

Universidad de Los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Maestría en Lingüística

**El destinatador supremo: análisis semiótico de los mecanismos
discursivos en la epístola a los *Romanos B* del *Corpus Paulinum***

Requisito parcial para optar al título de *Magister Scientieae* en Lingüística

Tutor: Dr. Valmore Agelvis

Autor: Lic. Jatniel Villarroel

Mérida, Venezuela – octubre de 2011

Resumen

Este trabajo de investigación presenta un análisis lingüístico hecho a partir de la *Semiótica de las pasiones*. El *corpus* escogido corresponde a la epístola *Romanos B* (*Romanos* 1, 1-15) del apóstol San Pablo, simulacro epistolar de contenido cristiano moralizante. El análisis semiótico hecho a la carta muestra que las nociones de *esperanza* y *temor* son las categorías tónicas que fundamentan las estructuras semio-narrativas que se encuentran en el mensaje salvífico del Apóstol. Tales disposiciones afectivas articulan el discurso paulino y han logrado influenciar el mensaje cristiano hasta nuestros días pues, a partir de ellas se ha modalizado la fe como categoría del saber unida a la esperanza en Dios mientras que el miedo se ha adosado al no saber y se relaciona al desconocimiento, a la incertidumbre y a la muerte. Por lo tanto, el evangelio paulino ha elaborado un campo significativo que se vale de los ideales extracorpóreos de la vida eterna, creencia en Dios, esperanza y fe como problemas ontológicos se contraponen al goce, la lujuria y al ateísmo como resultado del no temor en la sociedad.

Palabras Claves: semiótica de las pasiones, cristianismo, San Pablo, discurso epistolar.

Abstract

This research presents a linguistic analysis made from the *semiotics of the passions*. The corpus chosen corresponds to the epistle *Romans B* (*Romans 1, 1-15*) by St. Paul; this is an epistolary model which contains moralizing aspects of Christianity. The semiotic analysis made in the letter shows that the notions of *hope* and *fear* are the categories that base the thymic semio-narrative structures founded in the saving message of the Apostle. These affective dispositions articulate St. Paul's discourse and have influenced the Christian teaching to date because, they have modalized faith as a category of knowledge attached to hope in God, while fear is connected to not knowing and related to ignorance, uncertainty and death. Therefore, the Pauline gospel has made a significant field that uses extracorporeal ideals of eternal life, belief in God, hope and faith as ontological problems in opposition to enjoyment, lust, and atheism as a result of a lack of fear in society.

Keywords: semiotics of the passions, Christianity, Saint Paul, epistolary speech.

Agradecimientos

Al profesor Valmore Agelvis por su guiatra y método disciplinado, por mostrarme estos senderos del conocimiento, caminos tímicos, éticos y estésicos cuya finalidad trasciende el goce intelectual, por permitirme aprender de él y hacerme descubrir que sí vale la pena.

Al profesor Mariano Nava por ser tanto *paidagoogós* como *didáskalos*; de la misma manera, a todos los que han sido parte de mi formación, a la profesora Emma Mejías por enseñarme a usar las herramientas necesarias que me han permitido hacer del *lógos* un oficio.

Por último, a todos aquellos que ocupan la parte grata e inenarrable de mi vida, esa porción de mí enunciada por los gemidos indecibles que no sé cómo expresar.

Jatniel Villarroel

Mérida, octubre de 2011.

Deus vult!

Urbano II,

Concilio de Clermont (1095).

Índice

I. INTRODUCCIÓN	1
II. MARCO TEÓRICO Y ANTECEDENTES	6
II.1 Principios teóricos	6
II.1.2 El rol de la retórica en el análisis semiótico	6
II.1.3 La semiótica greimasiana	10
II.1.4 Las pasiones y la teoría de la acción.....	12
II.2 Antecedentes	21
II.2.1 Las cartas paulinas como <i>corpus</i> de investigación.....	21
II.2.2 La semiótica y el <i>Corpus Paulinum</i>	31
III. METODOLOGÍA	37
IV. ESPERANZA Y TEMOR EN <i>Rom B</i>: EL DESTINADOR, LAS CONFIGURACIONES PASIONALES Y LA ESTESIS	43
IV.1 La esperanza como baluarte del saber	45
VI.2 La preeminencia del temor	59
V. CONCLUSIONES	66
VI. REFERENCIAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS	69
VII. ANEXO: <i>El jardín de las Delicias, o La pintura del madroño</i> por El Bosco, Jerónimo Bosch	76

