

HERMENÉUTICA Y EXISTENCIA EN EL CUARTO EVANGELIO

DIEGO S. GARROCHO SALCEDO
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En el presente artículo tratamos de justificar la presencia de una hermenéutica existencial en uno de los textos fundacionales de nuestra tradición: el Prólogo del Evangelio de Juan. Para ello, planteamos una interpretación crítica de las traducciones clásicas de dicho texto e intentamos defender que la escatología joánica no atiende a un emplazamiento cronológico sino a otro preferentemente espacial. A lo largo de nuestro estudio examinaremos el uso y la traducción de las preposiciones en el Prólogo y la Carta Primera para subrayar la función signico-existencial de la Encarnación del Hijo. A partir de esta hipótesis, reconstruiremos una interpretación a través de la cual el Prólogo del Evangelio de Juan puede y debe interpretarse como un precedente remoto y fundacional de una de los marcos filosóficos más relevantes del siglo xx: la hermenéutica de la existencia.

PALABRAS CLAVE: Lógos, verdad, ἀρχή, existencia, signo, hermenéutica.

Hermeneutic and Existence in the Fourth Gospel

ABSTRACT: In this paper we aim to justify the presence of an existential hermeneutics in one of the foundational texts of Christian, or Judeo-Christian tradition: the *Prologue* to the Gospel of John. To this end, we raise a critic interpretation of the classical translations of the text and try to verify that the Saint John's eschatology does not meet a chronological emplacement but a spatial one. Throughout this work we examine the use of prepositions in the *Prologue* and the *First Letter* in order to remark the signifying and existential function of the Incarnation Starting from this hypothesis we aim to defend that the Prologue to the Gospel of John states a foundational, albeit chronologically distant, precedent of one of the most relevant philosophical frameworks in the 20th century continental philosophy: the hermeneutics of existence.

KEY WORDS: Logos, Truth, ἀρχή, Existence, Sign, Hermeneutics.

A Jorge Pérez de Tudela

1. INTRODUCCIÓN

Pocos textos de la tradición Bíblica han convocado la atención de los filósofos con tanta insistencia como el Prólogo al Evangelio de Juan¹. De San Agustín² al idealismo alemán³, pasando por célebres pasajes de la literatura como aquel del *Fausto* en el que el

¹ Jn 1, 1-18.

² La exégesis agustiniana del Cuarto Evangelio queda recogida en obras como *De Trinitate*, *De Civitate Dei*, *Confesiones* y *Sermones* además de abordarse, de un modo enteramente explícito y monográfico, en el *Tractatus in Iohannis Evangelium*.

³ Fichte recoge su particular interpretación del prólogo joánico en la lección sexta de sus *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. Del mismo modo, Hegel incorporará notas de evidente inspiración joánica a en su *Historia de Jesús* así como en su *Ciencia de la lógica*. Mención especial merece, desde luego, la lectura de Schelling recogida en *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Cfr. PÉREZ-BORBUJO, F. «El lógos del amor: Filosofía y Religión en el Idealismo alemán» en *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, N.º. 11, 2005, pp. 31-66 y DUQUE, F. *La era de la crítica*, VII.5.4. Especialmente relevante, a este respecto, resulta el artículo publicado por F. Duque en esta misma revista bajo el título «El inicio del habla, el habla del inicio», *Pensamiento*, Vol. 69, N.º. 259, 2013, pp. 197-212.

héroe se esforzaba agónicamente por encontrar una traducción correcta de los primeros versos del Prólogo, muchos han sido los intentos por desentrañar aquellos versos que condensan, casi en exclusiva, dogmas tan relevantes para la doctrina Cristiana como son la Encarnación o la Trinidad. El interés, sin embargo, no ha nacido —o no exclusivamente— de la preocupación de los filósofos por incorporar la aportación joánica a la eventual conciliación entre fe y razón. Es indudable que el Prólogo de Juan es un texto privilegiado a la hora de justificar, de tantos modos como fuera posible, la semejanza entre en conocimiento humano y la revelación divina. Cabe, sin embargo, una interpretación puramente filosófica que se hace no sólo posible sino necesaria por cuanto aquel prólogo —o si se prefiere, por su estructura, también poema— debuta mencionando el que probablemente sea el concepto más indescifrable, hermético y polisémico —pero, paradójicamente, también vertebral— del pensamiento griego: el *lógos*. Por una suerte de azar geográfico aquel *lógos* del Prólogo joánico (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*)⁴ se asemeja a ojos de cualquier intérprete a aquel otro, acuñado también en Éfeso, y que nos recuerda por boca de Heráclito: *τοῦδὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ...*, esto es «De esta razón [de este *lógos*] que existe siempre...»⁵ situándonos, ya de inicio, ante una dificultad interpretativa. El de Juan es, con mucho, el Evangelio más original, críptico y fecundo y tal vez por ello, el de mayor atractivo hermenéutico. Recordemos, a este respecto, el viejo adagio latino que nos advertía que *in claris non fit interpretatio* para descubrir que la interpretación de este Evangelio convoca no sólo al teólogo sino a cualquier lector que se interrogue por el sentido subyacente en aquellos conceptos que, antes de ser bíblicos, entramaron el discurso filosófico griego: *λόγος, ἀρχή, ἀλήθεια*.

Dijo el de Hipona que las palabras joánicas resultan «tan secretas y profundas para la inteligencia que turban a los que son de corazón perverso y fortalecen, en cambio, los corazones rectos»⁶. Puede ser que el que escribe se encuentre, sin duda, entre los primeros, pero la oscuridad del texto se impone sobre las capacidades de todo intérprete ya que también el Padre de la Iglesia nos recuerda: «*nec ipse Ioannes dixit ut est, sed et ipse ut putuit*», esto es, que ni el mismo Juan lo dijo «como es sino, tan sólo, como pudo decirlo»⁷. El ser y el decir constituyen una íntima cópula que Aristóteles fijó con precisión al señalar que la verdad —una verdad expresada en los mismos términos con los que Pilatos interrogó a Jesús⁸— es, precisamente «decir de lo que es que es y de lo que no es que no es»⁹. Como bien diría G. Steiner¹⁰: *así hasta Nietzsche*. Pero fue Nietzsche, y tras de él se inauguró una nueva manera de pensar aquel acta fundacional¹¹ del pensamiento filosófico y que había establecido una correspondencia entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo. Hoy somos por ello herederos sí no de un pecado sí al menos de una tentación legítima que nos invita a enfrentarnos a las palabras (*γραφαι*) de Juan de un modo distinto. En este sentido, el Prólogo se impone como un *datum* antes de ser Buena Nueva

⁴ Jn 1.1b.

⁵ Diels y Kranz, 1. En las citas de fragmentos presocráticos nos serviremos, de aquí en adelante, de la traducción de Alberto Bernabé (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

⁶ *Tract. In Joannis Evangelium* 18.1 PL 34, 1535.

⁷ *Ibid.* II.

⁸ Jn18, 28b *Τί ἐστιν ἀλήθεια*.

⁹ *Met.*1011b25.

¹⁰ *Real Presences*. Chicago: Chicago University Press, 1989. La expresión original inglesa reza: «so Nietzsche (and many after him)». Aquí, sin embargo, reseñamos la traducción castellana para le editorial Destino con una cita que ha llegado a hacerse célebre (Barcelona: Destino, 1992).

¹¹ No podemos dejar de recordar, a este respecto, las palabras de Parménides en el fragmento 3 de su *Poema*.

(εὐ-αγγέλιον) y se demuestra con ello, de modo prioritario, como aquello que en un sentido más puro, nunca dejó de ser: un texto.

