116</sup> Quasfen, *Patrología*, Tomo I, *Atenágoras de Atenas*, 227.

En el Capítulo 2 de la Primera Parte, vimos que “los signos son mediación” y cómo el signo nos lleva a otra realidad no percibida por los sentidos.<sup>117</sup> San Agustín 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. Con toda sabiduría, Israel rechazó la representación de Dios.

Vimos, igualmente, en esta Tercera Parte, en el Capítulo 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 suplantarle, 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 presentó a Jesús, las tres, están marcadas por el poder: económico, político y de prestigio.

El padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, afirmó –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. Pareciera tener 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. Su criterio consiste en que el poder está en función del *servicio*. La respuesta de Jesús da un giro de 180° frente a la cultura de su época.

---

<sup>117</sup> Ver San Agustín, *Obras completas. Del maestro*, III, 36; Idem, *Obras completas. De la doctrina cristiana*, XV, Capítulo II.



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) es la prueba de la eterna pretensión humana de 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 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? Solo 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 solo 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, solo 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>118</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>119</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”.

<sup>118</sup> Otto, *Lo santo*, 65.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 53.

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). 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). Solo 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 lo vive.

La experiencia de la fe cristiana exige traducirla en el otro. La fascinación que causa la experiencia de Dios lleva necesariamente a 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 este trabajo, 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 terminis*.

Al pronunciar el discurso sobre el mandamiento principal, resumen de la *Torah*, amor a Dios y al prójimo, Jesús presenta la parábola del buen samaritano, en la que expresa con lujo de detalles el verdadero amor de 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>120</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”.

---

<sup>120</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*, 27-78.

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 por la calidad, y ese “sello de calidad” es la nota distintiva que la hace atrayente y la prefieran los “clientes” frente al sinnúmero de la competencia que esté a su alrededor.

En el 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, ni 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 *esjaton* definitivo, al asumir con responsabilidad la ciudad terrena. La constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, del Vaticano II (GS 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 solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”.<sup>121</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

---

<sup>121</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et spes*, No. 22.

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 (2Co 2,14). En teología paulina, el “misterio” de Dios se ha develado en la revelación de Jesucristo.

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>122</sup>

En los cristianos ya no será un “misterio tremendo”<sup>123</sup> sino un “misterio fascinante”.

### **3. EL ATEÍSMO DE LOS “CRISTIANOS”: DESFIGURACIÓN DE DIOS**

Los Maestros de la Sospecha<sup>124</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 ironía! Llama “santa” a lo

<sup>122</sup> Ver Carta a los Efesios.

<sup>123</sup> Otto, *Lo santo*, 67.

<sup>124</sup> Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 95.

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 barbaridades. Se deben conocer los errores cometidos para no repetirlos.

Quiero hacer un comentario a 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, para llegar a los más aberrantes irrespetos, sobre todo, en la cultura occidental, todo en “honor a la libertad”.

Sin embargo, la peor desfiguración de Dios está en la incoherencia entre lo que tantos cristianos dicen y hacen. La gente puede quedar maravillada ante el discurso cristiano, pero después se lleva el más terrible fiasco ante la vida de muchos cristianos.

En el contexto de la “desfiguración” de Dios, me quiero referir ahora al teólogo de la liberación Jon Sobrino<sup>125</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 Sobrino dos momentos de esa Ilustración, que pueden ser

---

<sup>125</sup> Para una mejor comprensión, ver Sobrino, ver la 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.

simbolizados en los nombres de Kant y Marx. Para Kant, la Ilustración es “la salida del hombre de su inmadurez culpable”, y se debe liberar al hombre del sentimiento confortable de infantilismo. De ahí que el lema de la Ilustración sea: “Ten el coraje de usar tu propio entendimiento”.

La segunda Ilustración nos la presenta Marx, y no es la liberación de la razón, sino de la realidad: una que se debe transformar. Esa realidad es una realidad de miseria. Solo saliendo de esa miseria, el hombre será liberado. Aquí juega un papel importante la “desfiguración” de Dios. ¡Cuántas afirmaciones producto del desconocimiento de Dios! Respecto del 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>126</sup> presenta al cristianismo, en su recorrido histórico, en cuatro estadios: mítico, pragmático, visionario y conceptual. Para que el cristianismo siga siendo actual, debe entrar en un estadio en el que los símbolos míticos se transformen 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 el que 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.