1. INTRODUCCIÓN

La semiótica ha servido, y sin duda sirve aún, para determinar y reconstruir mediante los sistemas de significación todos aquellos mensajes que el ser humano ha dejado o utilizado en momentos específicos para expresar cómo es entendido el mundo que conoce, los misterios que desconoce y los soliloquios de su espíritu observador. Además, consideramos que “el hecho de que la palabra llegue cada vez a más oyentes, a más personas que puedan interpretarla, es un beneficio indudable para la comunicación de la sociedad” tal como lo afirma Albaladejo en “Retórica, tecnologías, receptores”¹.

Luego de llevar a cabo una revisión del *Corpus Paulinum* consideramos que estas misivas aportan suficientes elementos lingüísticos retóricos y literarios para el análisis semiótico que pretendemos realizar. Por ello, hemos decidido seguir los cánones de Senén Vidal en *Las cartas originales de San Pablo* y asumir como *Corpus Paulinum* las trece cartas originales de Pablo o el compendio de seis libros de la *Biblia* conformado por: 1ª y 2ª a los *Corintios* (seis epístolas), *Filipenses* (dos epístolas), *Romanos* (dos epístolas), 1ª a los *Tesalonicenses*, *Gálatas*, y *Filemón*. De éste hemos tomado como *corpus* para nuestra investigación una de las dos epístolas que conforman *Romanos*; *Rom B* comprendida por los capítulos 1 a 15 de la versión bíblica.

Hacemos notar que este trabajo representa la continuación y ampliación de investigaciones anteriores; confróntese como referencia Villarroel y Mejías, *Retórica* 1 . T. Albaladejo, “Retórica, tecnologías, receptores” en *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, I 2001, p.14. En adelante, para las notas a pie de página y bibliografía usaremos la normativa de la Biblioteca Gredos y no la establecida por la American Psychologic Asociation (APA) a pesar de ser ésta última la utilizada en las investigaciones lingüísticas. Esta decisión se debe a la comodidad que la normativa Gredos ofrece para citar tanto publicaciones modernas como textos Clásicos grecolatinos.

de lo invisible: los elementos persuasivos de San Pablo en 1Rom, Mérida, ULA, 2009. No obstante, para fines de esta investigación hemos decidido continuar con el análisis de *Romanos*, particularmente *Rom B*, considerando las circunstancias de su emisión y el contenido pasional que se encuentra en ella ya que San Pablo, en esta carta, amparándose en Dios como destinador supremo no debatible, se presenta ante un auditorio genérico como el siervo de Jesucristo que cumple con su misión evangelizadora, mientras apela a una verdad absoluta que depende de la divinidad misma y presenta un sistema de valores irrefutables en tanto que argumento de autoridad y consagración social con la intención de establecer una nueva generación de personas que vivan conforme al cristianismo.

Este trabajo está conformado por siete partes. En la primera de ellas ofrecemos una presentación formal de cómo está constituido; seguidamente ofrecemos el marco teórico y los antecedentes pues es necesario destacar que la retórica paulina está fundamentada en una serie de conjeturas hechas posteriormente por estudiosos del género epistolar y géneros religiosos siglos después de que tales epístolas fueron distribuidas y estudiadas a lo largo del Imperio romano. Debido a los abundantes escritos acerca del epistolario paulino hemos delimitado los antecedentes a sólo aquellas investigaciones que desde una perspectiva retórica, filológica o lingüística nos muestran a Pablo de Tarso como escritor, cuerpo sintiente, la persona que pretende convencer a su auditorio mediante estrategias persuasivas y las pasiones más que a ese San Pablo unilateral y religioso predicando lo que Dios ha puesto en su boca.

En tercer lugar, presentamos la metodología utilizada en esta investigación; aquí para lograr nuestro objetivo de analizar *Rom B* usamos las ediciones bíblicas de mayor relevancia, tales como *La Biblia de Jerusalén*, la versión de la *Biblia de los Setenta* en su edición griega por ser ésta la utilizada por San Pablo, *Las cartas originales de Pablo* (1999) de Senén Vidal y la *Nova Vulgata* (Biblia oficial del Vaticano); lexicones de griego: P. Chantraine (1984) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque histoire des mots*, Liddel y Scott (1999) *Greek-English Lexicon*, diccionarios

del Nuevo Testamento: F. Fernández Ramos (1999) *Diccionario de San Pablo* así como también gramáticas especializadas, además de diccionarios de semiótica como el de Greimas y Courtés (1983) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage*, entre otras fuentes con el objeto de apoyarnos en las más reconocidas referencias y asegurar la fidelidad y precisión de nuestra traducción. En caso de presentar una traducción ajena a nosotros se ofrecen las referencias pertinentes.