La estrategia a seguir con vistas a desentrañar el sentido del prólogo exige determinar primeramente su ubicación contextual¹². Así, al caracterizar como *prólogo* los diecisiete primeros versículos del Evangelio de Juan podría entenderse que en esta obertura habrían de condensarse las ideas principales o, al menos, la clave interpretativa que regirá el sentido del resto del Evangelio. En tal caso, el prólogo joánico sería un verdadero exordio que habría de confrontarse con el conjunto de doctrinas contenidas en los capítulos siguientes. Este gesto, en apariencia menor, es ya en sí mismo una toma de posición que habrá de determinar nuestra interpretación del texto y que, sin embargo, dista mucho de ser neutral. Autores como E. D. Miller¹³ sostienen, sin embargo, que el Evangelio fue escrito en primer lugar, seguido de la Primera Epístola joánica, por lo que el prólogo sería el último de los textos redactados por el Evangelista. Al amparo de dicha hipótesis, el inicio de la primera Carta sería un bosquejo o borrador que habría de servir de puente entre el Prólogo y el resto del Evangelio y habríamos de interpretar el inicio de la Epístola como una primera tentativa que tardíamente adquiriría su forma definitiva y quién sabe si perfecta. Otros autores como David A. Reed¹⁴, por el contrario, no han dudado a la hora de poner en continuidad el prólogo de Juan no ya con el resto del Evangelio sino que lo han situado en coherencia con las doctrinas recogidas en el Antiguo Testamento sirviéndose del paralelismo existente entre el inicio del Génesis (Ev ἀρχῆ...) ¹⁵ y el del Cuarto Evangelio.

El gran número de hipótesis explicativas acerca del origen, inspiración e influencias del Prólogo, ha generado una sobreabundancia de interpretaciones que difícilmente podrían condensarse en unas pocas páginas. Canónica resulta la colación de C. H. Dodd¹⁶ quien rastrea las posibles influencias herméticas, helenas, judías o filonianas del Cuarto Evangelio o, también, las siete interpretaciones retomadas por E. D. Miller¹⁷. Así, existen razones solventes para identificar el *lógos* joánico con la Palabra divina de YHWH (*dabar*) del AT o con el *lógos* de inspiración heraclítica que todo lo gobierna y que recobrará vigencia en la Estoa¹⁸; del mismo modo, no deja de resultar coherente el paralelismo entre el *lógos* de Juan y el de Filón de Alejandría, híbrido del platonismo y la tradición judía, como tampoco resulta improbable la lectura de otros autores que,

¹² Tal es la hipótesis mantenida por R. Bultmann quien, en el inicio de su investigación, se interroga acerca de la naturaleza misma del Prólogo. Así destaca que el Prólogo no es una introducción en el sentido habitual del término ya que en él no se detalla ni el contenido ni la estructura del resto del Evangelio tal y como ocurre en el caso de Lucas. Asimismo, el prólogo reúne una lógica interior lo suficientemente cerrada y autónoma como para poder interpretarlo como un texto independiente capaz de significación. Siguiendo las palabras de R. Bowen (JBL 49, 1930, p. 298) Bultmann terminará por caracterizar el Prólogo joánico como una *overture* antes que como un verdadero prólogo. Cfr. *The Gospel of John*, Blackwell: Oxford, 1971.

¹³ JBL, 112/3 (1993) 445-457.

¹⁴ «How Semitic Was John? Rethinking the Hellenistic Background to John 1:1. *Anglican Theological Review*; otoño 2003, Vol. 85, 4, p. 709.

¹⁵ Si bien la traducción de los LXX equipara ambos textos (i.e., Jn 1,1a y Gn, 1,1.a) David A. Reed propone una traducción distinta para el texto del Génesis que, en hebreo, habría de adquirir distintos matices.

¹⁶ Vid. DODD, C. H. *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.

¹⁷ Ed. L. MILLER. «The Johannine Origins of the Johannine Logos». *Journal of Biblical Literature* Vol. 112, No. 3 (otoño 1993), pp. 445-457.

¹⁸ Aunque la traducción conceptual entre el *lógos* de la Estoa y el cristianismo apunta antes a la noción de πνεῦμα. Vid. nota. 2 p. 24 Bultmann, R. *Op. cit.*

como Burney¹⁹, han tratado de vincular el *lógos* joánico con la noción aramea (y siríaca) de *memra* recogida en el Targum que caracteriza las palabras de Dios como una forma privilegiada de hipóstasis. Todas estas hipótesis, susceptibles de ser válidas, no impiden enfrentar el texto joánico como una unidad autónoma y significativa. Es un hecho irrefutable que la estructura del Prólogo —y este rasgo es extensivo a todo el Evangelio— contiene una serie de interrupciones formales y rupturas temáticas que hacen más que probable que aquello que hoy conservamos y leemos como un texto unitario no sea más que una composición fragmentaria y alterada. Así, los versículos 6,7,8,13 y 15 resultan del todo ajenos a la temática central del Prólogo y, como bien señalara Bultmann²⁰, podrían situarse sin mayores problemas a continuación del inicio del Evangelio. De igual manera, resulta llamativo el salto cronológico que se recoge entre los versos 11 y 14. Así, siguiendo una lectura lineal del texto, pareciera que el *lógos* «llegó a su casa y los suyos no lo recibieron»²¹ antes de que, en efecto, se haya materializado de modo explícito la Encarnación²².

Estas y otras rupturas, temáticas y formales, han alentado durante generaciones investigaciones filológicas y teológicas con vistas a fijar, si es que tal cosa fuera posible, el sentido original que se oculta tras las oscuras y herméticas palabras del Evangelista. Esta opción, pertinente al menos, cuando no necesaria, no impide el que podamos enfrentarnos al texto joánico desde aquella posición que por simple e inmediata pudiera distinguirse como prioritaria, esto es: afrontando la lectura e interpretación del Prólogo como una unidad significativa y autónoma capaz de contener un sentido independiente, tal vez, de aquel *querer decir* originario que allá por el siglo primero inspiró —o no— la redacción del cuarto Evangelio. Para ello, no habría posibilidad más prudente que interpretar el Prólogo en continuidad con el resto del Evangelio concediendo que acaso no fuera sólo el azar quien fijó y determinó una estructura canónica del texto. En tal caso, la interpretación estilística y semántica de los conceptos recogidos en el Prólogo habría de poder validarse por sí misma recurriendo, todo lo más, a aquellos otros pasajes que a lo largo del Evangelio parecen vincularse con aquellos primeros diecisiete versículos. Tal es la hipótesis que, de aquí en adelante, mantendremos en nuestro estudio.

2. TOPOLOGÍA DEL *LÓGOS*: EL USO DE LAS PREPOSICIONES

Pocas traducciones entrañan una resistencia semejante a la del concepto de *lógos*. Palabra, sentido, discurso, razón, doctrina o recolección... las distintas formas en las que el *lógos* ha tratado expresarse en otras lenguas demuestran la dificultad de una traducción que, por lo demás, con W. Benjamin, habría de reconocerse como una tarea imposible. Ya entre *Vetus Latina* y *Vulgata* encontramos una primera diferencia, traducciones ambas al latín que nos devolvieron una distinta interpretación del inicio del Prólogo: el *lógos* joánico fue *sermo* (*In primordio Sermo erat apud Deum*²³) y fue *Verbum* (*In Principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum*), dos traducciones que a su vez diferían del modo en que la Estoa tradujo como *ratio* aquello que para los griegos seguía expresándose como *lógos*. Quizá el modo más prudente para desentrañar el significado

¹⁹ *The Aramaic Origin of Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1922.

²⁰ *Op. cit.* p. 16.

²¹ Jn 1, 11: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

²² Jn 1, 14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

²³ Tertuliano. *Adversus Praxean*,5 (CCSL II).

de un concepto en el seno de un texto no sea otro que rastrear las cualidades que de él se expresan literalmente. En este sentido, podríamos reconstruir el sentido del *lógos* joánico recapitulando sus distintas descripciones, esto es, atendiendo a sus predicados. Cier to es que esta estrategia puede demostrarse poco fecunda pero nos provee, al menos, de una cierta seguridad interpretativa. Así, al enfrentarnos al Prólogo sabemos cuanto menos que es aquello que era «en principio», aunque reforzando nuestra prudencia podríamos mantenernos todavía en el decir griego. El *lógos* de Juan es aquello que *era* ἐν ἀρχῇ y sabemos también, sin apartarnos del texto, que *era* πρὸς τὸν θεόν y que Dios *era* tal *lógos* (θεὸς ἦν ὁ λόγος) para, después, *hacerse* o *devenir* carne.