---

<sup>126</sup> Davis, *¿Qué vive y qué ha muerto en el cristianismo actual?*, 37.

#### 4. LA MOSTRACIÓN DE DIOS EN EL HOMBRE

La mostración de Dios en el hombre la soporto en los aportes de Kant estudiados por Joseph Maréchal.<sup>127</sup>

...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 se fundamenta en la metafísica del conocimiento finito, que según Santo 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* (su 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 apartado, acudo a Juan Alfaro, un gran lector de Rahner, español, también jesuita, sobre todo, a su obra, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*.

En esta Tercera Parte, 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. Tal argumentación 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 apartado, de modo que la mostración se lee en clave de significación.

Solo 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

---

<sup>127</sup> Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, Vol. 3. 126.

hemos venido afirmando que si quieres buscar a Dios, lo descubras en el hombre.

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, decía Santo Tomás; y como afirmaba San Anselmo de Canterbury, "*Fides supponit rationem sicut gratia natura*" ("La fe supone la razón, como la gracia supone la naturaleza").<sup>128</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. Solo 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>129</sup> No se trata, entonces, de la esencia constitutiva del hombre, sino de su existencia.

La mostración toca más el sentido de la vida que la razón de la misma. Al interpretar 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, sino por 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>130</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

---

<sup>128</sup> Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 10.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 77.



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*, y en ese “salir” se encuentra consigo mismo, con el otro y con Dios, respuesta a la pregunta por el ser.<sup>131</sup> La persona solo puede realizarse en la alteridad, y es en esa apertura que encuentra sentido a su existir.

Si es verdad que en la creación el hombre 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 Dios se “enoja” es porque se irrespeta al hombre. Dios reclama al hombre que mate a su hermano (Gn 4,10). Todo ser humano es sagrado para Dios, y de modo preeminente, el indefenso. Los prototipos del indefenso son 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, y exigen que se expíen las faltas, pidiendo incluso sacrificios humanos. Son dioses cortesanos rodeados de muchas antesalas e instancias, que resultan lejanos e inaprehensibles. Se

---

<sup>131</sup> Ver Rahner, *Espíritu en el mundo*, 191, 235, 261, 374.

encuentran “más allá de las nubes”, ante los cuales se siente “pavor y temblor”.

De alguna manera, Otto aborda este aspecto del “misterio” “fascinante” y “tremendo”.<sup>132</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 Emmanuel* (Is 7,14). La revelación se va manifestado pedagógicamente, hasta llegar “la plenitud de los tiempos” (Ga 4,4), cuando se “se ve claramente” el plan de Dios.

Aquí podemos decir que 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. Por eso, los “padres del Vaticano II nos invitan, con toda sabiduría, a aplicarle a los textos escriturísticos la crítica textual”.<sup>133</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>134</sup>, “ha puesto su tienda entre nosotros” (Jn 1,14). Este versículo hace continuidad a Is 7,14, el Emmanuel, Dios con nosotros, nombre simbólico del Mesías. Emmanuel es la señal que Yahvéh dará al rey Ajaz. Su presencia anuncia la felicidad de los tiempos mesiánicos (Is 7,22; 35,1 ss.). 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 su presencia temen los pillos, porque “la justicia será el ceñidor de su cintura” (Is 11,5). Si tomáramos el logion bíblico del *día de Yahvéh*, encontramos en una sana exégesis, que ese *día*, es

---

<sup>132</sup> Otto, *Lo santo*, 95.

<sup>133</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Dei Verbum*, No. 12.

<sup>134</sup> Otto, *Lo santo*, 95.

“día de luz y felicidad” para los justos; día de terror y temblor, día de tinieblas, para los inicuos de este mundo.

La presencia del “Dios con nosotros” que 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 palacios. Tales esquemas 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. Solo 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 2,8ss.). 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 Flm 2,6-11. El himno de la *kénosis*. La palabra *κενωω* 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 en 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, al ser el “absolutamente Otro” no llama “siervos” a los Apóstoles, sino “amigos” (Jn 15,15). 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. 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 quien pretende 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, y 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; 2Co 5,21). Solo quien se despoja de su poder político, económico, social, académico, físico, religioso, cultural, etc., es decir, quien 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, 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 4**