Una vez traducida la epístola objeto de nuestro análisis, consideramos para el desarrollo de nuestra investigación el empleo del método de análisis lingüístico literario en conjunto con el filológico (vocabulario, rasgos morfológicos y sintácticos) además de los postulados retóricos propuestos por Aristóteles y por los especialistas en literatura bíblica como Senén Vidal (1999), Ugo Vanni (2006), la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (2010), entre otros, a fin de poner en evidencia la aplicación de la lingüística a distintas formas de discurso enfatizando sus relaciones con la retórica y con la literatura.

I.1 Metodología semiótica

Así, el análisis lingüístico semiótico, eje central de nuestra investigación, se fundamenta en la “semiótica de la acción” que proponen Greimas A. J. y J. Fontanille (1994[1991]) en *Semiótica de las pasiones (De los estados de cosas a los estados de ánimo)* además de en las propuestas de *Tensión y significación* que presentan Fontanille, J. y C. Silberberg. (2001). De modo que, procuraremos definir en las epístolas escogidas al significado como *estado de narración* que cambia a medida de que se presenta una transformación emotiva en la enunciación del mensaje paulino, y así, determinar cómo las emociones presentadas en los textos generan significados que se renuevan a partir de su presentación por parte del Apóstol.

En la cuarta parte de esta investigación procedemos con el análisis semiótico de *Romanos B*, donde a partir de las relaciones establecidas por la retórica Clásica grecolatina entre discurso y persuasión determinamos como el Apóstol por medio de un vocabulario específico construye su discurso a fin de seducir a su auditorio

mientras establece un paralelismo del tipo vida/muerte, sumisión/castigo o vida eterna/condenación del alma con la intención de que los enunciatarios de su mensaje decidan cuál de las opciones prefieren seguir. Además, en este capítulo presentamos cómo Pablo de Tarso apela a la deidad máxima, al Dios único de la cristiandad con la finalidad de forjar la imagen del enunciador de su evangelio tanto confiable como indebatible ya que él, a diferencia de la deidad, es sólo un instrumento que a manera de servidor cumple la función de expresar a la comunidad romana del I siglo el mensaje divino que ha sido confiado en él en tanto que es un apóstol del Cristo. Tal afirmación se encuentra evidenciada en *Rom B* 1,1 donde San Pablo mismo se presenta y describe ante la comunidad como δοῦλος κλητὸς ἁποστόλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, un siervo, emisario escogido de Jesucristo.

La quinta parte de este trabajo se centra en un análisis semiótico pasional de la configuración narrativa del mensaje de San Pablo en *Romanos B*. Desfragmentamos el componente tímico de la epístola para establecer cuáles son las pasiones configuradoras del sentido y la narratividad que cubren el mensaje cristiano expuesto el Apóstol. Así, exponemos cómo la *esperanza* está presentada como un elemento protensivo que comienza a hacerse efectivo desde el momento en que el evangelio es recibido y no culmina hasta que sea materializada la vida eterna junto a Cristo. Además, por contraparte, vemos la manera en que el concepto de temor sirvió para fundamentar la cultura cristiana occidental ya que de ella se desprenden las nociones de apego a la vida, miedo a la muerte y deseo de estar con Dios; éstas junto a esperanza y fe conforman los problemas ontológicos que se contraponen a las ideas de goce, lujuria, ateísmo y falta de fe con las que lucha San Pablo.