Habrà quien piense que esta interpretación es, de suyo, tautológica o que en el mejor de los casos no estamos coleccionando otra cosa que aquello que Nietzsche supo calificar como *conchas vacías* ya que hasta el momento no hemos hecho más que yuxtaponer aquellos predicados derivados del término *lógos*. Si bien tal apreciación no deja de ser ajustada, no es menos cierto que la mitad de estos predicados acusan un rasgo común que bien pudiera adelantar algún matiz relevante en el uso del término: dos de las cuatro oraciones que mencionan al *lógos* en el Prólogo están regidas por el uso de una preposición. Recordamos, a este respecto, que la preposición es una palabra invariable que rige sintagmas nominales u oraciones subordinadas sustantivas por lo que su comprensión podría requerir una hermenéutica menos esforzada que si se tratara de un verbo o un sustantivo. Sin embargo, para descifrar el significado del *lógos* joánico se hace imprescindible desentrañar el uso que el Evangelista realiza tanto de la preposición ἐν como de la preposición πρὸς.

Con respecto a la primera preposición, ἐν, destaca enormemente el uso que el Evangelista realiza de este término que, acompañado de dativo, introduce un complemento de lugar, estado, condición... y, efectivamente, también se emplea para distinguir ubicaciones temporales. Así, en ἐν ἀρχῇ sería asimilable a la expresión «en principio» tal y como se recoge ya en la traducción de San Jerónimo (*In principio...*). Lo relevante, sin embargo, no es tanto la traducción del término en sí como la singularidad que entraña el hecho de que el Evangelista renunciara a emplear aquel otro término que resulta habitual en la descripción de circunstancias temporales. La diferencia, mantenida en castellano, se cifra en la distancia semántica existente entre la preposición ἐν (en) y ἀπὸ (desde)²⁴. Esta segunda preposición es empleada profusamente en el Cuarto Evangelio para designar, precisamente, una procedencia de carácter temporal vinculándose, preferentemente, al verbo εἰμί. Así, dice el Evangelio: «Él [el demonio] era homicida desde el principio (ἀπ' ἀρχῆς)» o «vosotros testificaréis, porque estáis conmigo desde el principio (ἀπ' ἀρχῆς)²⁵.

La concepción de *lógos* joánico parece aproximarse, a partir del uso de esta preposición, a un principio que no es tanto un primer elemento de una sucesión temporal como un principio anterior a *todo* tiempo. La noción de ἀρχή, en la tradición griega, servía como referente temporal para demarcar un inicio cronológico pero su significado se extendía más allá de la estricta comprensión lineal del tiempo. A este respecto resulta paradigmático aquel proverbio retomado por Hesíodo: «el principio es más de la mitad

²⁴ En algunos pasajes la preposición empleada para apelar a una duración desde el origen es ἐκ (ἐξ delante de vocal) como ocurre en Jn 6, 64b.: «Pues Jesús sabía desde el principio (ἐξ ἀρχῆς) quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar» y en Jn 16, 4. «Y no os dije esto desde el principio (ἐξ ἀρχῆς), porque estaba con vosotros». Sin embargo, a lo largo del evangelio esta preposición no se emplea nunca para complementar al verbo εἰμί. En ambos casos, al igual que sucediera con la expresión ἀπ' ἀρχῆς, en la Vulgata se traduce como *ab initio*.

²⁵ Jn 15, 27a. *Ab initio* en Vulg.

del todo»²⁶. Al igual que ocurriera en latín y también hoy en castellano, la noción de principio subraya una prioridad cronológica pero también una prioridad de carácter ontológico. Sin embargo, como bien destaca Bultmann²⁷, la expresión joánica difiere en el uso de la preposición de lo que habría sido el decir específicamente griego. Así, en respuesta a la cuestión del origen, tanto la tradición griega como la gnóstica habrían escrito ἀπ' ἀρχῆς ἦν ὁ λόγος y no ἐν ἀρχῆς lo que, por otra parte, habría facilitado enormemente la posterior identificación entre Dios al final del versículo primero. La introducción de la preposición ἐν le sirvió también a H. Jonas para suspender en este punto la interpretación gnóstica del Prólogo ya que el decir joánico subraya una diferencia de relación entre el *lógos* y el diablo con respecto al origen. En un caso el Evangelista se sirve de la lógica preposición ἀπό y, sin embargo, con respecto al *lógos*, emplea la preposición ἐν lo que interrumpe oposición de contrarios previsible en un esquema de inspiración gnóstica.

Vemos, por tanto, que con la preposición ἐν, el Prólogo parece recoger una doble referencia en la medida en que apela a una ubicación topológica —haciendo de una preposición preferentemente espacial— que, sin embargo, queda referida a un momento o localización de carácter temporal. Más allá de su función locativa, resulta principalmente significativo el uso que el Evangelista realiza de la preposición ἐν. A lo largo del Cuarto Evangelio las referencias topológicas quedan reservadas para localizar una ubicación terrenal y mundana, propia de este mundo (τοῦ κόσμου). Sin embargo, con gran insistencia encontramos usos singulares de la preposición ἐν que, en línea con la insistente negación de *este mundo*, parecen apelar a otra realidad que se expresa en términos no espaciales. Un caso paradigmático lo encontramos en la ruptura que el Evangelio de Juan ejerce con respecto a la tradición judía y su consideración sagrada de la Tierra (*Adamá*) como lugar prometido. Así, Jesús parece enmendar esa sacralización del espacio mundano para advertir, precisamente a través del uso de la preposición locativa ἐν, que llegará un momento en el que «ni en este monte ni en Jerusalén [será donde] adoraréis al padre»²⁸ hasta precisar que llegará un tiempo en el que los verdaderos adoradores adorarán al padre en Espíritu y en Verdad».²⁹ La expresión ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ se opone naturalmente a ἐν Ἱεροσολύμοις señalando aquellos dos mundos que, con tanta insistencia, se mencionan a lo largo de Cuarto Evangelio y la Primera Epístola³⁰.

²⁶ Ética Nicomáquea I, 1098b 7. Esta cita no es original de Aristóteles dado que ya Hesíodo la recoge en *Los trabajos y los días*, 40.

²⁷ *Op. cit.* p. 31.

²⁸ Jn 4, 21.

²⁹ *Ibid.* 23.

³⁰ Jesús precisa con su palabra esa distinción jerárquica entre este mundo y su lugar de origen. Así advierte: «vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo», 8, 23 (Cfr. Jn 13, 1b «Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo»). Esta pertenencia de Jesús a otro mundo contrasta, a su vez, con el hecho de que no sea sólo su origen sino también su Reino el que pertenece a otro orden. A este respecto es enormemente reveladora la expresión en la conversación con Pilatos (Jn 18, 36): «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo mis hombres lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos. Pero de hecho mi reino no es el de aquí»). Sin embargo, esa pertenencia no es definitiva sino que adquiere una cualidad relativa por cuanto aquellos que son del mundo pueden ser, a su vez, liberados de él. La distinción entre dos órdenes (uno divino y otro mundano) se significa precisamente como una forma de oposición y rechazo desde un mundo hacia el otro. Por ello, señala Jesús, «si fuerais del mundo, el mundo tendría afecto a lo suyo; pero, porque no sois del mundo sino que yo os elegí [sacándoos] del mundo, por esto el mundo os odia», Jn 15,19b La censura de este mundo queda perfectamente matizada en 1 Jn 2.16 donde se advierte: «porque todo [lo que hay] en el mundo —la codicia de la carne, la codicia de los ojos y la ostentación de lo que se tiene— no procede del Padre sino que procede del mundo». Esta extracción salvífica del mundo (de este mundo) se