### **Dios viene al encuentro del hombre**

En la economía de la salvación, Dios toma la iniciativa de venir al encuentro del hombre. Éste, “imagen y semejanza de Dios”, es “oyente de la Palabra”, y resulta, por gracia de Dios, su único interlocutor. Dios encuentra eco en el hombre. A diferencia de otras búsquedas religiosas, en el judeo-cristianismo, no es el hombre quien busca a Dios, sino 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>135</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 esen-

---

<sup>135</sup> Rahner, *Oyente de la Palabra*, 79.

cia 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>136</sup> Forma 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>137</sup> La respuesta del hombre a la Palabra de Dios se enmarca en la economía de la mediación. Como decíamos en la primera sección de esta investigación, la Palabra es el vehículo de esta mediación. La palabra es la expresión humana. El hombre habla y en esa naturaleza humana Dios le habla; así, el hombre es interlocutor de Dios.

Si la “esencia del ser es conocer”<sup>138</sup>, la palabra es el medio para llegar a ese conocimiento. Solo los seres humanos dialogan. El diálogo es el medio para llegar al conocimiento. La samaritana, en el pozo de Jacob, “conoció” a su interlocutor, por medio del diálogo: “Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. No será el Cristo?” (Jn 4,29).

Solo 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 ins-

---

<sup>136</sup> Ibid., 46.

<sup>137</sup> Ibid., 99.

<sup>138</sup> Ibid., 60.

talado. La Palabra exige un compromiso, un compromiso que se traduce en la vida.

El hombre, al ser interlocutor de Dios, se compromete. Solo 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, en las culturas animistas, no se traduce en una conducta social.

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 dar sentido a la propia 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>139</sup> Por naturaleza, el amor 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>140</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 estatus *viae* la Palabra sigue siendo un medio hasta llegar a la plenitud de Dios. La Palabra resulta una anticipación, una pregustación de la visión beatífica.

---

<sup>139</sup> San Agustín, *Obras completas. Las confesiones*, 13, 9, 10.

<sup>140</sup> Rahner, *Oyente de la Palabra*, 131.

## 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 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, y 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>141</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 está del hagiógrafo 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.

En el relato J de Gn 2,3b-25 aparece el hombre como el “centro” de la creación. De 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 Yahvéh Dios había tomado del

---

<sup>141</sup> Para una mejor comprensión, ver el “Enuma Elish” o el “Poema de Gilgamesh” de la cultura mesopotámica.



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, Yahvéh Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén para que lo “labrase y cultivase”. 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 solo quiere 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 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 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>142</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 aparece en forma positiva: “Bienaventurados los...” (¿moral autónoma?): edad adulta en la fe. Veamos los textos.

— Ex 20,1-17.<sup>143</sup> El Decálogo es una pieza vital en el Pentateuco y en todo el Antiguo Testamento. 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 y su puesto en la tradición.

(a) Si bien cada mandamiento tiene algún paralelo en el Antiguo Testamento, incluidos los 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 de Dios y del 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 ciñen a una cultura agraria sedentaria, ni se limitan 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. 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

<sup>142</sup> Para una mejor comprensión, ver Trigo, Debate sobre la especificidad de la moral cristiana, especialmente el título No. 12; Fuchs, *La intencionalidad cristiana*, 225-262; Demmer, *La búsqueda de lo específico en la novedad histórica*, 281-300.

<sup>143</sup> Alonso-Schökel, *Biblia del peregrino*, Tomo I, 193-4.

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 y 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 practicada e indiscutida, o ha creado una formulación que se ha impuesto sin discusión.

— Mt 5, 1-12.<sup>144</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 de 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 joánea) que ofrece una “felicidad” que engaña y frustra a la postre al hombre.

---

<sup>144</sup> Ibid., Tomo III, 48.

El Decálogo y las Bienaventuranzas son dos momentos de la vida del hombre. Ambos apuntan al bien, es decir, a 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 está formulado de manera negativa: “no”; el segundo, está formulado de manera positiva: “felices”. Éste 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, la “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, quien 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. Según San Agustín, si el 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 transgresión 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. Éste 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; al pecar se convierte en la “bestia” más salvaje de la “jungla” humana.