Las últimas dos partes de esta investigación la conforman las conclusiones y referencias bibliohemerográficas respectivamente. En este trabajo nos hemos servido del método analítico de la semiótica de las pasiones y los conceptos de tensión y significación que plantean Greimas y Fontanille (1994), Fabbri (2000), Fontanille y Silberberg (2001). Hemos analizado en *Rom B* aquellos elementos que manifiestan cómo la fe, el temor y la esperanza se combinan en el texto a fin de generar

intensidad y efectos de sentido; pues, San Pablo con su discurso persuasivo se presenta como un sujeto calificado por la deidad misma para llevar su mensaje a la humanidad de tal modo que la fe cristiana se transforma en un saber, puesto que apela a una verdad incuestionable por quienes pretenden alcanzar la gracia divina y escapar de una condenación eterna, así, el miedo al castigo y a la muerte se transforman en esperanza y ésta su vez se apoya en la incoatividad de una vida eterna que comienza en el momento de aceptar el evangelio que presenta el Apóstol. Por ello, la transformación de miedo en esperanza se hace con la finalidad de cambiar la vida de los hombres al trascender los temores biológicos y hacerlos ontológicos.

Es decir, el recorrido pasional de esta carta se evidencia con un temor a lo desconocido, a lo que sucede al término de la vida conocida, al no saber que trae consigo la muerte y las adversidades que esta conlleva; elementos que Pablo de Tarso toma y endosa en la idea de un evangelio liberador que concede poder divino a quienes lo reciben, a aquellos que lo llegan a conocer y asumen el deber ser de los fieles, un estilo de vida que tal estado de aceptación conlleva, una vida que procura apartarse de la mundanalidad, los placeres corporales y el ateísmo ya que la esperanza de los creyentes en Dios se alimenta por la promesa de una vida eterna junto al Cristo redentor de la humanidad que revestirá a los suyos con gloria y esplendor eternos. O sea, nos encontramos ante un texto donde el no saber se relaciona con el miedo a la muerte mientras que la esperanza como pasión trae consigo el saber, representado por la fe de quienes asumen como cierto el evangelio divino presentado por el siervo de Dios, Pablo el Apóstol.

Todo esto nos lleva a afirmar que la persuasión paulina se fundamenta en la manera que San Pablo establece su discurso y hace que sus receptores sean movidos por los efectos de sentido que arraigan las pasiones implícitas y expresadas en su mensaje ya que describe las sensaciones entre los actantes y desarrolla una tensión entre los conceptos de vida y muerte revistiéndolos de significado, haciéndolos superiores a la humanidad y sus limitaciones físicas, logrando que del temor a la muerte surja una

paz casi palpable donde la esperanza se convierte en la narración de lo inaccesible y desconocido.

II. MARCO TEÓRICO Y ANTECEDENTES

II.1 Principios teóricos

El análisis de las cartas de Pablo se basa en una serie de deducciones de procedencia retórica: a) es fuerte la evidencia de que esas cartas fueron substitutas de la comunicación oral; b) esas cartas revelan al apóstol Pablo tratando de persuadir a sus convertidos de varias cosas, y el antiguo arte de la persuasión era la retórica; c) Pablo vivía en un ambiente saturado de retórica, un ambiente en el cual la retórica era un sello referencial en el *curriculum* educativo de la Antigüedad grecolatina. (Cf. J. Dunn, *The Cambridge Companion to St. Paul*, 2004, 263-264).

San Pablo representa una instancia enunciante cuyos propósitos paideúticos se evidencian en su intento de reformar las costumbres de las civilizaciones judeocristianas del primer siglo. Esto se evidencia porque nos encontramos frente a un texto moralizante que pretende educar a sus destinatarios en temas poco precisos para ellos; por lo cual, la lengua griega común sirve como mediadora entre todos los que reciben el mensaje y a su vez funciona para recrear espacios de significación donde el destinador establece la versión de los hechos a su conveniencia, es decir, donde se vean implicadas sus creencias y sistemas de valores; para el Apóstol es lo que ha recibido de Dios de manera directa.

II.1.2 El rol de la retórica en el análisis semiótico

A fin de cumplir con el propósito de nuestra investigación, consideramos primeramente los lineamientos de planteados por Aristóteles en *Retórica*, ya que esta disciplina tal como la ha concebido la Antigüedad, “es una realidad histórica y un modelo ideológico, que ha estado ligada en su definición misma, a la argumentación, a la persuasión, al debate y también a la enseñanza y a la cultura” (L. Pernot, *La Rhétorique...*, p. 269). De allí que, consideramos necesario abordar en el análisis de nuestro texto, los elementos constitutivos del discurso establecidos por Aristóteles puesto que son aplicados al discurso epistolar paulino.