Este uso de la preposición *ἐν* demuestra el compromiso del Evangelista con una simbología espacial sin que por ello resolvamos la ambigüedad de un término que, en clave evangélica, hereda la ambigüedad de la preposición prefijada —*be* en hebreo y en arameo³¹. Así, al anunciar la posibilidad de que la adoración fuera *en* verdad (*ἐν ἀληθείᾳ*) el Evangelista parece expresarse en términos metafóricos para señalar un complemento no sólo preposicional sino también una nota adjetiva. Se trataría, por tanto, no de adorar simplemente *en* un tiempo o *en* un lugar concreto sino de adorar «verdaderamente» o «espiritualmente». La verdad no es, pese a todo, una mera condición o atributo de la predicación sino que se significa en el Cuarto Evangelio como un lugar *desde* el que la palabra verdadera se profiere. A este respecto, la inexacta traducción de la célebre expresión *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* nos recuerda que también en castellano («en verdad, en verdad os digo») podemos apelar a una cierta direccionalidad del decir verdadero. La preocupación por el sentido o incluso, cabría pensar, la vieja y ortodoxa descripción de la verdad como una *adaequatio* nos impone un esquema direccional —y por tanto espacial— sobre la representación del tiempo cronológico incluso para demarcar aquello que parecía estar fuera de todo tiempo y fuera de todo lugar. La verdad (*ἀλήθεια*) en el Evangelio de Juan aparece insistentemente vehiculada por el uso de las preposiciones. Un ejemplo de expresividad notable lo encontramos en el modo en el que Él distingue a sus verdaderos discípulos: el discípulo verdadero es aquel que conocerá la verdad y aquel que conocerá la verdad es aquel que permanece *en* el *lógos* (*ἐν τῷ λόγῳ*)³². De nuevo, esta expresión parece retomar un lenguaje locativo o direccional en el que confluyen, paradójicamente, presente y futuro. Así, el texto advierte que la verdad será conocida en un tiempo futuro pero dicho conocimiento requiere una forma de permanencia o estatismo *en* el *lógos*. Vemos, por tanto, cómo presente y futuro quedan reunidos a través de un discurso marcado por las preposiciones en las que la distinción entre «este mundo» y «aquel otro mundo» resulta del todo determinante.

La escisión entre estos dos órdenes parece describirse en términos más sincrónicos que diacrónicos en los que la metáfora del espacio nutre de sentido a la encarnación del *Lógos*. R. Bultmann³³, E. Käsemann³⁴ o A. Deissler³⁵ subrayaron la preponderancia en el texto joánico de una escatología que Moltmann³⁶ denominó *preséptica*, contraria

opera, a su vez, por medio del *lógos* a través de su donación: «manifesté tu nombre a los hombres que me diste del mundo» y «Yo les he dado tu *lógos* (*τὸν λόγον σου*) y el mundo los odió, porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo», Jn 17,14. En este mundo, sin embargo, cabe a través de la venida del Hijo una redención lo que justifica, así, la encarnación del *lógos*. Según se expresa en el pasaje anterior y si ponemos en suspenso la interpretación latina que convirtió la donación del *lógos* en la donación de una doctrina (*sermo*) cabría identificar ese acto con la entrega del Hijo. Jesús es así, no sólo enviado por Dios sino *entregado* a los hombres que sin embargo, en línea con el Prólogo (*εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* Jn 1, 11) no sólo no le recibieron sino que lo condenaron. De este modo, la encarnación rebasaría su función soteriológica para alcanzar, incluso, una renaturalización del mundo. Por ello, señala Jesús: «no pido que los saques del mundo, sino que los guardes del Malo», Jn 17,6.

³¹ Como amablemente me indicó el profesor Rafael Jiménez Zamudio, esta preposición, en hebreo y en arameo, adquiere un valor locativo pero también instrumental. Del mismo modo, esa ambigüedad la encontramos en el idioma acadio en la preposición *ina*.

³² Jn 8, 31.

³³ *Teología del Nuevo Testamento. Op. cit.* 496 y ss.

³⁴ *Ensayos exegeticos*. Salamanca: Sígueme, 1978.

³⁵ *Luomo secondo la Bibbia. Per un'antropologia esegetica*. Roma: Città Nuova Editrice, 1989.

³⁶ *The Coming of God: Christian Eschatology*. Otros autores han llegado a afirmar que la cristología, propiamente dicha, contendría no tanto una escatología del futuro sino una escatología del presente pretérito. Vid. *Mysterium Salutis: manual de teología como historia de la salvación: la Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, Vol. V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, pp. 624 y ss.

a aquella escatología *futúrica* que recogen los sinópticos. Sin embargo, a través de esta interpretación espacial podríamos renunciar no sólo a la escatología *futúrica* sino también a toda forma de escatología *diacrónica*. El tiempo del Cuarto Evangelio no se describe en torno a un principio y un final ni tan siquiera como límites habilitantes de una línea cronológica. Así, la *arché* del verso primero cobra especial sentido al interpretarse no ya como un principio temporal sino, ante todo (antes de todo) como un principio ontológico. De este modo, la dinámica interna del Evangelio de Juan se encuentra mucho más ligada a la dimensión espacial que a la dimensión temporal por cuanto ya en el Prólogo el hecho fundamental (i.e., aquel que habilita la transición entre «un mundo» y el otro) se expresa de forma pasada: el verbo se hizo carne. Por todo ello cobran especial significatividad aquellos pasajes en los que, de nuevo, el Evangelista recurre a la categoría de lugar para situar y caracterizar la verdad de la Palabra no ya como una realidad futura sino como un acto de donación ya acontecido y regido por una estaticidad cronológica y topológica. El lenguaje *futúrico* se sustituye así por un lenguaje centrado en la retención e incluso, valdría decir, en el cuidado y custodia de la palabra³⁷. Jesús advierte: «Ni habéis oído nunca su voz (φωνή) ni habéis visto su aspecto (εἶδος), ni tenéis su palabra (λόγος) residiendo en vosotros» (5,37-38). Aquella palabra que era *en* principio se destaca por estar ausente *en* el hombre hasta el momento en que pueda ser escuchada. La transición consiste no ya en abandonar el mundo puesto que los hombres se hallan todavía en el mundo (ἐν τῷ κόσμῳ) pero, sin embargo, estos hombres no serán, a partir de la venida del Hijo y su escucha, «del mundo» (ἐκ τοῦ κόσμου)³⁸. Lo determinante es que ese momento o advenimiento no se posterga a futuro y la resignificación del tiempo por venir opera desde un presente recogido en el seno de la narración joánica. La supresión de ese *éschaton* futuro, capaz de escandir el tiempo, abre paso a una demarcación espacial en la que la dialéctica se determina no ya entre un ahora y un mañana sino entre un aquí y un allí, este mundo y el otro mundo, un arriba o un abajo... Resulta determinante, en este punto, el hecho de que el *lógos* no sea anunciado sino que se inste a su retención, una retención descrita no *con* (μετά) nosotros ni tan siquiera a través (διά) de nosotros sino, precisamente, *en* nosotros. La fórmula se repite con respecto al amor (ἀγάπη) de Dios del que también dirá Jesús no lo tenéis «en vosotros» (Jn 5, 42). Sin embargo, es en el interior del relato donde se recoge el acontecimiento transicional mismo a partir del cual Jesús alcanza a afirmar: «El espíritu de la verdad reside [ya] entre vosotros y está *en* vosotros» (14,17).

El *kairós* transicional en la historia de la Salvación parece situarse en el tiempo presente al afirmar Jesús que «ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (12:31). El *tò vñv* del tiempo presente justifica la inauguración de un tiempo nuevo marcado no sólo por la Encarnación sino por el conocimiento de las señales (σημεῖα) de Cristo. Así, es *ahora* cuando los hombres *conocen* o *alcanzan a conocer* ³⁹(*vñv* ἔγνωσαν) al modo en que el ciego no veía pero ahora (ἄρτι) ve⁴⁰. Ese *kairós* transicional (*καὶ vñv ἔστω*)⁴¹ acontece con la venida del Hijo para imposibilitar la

³⁷ Así también en la Primera Epístola de Juan se advierte: «Pero la unción que vosotros recibisteis de él permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; así como la unción misma os enseña todas las cosas, y es verdadera, y no es mentira, según ella os ha enseñado, permaneced en él» (1Jn 2.7) ó: «Todo aquel que es nacido de Dios, no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él; y no puede pecar, porque es nacido de Dios» (1Jn 2,27). Cfr. I Cor 1.

³⁸ TNT. 496-97. Cfr. Jn 17, 11.14.16).

³⁹ Jn 17,7.