El pecado es transgresión. Los LXX traducen esa transgresión a la voluntad de Dios con las palabras *αμαρτια* (pecado) y *αμαρτειν* (pecar). El pecado es una violación a la voluntad de Dios. Aparecen, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento una cantidad de textos que muestran que Dios le “reclama” al hombre cuando maltrata al hombre. Solo Dios le reclama al hombre los atropellos al mismo hombre. Dios condena el pecado, pues va contra el bien del

hombre; en el fondo, va contra la felicidad del hombre, que es el plan de Dios (Gn 4,10; 13,13; 20,6; 38,9ss.; 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>145</sup> señala como verdaderas causas del pecado, primero, las tentaciones del demonio (Gn 3; Sb 2,24; Gn 8,1-6), y segundo, la mala concupiscencia, Sería un tema para una tesis doctoral hablar de la concupiscencia, que 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.

Es la comparación con el alucinógeno: el químico le “sienta bien” al hombre; su organismo “siente” satisfacción. Sí, pero esa “satisfacción” le hace mal. Aquí viene toda la teología de la gracia, tema apasionante para investigar (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 son el huérfano, la viuda y el extranjero (Ex 22,21; Eclo 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 (St 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 “huésped” indeseado. Es paradójico: al pecar, el hombre siente al mismo tiempo la necesidad de rechazar el pecado. San Pablo describe de manera asombrosa la experiencia de este “huésped” indeseado en la naturaleza humana: Rm 7,14-25; 2Co 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.

<sup>145</sup> Haag, *Diccionario de la Biblia*, 1468-70.

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 “comunión” con Dios, que se traduce en la comunión con los hermanos. El hombre quedó “herido” por el pecado; “herido” no significa otra cosa que quedar débil.

Aquí viene toda la teología de la gracia, que viene a ayudar al hombre frente a su debilidad. Interesante el enfoque de la teología de la gracia tanto en Oriente como en Occidente. En Oriente, los padres griegos ven la teología de la gracia con énfasis en la “divinización”; en Occidente, los padres latinos, sobre todo, San Agustín, ponen el énfasis en la “reconciliación” del pecado, el hombre caído y necesitado de redención.

#### **4. DIOS NO CAMBIA DE PLAN: LA REDENCIÓN DEL PECADO**

A pesar del pecado, Dios no cambia su plan. En los diferentes textos bíblicos donde aparece la ruptura del hombre con el plan de Dios, Dios permanece fiel. El plan de Dios está enmarcado en su infinito amor. El plan de Dios, manifestado en Gn 1-2, no es roto por Dios, sino por el hombre (Gn 3). Ya en esa misma ruptura aparece el llamado protoevangelio, en Gn 3,15. Este versículo es interpretado desde el Nuevo Testamento, a la luz de Cristo y en el contexto de toda la historia de la salvación, como el anuncio, en medio de la desgracia, de una liberación. El hombre cae, abusando del don infinito de la libertad. Dios viene al encuentro con el hombre, para liberarlo de su alienación.

En el J, las características naturales de la serpiente son empleadas para simbolizar el castigo del poder del mal. La relación entre el poder del mal y el hombre es presentada con mayor precisión: se trata de una enemistad que subsistirá a través de todas las generaciones (“tu descendencia y 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>146</sup> El versículo 15 es visto en relación con el Ap 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. Cuando se cree Dios, el hombre 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 “El hombre se encuentra en conflicto consigo mismo, conflicto que no sabe explicarse, ¿por qué? Porque el pecado es un absurdo, es ilógico.”<sup>147</sup> En *El absurdo de Auschwitz y el misterio de la cruz*, el cardenal Martini 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. El cardenal Martini menciona a San Pablo, para llamar al mal como “un misterio de iniquidad” (2Ts 2,7). “Habría que analizar en San Pablo el sentido que le da al ‘misterio’, aplicado fundamentalmente a la salvación.”<sup>148</sup>

El mal es un absurdo. 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 (Hb 5,15; Jn 8,46), asume libremente las consecuencias del pecado. En el “trono” del pecado nos libera del mismo. No existe mayor expresión de amor que el haberse donado totalmente en favor del hombre en la cruz.

No se entiende, aparentemente, pero el hombre ve más el amor en el dolor. La cruz, expresión del mayor horror creado por el hombre,

---

<sup>146</sup> Para una mejor comprensión, ver Fitzmayer, Murphy y Brown, *Comentario bíblico de San Jerónimo*, Tomo I, 73.

<sup>147</sup> Ver Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et spes*, No 13; Rm 7,14; 2; Co 12,7ss.

<sup>148</sup> Conviene tener en cuenta los elementos aportados. Ver Rm 6,25-26; Ef 3,8ss; Col 1,25ss.



como símbolo de la barbarie humana, asumida por amor, es 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 “misterio de 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, Flp 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.