Teniendo en cuenta que Pablo de Tarso sigue el modelo epistolar griego, hemos seguido como una de las fuentes principales la obra de Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (1996), donde el autor expone la reconstrucción histórico- social, el ambiente en que se produjo el epistolario paulino; Ugo Vanni en *Las cartas de Pablo* (2006), hace un análisis de la actitud de Pablo al escribir cada epístola. En este estudio observamos un acercamiento especial entre el emisor y los destinatarios de la carta; de manera similar, Carmen Castillo en *Estudios Clásicos* (1974) hace un estudio sobre “la epístola como género literario: de la Antigüedad a la Edad Media” (73-426). igualmente la variedad de artículos presentados por biblistas, especialistas de la literatura y de la semiótica de CADIR², bajo la dirección de Louis Pamier y Jean Delorme, cuyos estudios muestran aquellas especialidades que construye la carta para entrar en el campo de la literatura y para dar forma a las teorías de la interpretación de textos. Salvador Centeno en su publicación “Retórica e ideología en la carta a los romanos” (2008), nos aporta aspectos retóricos y literarios que nos permiten comprender la carta como discurso y por consiguiente como proceso de comunicación.

² Centre pour l'analyse du discours religieux, 1999.

De manera similar, L. Pernot en su obra *La Rhétorique dans l'Antiquité* (2000) explica que el cristianismo tiene necesariamente su lugar en una historia de la retórica antigua, porque el cristianismo es una religión del Verbo, y aquí la palabra tiene una importancia tanto en la teología como en la nueva religión, porque ésta se lleva a cabo por mediación del lenguaje y de la persuasión.

El discurso que muestra *Rom B* es análogo a un discurso deliberativo³, donde “el oyente- juez está representado por los miembros de la asamblea popular y el propósito del discurso consiste en aconsejar a fin de inclinarlos a una votación”⁴. En este caso, es a la *ekklesia* a quien Pablo motiva a adoptar una decisión respecto del discurso contenido en la epístola *Rom B*⁵.

Pablo en su discurso, haciendo las veces de pedagogo espiritual, procura que la comunidad romana discierna acerca de sus argumentaciones y escoja avocarse a Cristo como representación en el sentido de lo justo y conveniente, tal como lo prescribe Aristóteles, quien considera que bueno, es, “lo que es preferible en sí y por

3. Cf. Arist, *Rhet. 1358 b*. Se sigue la traducción de Alberto Bernabé, Madrid, 2001.

4. E. Paglialunga, *Manual de teoría literaria clásica*, Mérida, 2001, p. 105.

5. Cf. G, Kennedy, *New Testament interpretation, Op. cit.* p. 154; U. Vanni, *Las cartas originales, Op. cit.*, p. 58., S. Centeno, “Retórica e ideología en la Carta a *los romanos* de Pablo de Tarso, *Op. cit.* p. 100. En todos ellos se destaca el carácter exhortativo y deliberativo que posee la epístola.

sí mismo y no por otra cosa y a lo que todos desean y a lo que elegirían cuantos tienen entendimiento y discreción” (*Rhet. 1363 b*).

En la actualidad, distintos autores reconocen aún la certeza y efectividad del discurso persuasivo en cuanto que discurso premeditado. Sin embargo, de entre ellos preferimos señalar, primeramente lo que afirman Chilton y Schäffner:

los elementos lingüísticos del habla, lejos de ser accidentales, son delicadamente estructurados y funcionales en el manejo de las relaciones sociales⁶.

Por otro lado, en relación con la carta como sucesor de la oralidad como medio de comunicación tenemos el comentario de Domínguez Mujica acerca de la escogencia del vocabulario y su planificación:

es importante insistir en que, en ambos casos, tanto la oralidad como la escritura, se planifican, el hablante y el escritor tienen que tomar decisiones sobre la situación, la interlocución, las razones de ser de su discurso, deben seleccionar su objetivo en la comunicación, ahora bien, en la oralidad estas decisiones coinciden con el momento de la producción, mientras que en la escritura no⁷.

Y, desde otra perspectiva, en lo concerniente al discurso y a la reacción no inmediata de los destinatarios tenemos lo expuesto por T. Albaladejo:

la expansión del auditorio no debe traducirse en la constitución de un auditorio inabarcable por el orador con su discurso; es evidente que esta ampliación hace patente la necesidad de incrementar los niveles de atención al auditorio, así como la necesidad de la reflexión sobre el mismo en una

6. T. Van Dijk, “Discurso y política”, *El discurso como interacción social*, Barcelona, 2001, 309.

7. C. L. Domínguez, *Sintaxis de la lengua oral*, Mérida, 2005, p. 59.

responsable operación de intelección y del ejercicio del *decorum* o adecuación del orador al auditorio con su discurso⁸.