⁴⁰ Jn 9,25.

⁴¹ Jn 4, 23.

analogía entre el ciego y los hombres ya que el pecado o la salvación se justifican a partir de la visión o la audición de la Palabra. Así la condena se torna posible tras la escucha y Jesús advierte: «Si fuerais ciegos no tendríais pecado; mas ahora, porque decís vemos vuestro pecado permanece»⁴². La clave, por tanto, no se sitúa en la Encarnación sino en la palabra, o valdría decir, en el habla. Así sentencia el Nazareno: «Si yo no hubiera venido, ni les hubiera hablado (εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα), no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa por su pecado»⁴³.

Según lo expuesto cabe concluir que la centralidad del uso de la preposición *en* demuestra que la escatología joánica plantea un interrogante no sólo temporal (ya sea futuro, ya sea preséptico) sino prioritariamente topológico. La pregunta por el *cuándo* cede su protagonismo, al menos en parte, a la pregunta por un *dónde* que, pese a todo, no queda desvinculado del tiempo. La lógica de la retención o la custodia («permaneced en mi amor», «permaneced en mi *lógos*», «vosotros en mí, yo en el padre») nos recuerda que tiempo y espacio son dos nociones subsidiarias ya que la idea de permanencia no es más que una insistencia cronológica en un *locus*, una retención temporal que se ejecuta o se mantiene en un lugar dado. Así, el *lógos* joánico era *en principio* pero es también el lugar en el que habrán de mantenerse aquellos que vieron, escucharon y creyeron.

Si bien la preposición *en* demuestra su relevancia a partir de una traducción más o menos exenta de problemas, la comprensión de aquella otra preposición que determinaba la descripción de *lógos* resulta mucho más conflictiva. Sabemos que «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» y sabemos también que «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν». La traducción habitual de este verso, de San Jerónimo a Erasmo y así también en las lenguas vulgares, recoge una intuición que tal vez resuma en exceso el sentido original griego del decir joánico. La preposición *πρὸς* en griego, al contrario que el *apud* latino, rige tanto acusativo como dativo y su significado es por ello variable. Siguiendo la traducción latina la mayoría de las traducciones contemporáneas señalan que el *lógos* era (estaba, existía...) *con* Dios pero esa concomitancia espacial acaso minimice el matiz incluido en la preposición griega. Con acusativo, *πρὸς* significa «hacia», «frente a», «en vista de», «con relación a»... e, incluso, «contra». Prescindiendo de esta última acepción en la medida en que la oposición entre el *lógos* y Dios se hace imposible en este contexto, una traducción al latín posible habría sido no ya «*Verbum (Sermo, Ratio...) erat apud Deum*» sino «*ad Deum*». Intérpretes como Sixto de Siena o Tomás Cayetano⁴⁴ suscribieron esta traducción manteniendo, así, una connotación direccional del todo ausente en la habitual traducción por *apud*. Evidentemente resulta improbable que pudiéramos resumir el sentido original de la preposición griega en cualquier otra lengua, así fuera el latín, pero no deja de resultar sorprendente la falta de coherencia interna que se da en la propia Vulgata a la hora de traducir esta preposición. Así, si rastreamos los usos de la preposición en el Evangelio y la traducción de San Jerónimo comprobaremos cómo la traducción de *πρὸς* por *ad* no debería resultar escandalosa. En 12:32 («Y yo [Jesucristo], cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí») la Vulgata traduce *πρὸς ἐμαυτόν* por *ad me ipsum*. En 1, 41 («Y [Andrés] lo llevó [a Simón] a Jesús») la Vulgata vuelve a traducir *πρὸς τὸν Ἰησοῦν* por *ad Iesum* y en 5:33 («Vosotros enviasteis [una comisión] a (hacia...) Juan») *πρὸς τὸν Ἰωάννην* se traduce como *ad Iohannem*. La traducción probablemente más reveladora a este respecto es la que recoge la diferencia entre las dos preposiciones. Así, en 7, 33

⁴² Jn 9,41.

⁴³ Jn 15,22. Cfr. Jn 15, 24.

⁴⁴ Tomás Cayetano, en su traducción de la Biblia ya escribe «In principio erat Ratio et Ratio erat ad Deum». (Cfr. R. P. D. F. JOANNIS DA SYLVEIRA. *Commentarii in textum Evangelicum*. V.I.I. & Sixto de Siena. *Bibliotheca Sancta*. L. VI. Annotatio. CLXIX. (quien mantiene «verbum» y no «ratio»).

(«Conque Jesús dijo: “Aún estaré con vosotros un poco de tiempo; y me iré al que me envié”) εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, “Ἐτι χρόνον μικρὸν μεθ’ ὑμῶν εἰμι καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με se traduce por *dixit ergo Iesus adhuc modicum tempus vobiscum sum et vado ad eum qui misit me*. En esta oración encontramos un μεθ’ ὑμῶν (μετά), que en la Vulgata se traduce como *vobiscum* (i.e., *cum vobis*) mientras que inmediatamente después se recoge el *vado ad eum qui misit me*, reiterando la traducción de πρὸς como *ad*.

A la vista de estos ejemplos⁴⁵ parecería razonable interpretar el *lógos* de Juan no como que aquello estaba (ἐν) con (junto a, al lado de...) Dios sino que *era o estaba* hacia Dios. La posibilidad de que esta traducción fuera válida vuelve a subrayar una direccionalidad en la caracterización del *lógos* que bien podría situarse en línea con la interpretación que habíamos reconstruido a partir del examen de la preposición ἐν. Sumando predicados, a partir del Evangelio de Juan sabemos que el *lógos* era en principio, era hacia Dios y era —a falta de resolver la ausencia del artículo determinado— era Dios mismo. A partir de estos descriptores constatamos que las notas sustantivas que definen el *lógos* joánico son escasas e insuficientes ya que todas las definiciones del *lógos* en el Prólogo son subsidiarias de aquellos otros conceptos a los que se vincula: ἀρχή, (ὁ) θεός, σάρξ. Asumiendo esta cuasi vacuidad semántica (seguimos moviéndonos en el seno de una definición cuasi analítica sin todavía resolver el sentido del concepto) no podemos más que remitirnos al contexto del Cuarto Evangelio como trasfondo general desde el que pudiera hacerse viable una reconstrucción del sentido del *lógos*.

3. LA EXISTENCIA SIGNIFICANTE

Dos son las vías para habilitar la reconstrucción semántica del *lógos* a través del Cuarto Evangelio: su identidad con Dios y de otra su renaturalización a través de la Encarnación. Lógicamente es a través de la Encarnación como mejor podría legitimarse una continuidad semántica entre Prólogo y Evangelio si es que acaso el *Lógos* y el Hijo (y, subsidiariamente, Dios y el Espíritu) remiten a una misma instancia. El Hijo del Hombre es, en efecto, *lógos* encarnado que se expresa, precisamente, a través de palabras (ῥήματα⁴⁶) o a través de una *λαλία*, esto es, de un habla o un discurso. La palabra *lógos* no es simplemente el *medium* a través del cual se expresa el contenido salvífico de la creencia sino que constituye un título identitario del Dios que llegó a ser (γίνομαι) carne. Del Jesús del cuarto Evangelio podemos extraer toda una colección de notas distintivas que harían interminable una enumeración de predicados. Por ello parece prudente comenzar por el modo en que el Nazareno se presenta a sí mismo.

Varias son las formas en las que Jesús se expresa presentándose a través de la célebre expresión Ἐγὼ εἰμι. En un primer grupo de afirmaciones el Hijo del Hombre se presenta metafóricamente como pan de vida, luz verdadera o vid verdadera⁴⁷. En otros pasajes su

⁴⁵ Y así también en Jn 12,32. πάντα ἐλκῶσω πρὸς ἐμαυτὸν («atraeré a todos hacia mí») se traduce por *omnia traham ad me ipsum*.

⁴⁶ Frente a Miller, descartamos la posible identidad entre ῥήματα y *lógos*. El término *lógos*, en el Cuarto Evangelio, aparece referido 39 veces por 19 del término ῥήματα. Sin embargo, la identidad establecida entre el Hijo y el *lógos* difiere del uso preferentemente instrumental que con el que se emplea ῥήματα.