Tomemos, por ejemplo, los sufrimientos de Ana Frank y de Edith Stein. Interesante, amabas son 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; muestran el absurdo del mal y la manera como lo afrontan, que 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” (Flp 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>149</sup> analizan el holocausto. La lectura de cada uno es diferente. El judío termina por no perdonar el absurdo del mismo y el cristiano, condenando el absurdo de la maldad humana, perdona al hombre.

---

<sup>149</sup> Metz y Wiesel, *Esperar, a pesar de todo*, 125.

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>150</sup> Al leer sobre los horribles 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. Solo el bien acaba con el mal. Solo 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**

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.

Así, 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 está una visión dualista o maniquea de la creación. Toda la creación está al “servicio” del hombre (Gn 1-2).

En una mala interpretación del texto sagrado, con frecuencia se ha visto que el trabajo es castigo y consecuencia del pecado. Lejos del hagiógrafo está tal desviación. Por el contrario, el trabajo hace parte de la felicidad paradisíaca. “Tomó, pues, Yahvéh 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

---

<sup>150</sup> Ibid., 36.

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.

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, Hb 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 (2Ts 3,6-13; Ef 4,28).”<sup>151</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 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, y el cristiano será “luz” y “sal” de la tierra (Mt 5,14) en la medida en que esté unido a Cristo (Jn 15,1-7). Cristo es entonces la fuente y el origen de la felicidad del hombre, en cuanto es el hombre perfecto, único paradigma de la humanidad.

---

<sup>151</sup> Ver Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et spes*, No. 43.

Cristo es el “hombre nuevo”.<sup>152</sup> Él es la clara evidencia de la realización del plan originario de Dios. Como en él no hay pecado (Hb 4,15; Jn 8,46; 2Co 5,21), es la muestra evidente del plan de Dios. En el 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 la causa de todas las desgracias humanas (GS 13). Cristo, al asumir la realidad humana hasta las últimas consecuencias (Flp 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, y nos devuelve al estado original; nos devuelve la “justicia e integridad” (GS 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 22), quien ha devuelto a la descendencia de Adán la “ semejanza divina” deformada por el primer pecado. Y 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, y peor aún, que 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>153</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,

<sup>152</sup> Ibid., No. 22.

<sup>153</sup> Eicher, *Diccionario de conceptos teológicos*, Vol. II, 277-282.

eleva la naturaleza humana, de por sí ya “imagen y semejanza” de Dios, a la estatura del Hijo de Dios. El hombre sigue siendo criatura, pero con el sello de ser Hijo de Dios, filiación realizada en el Hijo de Dios. He ahí el “gran valor agregado”.

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 Yahvéh* (Palabra de Yahvéh) 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; 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). Porque la elección es absoluta gratuidad de Dios. En Rm 9-11, Pablo muestra 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, y 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 Tm 2,4). La salvación es “comunión”; la comunión es la plenitud del hombre, es decir, es la felicidad.

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 predicación 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” 1Tm 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 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 salvan, volviendo a su estado original (DS 411). Se afirma que, lamentablemente, algunos se condenan. Pero sí, todos estamos llamados a la gloria futura.