Desde el punto de vista semiótico, destacamos lo que afirma A. J. Greimas al decir que “la comunicación, en efecto, es un acto y, por ese mismo hecho, es sobre todo una elección”⁹; por lo tanto, al encontrarnos ante un texto no podemos obviar la relación presente entre el enunciador y los enunciatarios teniendo presente que cada discurso supone una planificación y una intencionalidad.

Por su parte, en cuanto a la utilización del modelo greimasiano en textos bíblicos, Bernard S. Jackson sostiene que tal uso podría evidenciarse particularmente fértil debido a lo que él llama la “narrativización de la pragmática” (*narrativization of pragmatics*); o sea, que la semiótica greimasiana es aplicable a la semántica o contenido del mensaje bíblico, además de al acto de la enunciación o comunicación de tal tipo de mensaje, es decir, a su pragmaticidad puesto que, como este autor afirma, la enunciación de los mensajes es por mucho una acción al igual que todo lo que los humanos hacen; por ello, se asume que tales acciones son *acciones significativas* a las que se le atribuyen condiciones necesarias para que les sea atribuido un significado¹⁰.

8. T. Albaladejo, “Retórica, tecnologías, receptores”, *Op. cit.*, 1 (2001), p. 15.

9. A.J. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid, 1976.p.54.

10 . Cf. B. S. Jackson, *Studies of semiotics of Biblical law*, Sheffield, Sheffield A. P., 2000, p. 29.

II.1.3 La semiótica greimasiana

Esta semiótica de primera generación forma parte del estructuralismo europeo y se ha encargado de determinar los elementos que conforman el sentido de los textos, teniendo presente las relaciones que lo organizan internamente y la disposición de elementos significantes que contiene.

En sus orígenes también fue designada semiología y tenía como fin dar cuenta de la significación en el lenguaje y demás sistemas de significación. O, tal como lo afirman Blanco y Bueno (1980):

el objeto de la semiótica es el sentido y los medios de producirlo, es decir, los signos y los sistemas de signos. La semiótica puede estudiar tanto los sistemas de signos (sus unidades mínimas, sus sistemas de oposición, sus reglas de combinación), como el sentido producido con la utilización de dichos signos al interior de los diferentes discursos¹¹.

Esta semiótica tiene herencia saussureana por lo que podríamos decir a manera de esbozo que tenía como objetivo principal: determinar la apropiación o pérdida de objetos de valor en el discurso ya que estos se consideraban importantes para el significado en virtud de que podían ser asignadas distintas propiedades a un mismo objeto y éste dependía de una serie de sujetos que procuraban apropiarse de él. Por tal razón, era una ciencia que buscaba desentrañar el texto para encontrar su unidad puesto que el significado no era concebido como preexistente y debía ser hallado.

11. Blanco, D. y Bueno, R., *Metodología del análisis semiótico*, Lima, Universidad de Lima, 1980, p. 17.

La teoría semiótica de Greimas a fin de explicar cómo se generaba el significado en los textos se fundamentaba metodológicamente en el Recorrido Generativo de la Significación (RGS). Este recorrido es representado con el siguiente esquema:

RECORRIDO GENERATIVO			
Estructuras semionarrativas	Componente sintáctico		Componente semántico
	Nivel profundo	SINTAXIS FUNDAMENTAL	SEMÁNTICA FUNDAMENTAL
Nivel de superficie	SINTAXIS NARRATIVA DE SUPERFICIE	SEMÁNTICA NARRATIVA	
Estructuras discursivas	SINTAXIS DISCURSIVA		SEMÁNTICA DISCURSIVA
	Discursivización actorialización temporalización espacialización		Tematización Figuritivización

En cuanto a esta metodología concordamos con Kazandjián (2006) quien sostiene que:

Así como una historia o un relato nos muestra el recorrido de un estado inicial a un estado final, de igual manera, en el marco de la semiótica narrativa greimasiana, debemos poder describir ese recorrido, obteniendo paso a paso, nivel a nivel, las estructuras inmanentes que permitan construir los simulacros destinados a

12. Tomado de A. J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1982, p. 197.

dar cuenta de las condiciones y precondiciones de la manifestación del sentido¹³.