⁴⁷ Así en: Jn 6, 35: Jesús les dijo: «Yo soy el pan de vida; el que a mí viene, nunca tendrá hambre; y el que en mí cree, no tendrá sed jamás». Jn 6,41: «Murmuraban entonces de él los judíos, porque había dicho: Yo soy el pan que descendió del cielo». Jn 6,48: «Yo soy el pan de vida». Jn 6,51: «Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguno comiere de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo». Jn 8,12: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue, no

caracterización se acoge no ya a una descripción meramente cualitativa sino funcional. Jesús se presenta así, como «puerta» o «camino» que sirve de acceso para la transición salvífica hacia el otro mundo⁴⁸. Así, el Hijo del Hombre no se presenta ya como la «vida verdadera» descrita en el Prólogo sino como la mediación que conduce a dicho estado. Esta interpretación vehicular e incluso rectora («yo soy el buen pastor»⁴⁹) subraya la función mediadora y caracteriza al *lógos* encarnado como la condición necesaria y suficiente para la salvación. Estos dos grupos, sin embargo, podrían quedar resumidos en la que acaso sea la más perfecta caracterización del Hijo en primera persona: Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, esto es: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»⁵⁰.

Finalmente, un último grupo de afirmaciones destaca sobre las demás por el uso insólito que Jesús realiza del verbo εἰμί (ser). Así, en numerosos lugares del Evangelio Joánico el Hijo del Hombre afirma sucintamente: Ἐγὼ εἰμι, esto es, «yo soy»⁵¹. El uso intransitivo del verbo εἰμί recuerda enormemente a la respuesta que YHWH diera a Moisés cuando éste le preguntó por su nombre: «Yo soy el que soy»⁵². La expresión castellana, mediada por la traducción latina (*Ego sum qui sum*) y en lógica continuidad con la tradición metafísica griega⁵³ nos devuelve una interpretación esencialista en la que el ser de Dios se destaca sobre cualquier otra forma de *ser* en tanto que *ens realissimum*. Sin embargo, la exégesis puramente hebrea ha alumbrado distintas connotaciones que no podemos desatender. Así, resulta ya clásica la interpretación de F. Rosenzweig y M. Buber quienes traducen: *Ich werde dasein, als der ich dasein werde*⁵⁴ que podríamos forzosamente traducir al castellano como «yo seré ahí-presente como aquel que estará [ahí presente]». Del mismo modo, Chouraqui⁵⁵ traduce al francés *je serais qui je serais* («yo seré quien [el que] seré»). La expresión hebrea *Ehēye ašer ehēye* (הָיֵה אֲשֶׁר הָיֵה) emplea la primera persona del imperfecto del verbo *hawah*, primitivo de *hayah*, que podría asimilarse a «devenir», «llegar a ser» (acaso en un sentido próximo al griego γίνομαι referido en el Prólogo). En cualquier caso, la forma imperfecta denota que la acción no está terminada por lo que también existen traducciones en gerundio que interpretan el *ser*

andaré en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida». Jn 8,18: «Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y el Padre que me envió da testimonio de mí». Jn 11, 25: «Le dijo Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá». Jn 15,1: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador». Jn 15,5: «Yo soy la vid, vosotros los pámpanos; el que permanece en mí, y yo en él, éste lleva mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer». Jn 15,1: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador». Jn 15,5: «Yo soy la vid, vosotros los pámpanos; el que permanece en mí, y yo en él, éste lleva mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer».

⁴⁸ Jn 10,7: «Volvió, pues, Jesús a decirles: De cierto, de cierto os digo: Yo soy la puerta de las ovejas». Jn 10, 9: «Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo; y entrará, y saldrá, y hallará pastos».

⁴⁹ Jn 10,11: «Yo soy el buen pastor; el buen pastor su vida da por las ovejas» y Jn 10,14: «Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas, y las mías me conocen».

⁵⁰ Jn 14, 6.

⁵¹ Jn 18,5: «Le respondieron: A Jesús Nazareno. Jesús les dijo: Yo soy. Y estaba también con ellos Judas, el que le entregaba». Jn 18,6: «Cuando les dijo: Yo soy, retrocedieron, y cayeron a tierra». Jn 18,8: «Respondió Jesús: Os he dicho que yo soy; pues si me buscáis a mí, dejad ir a éstos»; 8,24: «porque si no creéis que yo soy, en vuestros pecados moriréis». Jn 8,28: «Les dijo, pues, Jesús: Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy, y que nada hago por mí mismo, sino que según me enseñó el Padre, así hablo». Jn 9,9: «Unos decían: Él es; y otros: A él se parece. El decía: Yo soy.» Jn 6,20: «Mas él les dijo: Yo soy; no temáis».

⁵² Ex 3, 14.

⁵³ La Septuaginta traduce: Ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν.

⁵⁴ Así en su traducción de la Biblia. En *Yo y tú* M. Buber traduce *Ich bin da als der ich da bin* (yo soy ahí como el que ahí es). A su vez, Lutero, en su traducción de la Biblia atendió a la complejidad del texto hebreo para expresar ya en tiempo futuro: *Ich werde sein der ich sein werde*.

⁵⁵ París: Éditions Desclée de Brouwer, 2010.

de YHWH como un «ir siendo», por lo que la expresión podría también traducirse como «yo voy siendo el que voy siendo»⁵⁶.

Si, como señalara Adolf Schlatter⁵⁷, la expresión del Evangelista hubiera de interpretarse como la de un escritor bilingüe, podríamos enfrentarnos al Cuarto Evangelio como un texto que fue redactado en griego pero concebido en hebreo (y no así, como defendiera Burney, en arameo). Recogiendo el sentido que alumbra este paralelismo entre el Ἐγὼ εἶμι y el Nombre (HaShem) de YHWH, las palabras del Prólogo cobran un nuevo sentido al precisarse que, en efecto, el *lógos* era «en principio» para después *llegar a ser* (γίγνομαι) carne. El *lógos* era, pues, en (el) principio, pero después es enviado *por* (διὰ) el Padre o, manteniendo la lógica espacial que subrayamos, *desde* Dios (ἀπὸ θεοῦ)⁵⁸. La marcada preocupación hebrea por el Nombre de Dios (quien es conocido, precisamente, por ser HaShem, esto es, El Nombre por excelencia) inaugura una concepción que no parece desvinculada de la noción de la Palabra (*Dabar*) y así tampoco, del *lógos* del Cuarto Evangelio. En el caso de Juan la importancia de la palabra e, incluso, de *las palabras* (τὰ ῥήματα), se hace evidente habida cuenta que la Salvación depende exclusivamente de la creencia en dicha Palabra. Así, el propio Evangelio recoge al final que su redacción responde a un único propósito: a que a través de la Escritura creamos que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis (tengamos) vida en su nombre (ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)⁵⁹.

El vínculo entre la creencia y la palabra resulta evidente por cuanto la Verdad no sólo acontece sino que es expresada *en* la Palabra y *a través* de la Palabra. La Verdad en Juan es objeto de la acción (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) pero, prioritariamente, es objeto de conocimiento a través de su expresión en la Palabra. Por ello, recoge el Cuarto Evangelio, la transición salvífica acontece en el conocimiento de la verdad como condición de apertura y salida de este mundo. Así, el Nazareno invoca en tiempo futuro: conoceréis la verdad y la verdad os hará libres (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς). Ningún pasaje del Cuarto Evangelio condensa con tanta precisión y contundencia el íntimo vínculo entre la Verdad y la Palabra como aquel versículo en el que Jesús advierte: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν, «Tu Palabra es la Verdad»⁶⁰. Esa Verdad-Palabra, ese *lógos* que no es sólo verdadero sino que es fundamentación y constitución de la Verdad parece más griego que hebreo por cuanto Palabra, en este contexto, no parece hacer referencia a una forma imperativa como la Torá, una palabra que se hace verdad al convertirse en Ley. La Palabra que funda verdad en el Evangelio de Juan es precisamente *lógos*. Aquella lógica de la permanencia y la retención que antes mencionamos descubre que el decir de Jesús no era simplemente verdadero sino que se distingue como una verdad fundacional, como aquella verdad que resulta prioritaria por ser, precisamente, *in principio*. Así, cabría interpretar, la palabra de Jesús no es simplemente palabra verdadera sino que es aquello que, verdaderamente es palabra. La diferencia entre el «decir verdadero» —esto es, «decir verdad»— y el «verdadero decir» —decir verdaderamente— abre nuevas posibilidades de comprensión para ese binomio que identificaba el *lógos* con la verdad. En este sentido la Palabra de Jesús no es sólo ἀληθής, no es una Palabra que en su relación con el mundo se demuestre ni eventual ni necesariamente verdadera

⁵⁶ SPITZER, L. «Soy quien soy», en *Nueva Revista de filología hispánica*, Año I, Número II, pp. 113-127.