El plan de Dios sigue vigente. La comunión es la respuesta al anhelo de felicidad que tiene el hombre por naturaleza.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969.
- Alonso-Schökel, Luis. *Biblia del peregrino* (2a. ed.). 3 vols. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- Alvarado, Nicolás. “Lenguaje, ser y posibilidad en *Ser y tiempo*.” *Universitas Philosophica* 2 (2006): 77-98.
- Antioquía, T. de. *A autólico*.
- Arenhoevel, Diego. *Así nació la Biblia*. Madrid: Paulinas, 1980.
- Austin, John. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza, 1989.
- Arzubialde, S. “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner.” *Estudios Eclesiásticos*, Pontificia Universidad de Comillas Vol. 80 (2005): 291-314.
- Babolin, Sante. *Semiosi e comunicazione*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Baena, Gustavo. “El método antropológico trascendental.” *Theologica Xaveriana* 155 (2005): 351- 378.
- Balthasar, Hans. *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Bayet, Jean. *La religión romana*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Benedicto XVI. *Encíclica Deus caritas est*. El Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Exhortación apostólica postsinodal Sacramentum caritatis*. El Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2008.
- Benveniste, Émile. *Problemas de la lingüística general* (21a. ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001.
- Berrios, Fernando. “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner.” *Teología y Vida* Vol. XLV (2004): 411-437.
- Bethge, Eberhard “Cristología y cristianismo ‘no religioso’ en D. Bonhoeffer.” *Selecciones de Teología* 36 (1970): 291-302.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- Bischof, Jourdain. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Herder, 1969.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Canals Vidal, Francisco. *Textos de los grandes filósofos*. Barcelona: Herder, 1976.
- Casullo, Nicolás, Forster Ricardo y Kaufman, Alejandro. *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, 2004.
- Celam. *Documento de Aparecida*. Bogotá: Celam, 2007.
- \_\_\_\_\_. *V Asamblea del Episcopado*. Bogotá: Celam, 2007.
- Coenen, Lothar, Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids (MI): Libros Desafío, 2003.
- Collantes, Ignacio. *La fe de la Iglesia Católica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Comte, Auguste. *Curso de filosofía positiva*. Madrid: Editorial Aguilar, 1981.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. *Constitución Dei Verbum*. Madrid: Católica, S.A. 1965.
- \_\_\_\_\_. *Constitución Gaudium et spes*. Madrid: Católica, S.A., 1965.
- \_\_\_\_\_. *Constitución Lumen gentium*. Madrid: Católica, S.A., 1965.
- \_\_\_\_\_. *Declaración Nostra aetate*. Madrid: Católica, S.A., 1965.
- \_\_\_\_\_. *Decreto Unitatis redintegratio*. Madrid: Católica, S.A., 1965.



- Congar, Yves. *Pentecostés*. Barcelona: Estela, 1961.
- Cordua, Carla. *Wittgenstein. Reconstrucción de la filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen, 1977.
- Cullmann, Oscar. *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Madrid: Studium Ediciones, 1973.
- Davis, Charles. *¿Qué vive y qué ha muerto en el cristianismo actual?* San Francisco: Harper, 1986.
- Demmer, Klaus. *La búsqueda de lo específico en la novedad histórica*.
- Dreyfus, Francois. "Éxegése en Sorbone, éxegése en Église." *Reveu Biblique* (1975): 321- 359.
- Eco, Umberto. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. México: Lumen, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de semiótica general*. México: Debolsillo, 2005.
- Eicher, Peter. *Diccionario de conceptos teológicos*. Vol II. Barcelona: Herder, 1990.
- Eissfeldt, Otto. *Introducción al Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Eliade, Mircea. *El hombre y lo sagrado*. Buenos Aires: Megápolis, 1967.
- Exupéry, Antoine. *El principito*. Madrid: Alianza, 1982.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Fitzmayer, Joseph A., Murphy, Roland E., Brown, Raymond E. (dirs.). *Comentario bíblico San Jerónimo*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- Floristán, Casiano. *El catecumenado*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1991.
- Fries, Heirich. *Conceptos fundamentales de la teología*. Vol II. Madrid: Cristiandad, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1987.
- Fuchs, Josef. *La intencionalidad cristiana*.

- García, José Antonio. *Dios, amor que descende*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- García Sanjuan, Alejandro. "Bases doctrinales y jurídicas del *yihad* en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)." *Revista Clio & Crimen* 6 (2009): 243-277.
- Gibran, Jalil. *Jesús, el Hijo del Hombre*. Bogotá: Editorial ABC, 1973.
- González Echegary, Juan, y Alonso-Schökel, Luis. *La Biblia en su entorno*, Estella: Verbo Divino, 1992.
- González Faus, José Ignacio. *Calidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Haag, Herbert. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1987.
- Habermas, Jünger. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001.
- Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo* (4a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo y ser* (3a. ed.). Madrid: Tecnos, 2006.
- Jeremías, Joachim. *Interpretación de las parábolas*. Pamplona: Verbo Divino, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Las parábolas de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1986.
- Johnson, Paul. *Los intelectuales*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1969.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura* (13a. edic.). Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara-Santillana, 1997.
- Lehmann, Karl y Rahner, Karl. *La actualidad de su pensamiento*. Barcelona: Herder, 2004.

- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- López Quintas, Alfonso. *Pensadores cristianos contemporáneos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Pensadores cristianos contemporáneos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Lucas, Ramón. *El hombre espíritu encarnado*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Lyotard, Jean. *La posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Magnificat Mensuel* 213 (2010).
- Mansfield, Stephen. *La fe de Barak Obama*. Nashville-Dallas-México: Grupo Nelson, 2008.
- Mardones, José María. *Posmodernidad y cristianismo*. Bilbao: Sal Terrae, 1988.
- Maréchal, Joseph. *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. 5 vol. Madrid: Ed. Gredos, 1959.
- Marías, Julián. *San Anselmo y el insensato* (2a. ed.). Madrid: Revista de Occidente, 1954.
- Martini, Carlo María. *El absurdo de Auschwitz y el misterio de la cruz*. Pamplona: Verbo Divino, 2000.
- \_\_\_\_\_. *¿Por qué Jesús hablaba en parábolas?* Bogotá: Paulinas, 1986.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. México: Grijalbo S.A., 1968.
- Mesa, J. L. “La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana.” Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.
- Metz, Johann Baptist y Wiesel, Elie. *Esperar, a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- Moreno May, K. “Entre la lógica, el entendimiento y el lenguaje.” *Universitas Philosophica* 43 (2004): 99-122.

- Muñoz Iglesias, Salvador. *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*. Madrid: La Casa de la Biblia, 1968.
- Naissbitt, John. *Megatendencias 2000*. Bogotá: Norma, 1990.
- Nguyen Van Thuan, Francois Xavier. *Testigos de esperanza*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2005.
- Nodet, Étienne. *Essai sur les origines du Judaïsme: de Josué Aux Pharisiens*. Paris: Editions du Cerf, 1992.
- Otto, Rudolf. *Ensayos sobre lo luminoso*. Madrid: Trotta, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Lo santo* (2a. ed.). Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1965.
- Panikkar, Raimon. *De la mística*. Barcelona: Herder, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2008.
- Peirce, Charles Sanders. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.
- Pío XII. *Carta encíclica Mystici corporis*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1980.
- Platón. *El Banquete*. Barcelona: Labor, 1994.
- Plauto, Tito Maccio. *Asinaria. Comedia de los asnos*.
- Poyatos, Francisco. *A favor y en contra de las investigaciones filosóficas de L. Wittgenstein*. Madrid: Pliegos, 2001.
- Quasten, Johan. *Patrología*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Patrología*, Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe* (7a. reimpresión). Barcelona: Herder, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Dios, amor que desciende*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de teología* (5a. ed.). 6 vols. Madrid: Cristiandad, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de teología*. Tomo IV. Madrid: Taurus, 1962.

- \_\_\_\_\_. *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*. Barcelona: Herder, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 2009.
- Rahner, Karl, y Garaudy, Roger. *Del anatema al diálogo*. Barcelona: Ariel, 1971.
- Rahner, Karl, y Ratzinger, Joseph. *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- Rey, Alain. *Théories du signe et du sens*. Paris: Editions Kincksieck, 1976.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo y narración*. Tomo I. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Rubio Ferreres, José María. “De la interpretación del símbolo a la interpretación del texto en P. Ricoeur.” *Universitas Philosophica* 34-35 (2000): 51-132.
- San Agustín. *Obras completas. De la doctrina cristiana*. Tomo XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas. Del maestro*. Tomo III. Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas. La ciudad de Dios*. Tomo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas. Las confesiones*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- San Anselmo. *Obras completas. Proslogion*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- San Buenaventura. *Obras completas de San Buenaventura. Breviloquio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tomo I. *Tratado de Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Suma contra los gentiles*. Editado por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Suma de teología*. Edición revisada y corregida por Ángel Martínez Casado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general* (10a. ed.). Buenos Aires: Losada, 1979.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Schütz, Roger. *Dynamique du provisoire*. París: Les Presses de Taizé, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Dieu ne peut qu'aimer*. París: Ateliers et Presses de Taizé, 2001.
- Searle, John. *Actos de habla*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Simon, Josef (comp.). *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Alfa, 1977.
- Toffler, Alvin. *La tercera ola*. Madrid: Plaza & Janés Editores, 1980.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Vélez Correa, Jaime. *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*. Bogotá: Celam, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Evangelizar la posmodernidad desde América Latina*. Bogotá: Celam, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractus lógico-philosophicus* (2a. ed.). Madrid: Tecnos, 2003.
- Zárate López, N.D. "El lenguaje como invención en la narración de la historia en Paul Ricoeur." Testi di Dottorato No.597, Università Pontificia Salesiana, Roma, 2006.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1980.