Además, esta semiótica tenía la intención de establecer la economía o dinámica y recurrencia en el RGS (conversiones y transformaciones) como mecánica del Programa Narrativo (relato donde son alineados dos estados donde ocurre una transformación)¹⁴, igualmente, pretendía responder yendo de lo más simple a lo más complejo, o sea, de lo más abstracto a lo más configurativo¹⁵; ¿cómo se produce el sentido? y ¿cómo se producen los distintos tipos de textos?

En adición, con respecto a la no preexistencia del significado se afirmaba que éste debía ser encontrado en el texto mismo mientras se tenía en cuenta la inmanencia de la estructura que lo componía. De modo que, se trataba de una semiótica explicable dentro de los límites de los sistemas estructurales de significación que buscaba los objetos de valor y la manera en que los sujetos llevaban a cabo la apropiación de éstos al asignarle distintas propiedades, valoraciones y no valoraciones, a un mismo objeto que debía ser poseído, desposeído o transferido¹⁶. Esta semiótica seguía los pasos del

13 . V. Kazandjián, *Ejercicio semiótico sobre la construcción de un personaje dramático, en la obra Otelo de Shakespeare*, Mérida, ULA, 2006, p. 8.

14. Cf. Greimas y Courtés, *op. Cít.*, pp. 278ss.

15 . Cf. Pessoa, *Teoría do discurso*, Sao Paulo, Atual, 1988, p. 13.

16 Cf. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid, Grados, pp. 7ss. y Bueno y Blanco, *Op. Cít.* p. 17 y ss.

estructuralismo lingüístico que, al igual que la fonología, seguía un principio opositivo mientras procuraba reducir los elementos a unidades mínimas de sentido.

II.1.4 Las pasiones y la teoría de la acción

El modelo canónico presentado por la primera generación de semiótica, en tanto que estructuralista, procuraba determinar ¿cómo se producía el significado y los tipos de textos? además, pretendía desentrañar un nivel lógico universal y primitivo cuyas explicaciones se limitaban a un recorrido que partía desde lo más abstracto hasta concretar lo figurativo centrándose en un sujeto sintáctico. La narratividad que este modelo presentaba consistía un estado inicial (E1) que sufría una transformación (T) y pasaba a otro estado (E2); es decir, era un modelo que se limitaba a las formas racionales de una estructura y no permitía la despersonalización de los criterios, mucho menos, la inclusión de un sujeto no sintáctico que es llevado por las pasiones y busca la perfección a causa de su inconformidad; por lo tanto, excluía un estudio donde la percepción y el cambio de emociones determinara la narratividad, era un tipo de análisis que se centraba en los elementos léxicos y omitía que la pasión puede ser un elemento configurador que dinamiza el significado.

Tal apertura a la sensibilidad y a la percepción comienza a ser introducida con la semiótica de las pasiones o semiótica de segunda generación durante los años 90 con los trabajos de Fabbri, Greimas y Fontanille entre otros; estos promueven un tipo de análisis que parte de lo racional (la narración y la narratividad) hacia lo irracional (las pasiones, la perfección y la inconformidad) pero integra a esta búsqueda del significado al sujeto no sintáctico, racional pero perceptivo que siente y es alterado por la acción misma del sentir que expresan los textos puesto que, la narratividad deja de ser un estado de transformación sintáctica para venir a ser un cambio de emoción en tanto que giro semiótico.

Creo que una de las características del giro semiótico es que no acepta el principio saussuriano de la arbitrariedad del signo. Pero se introduce una idea muy extraña, de que la semiótica no se ocupa de cosas reales, dado que no es más que un trabajo sobre los signos. No se ocupa de *quien* intercambia los signos, sino de la problemática de las relaciones entre el signo y la realidad, es decir, del problema de la verdad en la referencia entre los signos, por un lado, u el referente por el otro. Quien intercambia signos, quien realiza la operación de la referencia, salvo que se cuele más adelante a través de la cuestión lateral de la pragmática. Fabbri, *El giro semiótico*, 2000, p. 37.