⁵⁷ *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902) y *Der Evangelist Johannes* (1930).

⁵⁸ Jn 3,4.

⁵⁹ Jn 20,31.

⁶⁰ Esta expresión es habitual en los cuatro Evangelios aunque su uso destaca en Mateo (quien la emplea veinticuatro veces) y en Juan (veinte veces). Marcos sólo la empleará once veces por las escasas cinco de Lucas.

sino que es un *lógos* ἀληθινός, un *lógos* fundador de verdad, una palabra —acaso la única— que pueda significarse no simplemente por su *decir* verdadero sino por ser *lógos* en un sentido genuino.

A partir de estos presupuestos resulta evidente que gran parte de la tradición exegetica haya tratado de desentrañar los *ipsissima verba* del Rabino Nazareno sirviendo el decir de Cristo como canon fundacional de la Verdad, una Verdad que aunque se expresa en griego en el Cuarto Evangelio hereda incuestionablemente su matiz judío. El Evangelista se expresa en términos ambiguos al emplear en numerosas ocasiones el término ἀλήθεια y al suscribir un uso del término perfectamente asimilable al de la tradición griega. Sin embargo, la Verdad del Hijo, en relación a su propio decir, se expresa en primera persona por boca de Jesús con una expresión hebrea: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν es la fórmula empleada por Juan⁶¹ para enmarcar la enseñanza oral de Rabino de Nazaret que en castellano traducimos imperfectamente por «en verdad, en verdad os digo...». Ἀμὴν, sin embargo —como bien recoge la traducción de San Jerónimo⁶² no es un término asimilable al término latino *veritas* por lo que adquiere perfecto sentido el hecho de que el Evangelista alterne la expresión griega y la expresión hebrea. La verdad del decir de Cristo se signfica por el término «amén», una expresión hebrea (אָמֵן) derivada del verbo *amán* (sustentar, sostener, reforzar...) del cual derivarán también los términos de *emet* (verdad, seguridad...) y *emunah* (fe, fidelidad...). La verdad de las palabras de Jesús se emparenta así con aquella otra verdad hebrea fundada sobre una Alianza como se subraya en distintos pasajes del Cuarto Evangelio⁶³.

Con respecto al *lógos*, como hemos destacado, el Cuarto Evangelio insiste en un tiempo y en una tónica de la retención que marcará la transición salvífica del creyente. Jesús advierte que antes de su venida la palabra no residía en aquellos que posteriormente vieron y oyeron para, poco después, invitar a sus discípulos a permanecer en *lógos*. Así su exhortación es perfectamente clara trazando una identidad entre el amor, el *lógos* y su propia persona: «permaneced en mí», «permaneced en mi *lógos*», «permaneced en mi amor»⁶⁴. El Evangelio de Juan subraya la dimensión puramente lingüística del *decir* de Jesús, un decir que se expresa en el habla pero que, sin embargo, no agota otras implicaciones del *lógos*. El Hijo del Hombre se pregunta por qué no pueden reconocer su lenguaje y concluye que esta incapacidad para *percibir* o *comprender* (γινώσκω) su *habla* (λαλία) se debe a la incapacidad del hombre⁶⁵ para escuchar (ἀκούω) su *lógos*⁶⁶. El *decir* se describe, por tanto, como una voz, esto es, como una φωνή que puede ser escuchada y que, además, quedaba identificada con la verdad. De la mano de Aristóteles podríamos decir que el *lógos* del que habla el Cuarto Evangelio es, por tanto, una φωνή σημαντική, un decir cargado de significación verdadera. En tal caso, el hito que pauta la transición de éste al otro mundo viene demarcado por la escucha y la posterior creencia (o en línea con la tradición hebrea, diríamos, confianza) en la Palabra Verdadera. El que escribe

⁶¹ Y así también los otros evangelistas. Destaca el uso de Mateo quien emplea la expresión veinticuatro veces por once de Marcos y once de Lucas.

⁶² La Vulgata mantiene el término hebreo por lo que traduce la expresión como *amen dico vobis*, esto es, «amén os digo»...

⁶³ Jn 12, 38; 15,25; 18:32.

⁶⁴ En mí, Jn 15,4-7. En mi amor, Jn 15, 9. En mi *lógos*, 81.

⁶⁵ *Vid.* de nuevo Fr. 1 HERÁCLITO.

⁶⁶ Jn 8, 43: διὰ τί τὴν λαλίαν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. En este punto nos parece más certera la traducción de Reina Varela («¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra») que la de Cantera Burgos («¿Por qué no reconocéis mi lenguaje? Porque no podéis aceptar mi doctrina»). En Vulg.: *quare loquellam meam non cognoscitis quia non potestis audire sermonem meum*.

subraya a lo largo de todo el Evangelio la importancia de la creencia como único requisito para gozar de la vida eterna lo que, según la tradición, demostraría la inspiración gnóstica del Cuarto Evangelio. No son las obras o las acciones sino la estricta creencia la que determinará la salvación del creyente: «el que cree en el hijo tendrá vida eterna»⁶⁷ y la vida eterna no es otra cosa que conocer al Padre⁶⁸. ¿Cómo interpretar, entonces, no sólo el significado del término *lógos* sino aquella significación del *lógos* mismo que lo convierte en una φωνή σημαντική capaz de identificarse con La Verdad? La traducción latina distinguió varios usos del término *lógos* y en su dimensión significativa lo identificó como *sermo*, esto es, como doctrina. Sin embargo, existe una alternativa posible y fecunda para caracterizar al *lógos* del Prólogo (aquel que era en Principio y devino carne) como un elemento intrínsecamente significante. A este respecto es esencial que la verdad se identifique no ya con las palabras (ρήματα) enunciadas por Jesús sino con el *lógos*, un *lógos* que, dijimos, no se caracteriza meramente por su «decir verdadero» sino por distinguirse como el verdadero (y prioritario) *decir*.

Constatamos, por tanto, que el sentido o la función *lógos* es, propiamente, significar, esto es, manifestar o generar una señal que sirva como verdad habilitante y constitutiva de la creencia salvadora. Al hablar del *lógos* como verdad y al exigir, con Aristóteles, que ese *lógos* se distinga como una φωνή σημαντική, se descubre la íntima proximidad entre la Encarnación del *lógos* y su significatividad para los hombres. Recordemos que σῆμα, raíz del adjetivo σημαντική (ός) es, originalmente un signo, una marca que proviene del cielo al modo en que Zeus dio a los troyanos la señal-σῆμα de la revancha⁶⁹. No parece casual, por tanto, que el objeto de la creencia (o al menos, el medio a través del cual acontece la creencia) en el Cuarto Evangelio sea, precisamente, las «señales de Jesús». Algunas traducciones⁷⁰ han convertido el σημειον en «milagro» obviando que en el Evangelio de Juan no aparece ninguna vez el término habitual para designar los milagros y prodigios de Jesús (δυνάμεις)⁷¹. Como señala Erdozáin⁷² de las dieciocho veces que el Evangelista emplea el término σημειον en diez ocasiones este concepto va ligado al verbo πιστεύω, «creer, confiar...», por lo que la salvación que anuncia el Cristo del Cuarto Evangelio depende íntimamente de la actitud que se adopte frente a las señales realizadas por el Hijo del Hombre sean bien interpretadas⁷³. Esta posibilidad subrayada por Bultmann (a saber, que las señales sean bien interpretadas o mal interpretadas) determina el hecho de que la Salvación sea, ante todo, una cuestión hermenéutica. El acceso al otro mundo y la transición hacia la vida eterna quedan determinados por la actitud que se adopte con respecto a los signos que obró Jesús, signos de los cuales sólo somos testigos mediados a través de la Escritura.

⁶⁷ 3, 36. Cfr. Jn 3,18: «El que cree en él no será condenado». Jn 6,40: «El que cree en el hijo tendrá vida eterna». Jn 11, 25: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás».

⁶⁸ Jn 17, 3: «Y la vida eterna es ésta: conocerte a ti» αὐτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σε.

⁶⁹ II. VIII, 171.

⁷⁰ E.g. REINA VARELA (2010) o Nueva Biblia de los Hispanos (2005) Jn, 6,2.

⁷¹ Sí aparece, sin embargo, aunque sólo una vez, el término τέρατα precisamente en conjunción con σημεία. Vid., Jn, 4,48.2

⁷² «La función del signo en la fe según el Cuarto Evangelio». *Analecta Biblica*, 33, p. 2. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1968.

⁷³ En un texto ya clásico, Chalier advierte: «est un geste posé par le Christ et dont la vue memme doit conduire à la foi» // «el semeion es el gesto obrado por Cristo cuya vista (*orao*) conduce a la creencia». «La notion de signe (semeion) dans le IV Évangile» en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 43 (1959), p. 436.

Nuevamente de la mano de Bultmann cabe destacar el modo en que el Cuarto Evangelio equipara la obra de Jesús con su función sýgnica. El Jesús del Evangelio de Juan no se destaca por su dimensión «factativa» sino por una labor sýgnica, simbólica⁷⁴, incluso valdría decir, lingüística. El mensaje salvífico de Jesús no se caracteriza ni por el anuncio ni por la prescripción de un complejo cuerpo doctrinal por lo que cuando sus interlocutores le preguntaron «¿qué tenemos que hacer para realizar las obras de Dios (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ)» el Hijo responde con toda rotundidad: «La obra de Dios es ésta: que creáis en el que me envió». Ya apuntamos que la creencia toma por objeto precisamente las señales, una manifestación inmanente que en su función significativa rebasa su puro acontecer material (aquí y ahora) para signar aquella otra verdad trascendente que permite identificar el *lógos* con la verdad. No en vano, la traducción latina de las señales (τὰ σημεῖα) es *signa*, el mismo término empleado por San Agustín en aquella dupla que distinguía entre *signa* y *significabilia*. El signo-σημεῖον es, por tanto, un significante que remite necesariamente *hacia* un significado. La función del Enviado se destaca, por tanto, por su labor significativa, por ejercer —como destaca insistentemente el Evangelio— de *puerta*, de *camino* o de mediación. Así Jesús alcanza a decir «aunque no me creáis en mí, creed a las obras mismas»⁷⁵ pero ese «creer a las obras» se determina causalmente a través del uso de la preposición διὰ para convertirse en un «creed a través de las obras» unas obras que, según vimos, quedan identificadas con las señales o los signos de Cristo.

Vemos, por tanto, cómo el *lógos* encarnado retiene una función significativa que no descansa —o no, al menos, exclusivamente— en la significatividad de las palabras ῥήματα de la enseñanza oral de Cristo. La obra en vida del *lógos* encarnado se caracteriza por ser, en sí misma, un σημεῖον o una colección de σημεῖα que hacen posible la creencia salvífica en aquella otra realidad signada que trasciende el puro acontecimiento material, puntual y concreto de la vida del Hijo. Este giro habría de reorientar la atención del intérprete no ya hacia la Escritura sino hacia el objeto de la escritura misma. La narración evangélica no sería, así, el *interpretandum* original sobre el que centrar los esfuerzos hermenéuticos al ser ya una suerte de *interpretans*. Ciertamente es que, en tanto que testigos mediados, sólo podemos acceder al objeto de la interpretación a través de una narración imperfecta que de un modo confeso advierte que sólo retiene una parte de las señales obradas por Cristo. Sin embargo, esta precaución valdría para reasignar un valor y una función específica a la escritura en la tradición cristiana⁷⁶ y para interpretar, una vez más, el oscuro sentido del decir joánico.

4. CONCLUSIÓN

Resolviendo la hipótesis inicial con la que se abrió el presente trabajo parece, si no razonable, sí al menos posible reconstruir el sentido del *lógos* en el Evangelio de Juan a partir de su caracterización sýgnico-lingüística. Así, el *lógos* ubicado originalmente *in principio* demuestra su función significativa y vehicular al situarse no ya con (μετά) Dios sino hacia (πρός) Dios. Aquella palabra es el acontecimiento original con respecto al cual

⁷⁴ Garía Moreno señala que «la noción de signo y la noción de símbolo pueden hacerse equivalentes en el evangelio de Juan (todo símbolo es un signo aunque no todos los signos son un símbolo)», *Temas teológicos en el evangelio de Juan*, Op. cit. p. 28.

⁷⁵ Jn 10, 37. Cfr. Jn 14, 11.

⁷⁶ No en balde, J. Ratzinger en la exhortación apostólica *Verbum Domini*, VII, señaló que, propiamente, el Cristianismo no es una religión del Libro.

debe situarse el creyente y del que cabe realizar una interpretación correcta asumiendo, en toda su extensión, la significatividad de una vida que se hace precisamente humana a través de la Encarnación. Este *lógos* no sería equiparable a aquella Palabra de Dios del Génesis que antecede a la Creación y que adelanta, en su propia formulación, la prioridad de la palabra sobre la cosa por cuanto fue antes el imperativo divino expresado en palabras que la Creación misma. El *lógos* de Juan se hace carne para convertir su obra en un σημεῖον que, por cierto, retiene en su propio étimo la proximidad preposicional que mantenía la traducción latina del *πρός* por *apud*. La raíz indoeuropea **sem* significa, justamente, «unidad», una unidad que posteriormente mantuvo en griego (συν) ese matiz de continuidad o yuxtaposición íntima que impondría unidad entre los dos elementos de la dupla. Por eso el σημεῖον retiene su naturaleza de signo o σύμβολον a través de la íntima unión entre el signo y su significado. Así ocurre entre el Padre y el Hijo, reunidos en el Prólogo a través de la preposición *πρός* que redonda, en acusativo, en doble matiz de direccionalidad y proximidad.

Con todo, leyendo las últimas palabras del Cuarto Evangelio, parece que la narración joánica es ya un texto vicario, *interpretans* de un *interpretandum* primario como fue aquella vida del Hijo que, como todo *Lógos*, se distingue por reunir una colección de señales que, en su unidad, inauguran un sentido. Tal es el sentido que se dirige *hacia* Dios y que distingue la identidad del Hijo como un «camino», como un ὁδός que en expresión de la *kénosis* se presenta a sí mismo haciendo uso del verbo εἶμι en forma intransitiva. La Vida del Hijo se resuelve así como un texto o, si se prefiere evitar la anacronía en la metáfora, como un acontecimiento vital digno de ser creído, comprendido e interpretado. Esto es: seguido. El Evangelista, adelantándose a su tiempo prefigura así, tantos siglos antes, una hermenéutica de la existencia cuyo último sentido será «conocer al Padre». El *Lógos* se resume así en su pura direccionalidad *hacia*, en el vaciamiento de toda determinación sustantiva o doctrinal para agotarse en su forma (su función, su obra) vehicular y significativa por cuanto el signo parece aquí enteramente deudor de lo signado. A partir de esta interpretación podrá cobrar también un nuevo sentido la que acaso sea la metáfora más perfecta de ese conocimiento *mediado* y de la que hoy sabemos por voz de Pablo de Tarso: «ahora vemos mediante un espejo, oscuramente, pero entonces veremos cara a cara»⁷⁷.

Universidad Autónoma de Madrid
diego.garrocho@uam.es

DIEGO S. GARROCHO SALCEDO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]

⁷⁷ Jn 17,3. 87 Cfr. I Cor 13, 12. y 2 Cor 3:18.