Entonces, nos encontramos ante una semiótica que no sólo se ocupa de la estructura del lenguaje en sí, sino de los universos significantes que incluye, entre otros, a la cultura que rodea los textos como elementos significativos abordables bajo la pasión como un elemento configurador y no léxico debido a la plasticidad de las pasiones para funcionar como eje dinamizante del significado.

Lo que de manera más notoria les sucede es que las figuras del mundo no pueden “hacer sentido” más que a costa de la sensibilización que les impone la mediación del cuerpo. Para ello, el sujeto epistemológico de la construcción teórica no puede presentarse como un sujeto puramente cognoscitivo “racional”. En efecto, durante el recorrido que lo lleva al advenimiento de la significación y a su manifestación discursiva, encuentra obligatoriamente una fase de “sensibilización” tímica. Greimas y Fontanille, *Semiótica de las pasiones (De los estados de cosas a los estados de ánimo)*, (1994[1991]), p. 14¹⁷.

Como ya advertimos en la introducción, nuestro análisis se fundamenta en la “semiótica de la acción” que proponen Greimas A. J. y J. Fontanille (1994[1991]) y en las propuestas de *Tensión y significación* de Fontanille, J. y C. Silberberg. (2001). Esta semiótica tiene a la pasión como elemento configurador más que léxico pues ella es el motor que dinamiza el significado ya que las emociones humanas presentes en la génesis tensional, en los discursos, se tensan entre la aspiración máxima del hombre o perfección y su propia inconformidad que

17 Todas las comillas y resaltado de este texto fueron puesta por sus autores.

lo insta a buscar esa perfección; por lo tanto, la narratividad es la emocionalidad o el cambio de emoción y elementos culturales, etc. vienen a ser significativos. Hablamos de un análisis lingüístico más pasional y perceptivo que, dejando a un lado lo racional y estructural, busca lo pasional y perceptivo observando cómo los sujetos se abren o cierran a la sensibilidad.

Un concepto necesario para la semiótica es el de *isotopía*, definido por Greimas y Courtés de la siguiente manera:

Inicialmente iteratividad a lo largo de una cadena sintagmática de clasemas que aseguran al discurso enunciado su homogeneidad. Posteriormente, el concepto se extendió y designó la recurrencia de categorías sémicas tanto temáticas (abstractas) o figurativas¹⁸.

Por ello, al referirnos a la semiótica de las pasiones debemos tener presente que la isotopía como coherencia de significado en los textos no siempre es léxica o superficial sino que se encuentra en la percepción de un sujeto no sintáctico que se altera a causa de las emociones. Así, el cuerpo como ente capaz de sentir no es inocente en el proceso de significación sino que permite una integración entre el sujeto y el objeto que comunican y desprenden, tal como lo afirman Greimas y Fontanille (1991), un “perfume tímico” compuesto por los datos y las asociaciones gramaticales y semánticas que se unen y adhieren a la significación; muchas de estas, manifestadas en el plano paradigmático¹⁹.

Esta semiótica entiende los textos como simulacros tensivos donde hay un sujeto que se enseñorea del mundo y lo reorganiza a su manera mediante las pasiones ya que estas son configuraciones que se ubican en el principio mismo de la creación del sentido en los discursos. Por tal razón es que los simulacros pasionales se definen de la siguiente manera:

18 A. J. Greimas y J. Courtés, *Op. Cít.*, p. 152.

19 . cf. Fontanille y Silberberg, *Tensión y significación*, 2001, p. 34.

se considera que el simulacro es una configuración que resulta únicamente de la apertura de un espacio imaginario como consecuencia de las cargas modales que afectan al sujeto: los simulacros existenciales y los cambios “imaginarios” de roles actanciales (...) Estos simulacros aparecen en el discurso como producto de desembragues localizados, con los que el sujeto apasionado inserta escenas de sus “imaginarios” en la cadena discursiva²⁰.

Entonces, nos encontramos ante textos compuestos de objetos (resultados de los conceptos) que apelan a la universalidad de las pasiones y tienen la intención de trasladar mediante mecanismos estésicos respuestas al cuerpo en tanto que es receptor de los contenidos expresados.

Fabbri (2000) define la narratividad como “todo lo que se presenta cada vez que estamos ante concatenaciones y transformaciones de acciones y pasiones²¹” ésta necesita, en cada texto, una dimensión pasional que le permita fluir ya que las emociones otorgan un ritmo específico a cada narración y el sentido se produce mediante la función configurante que le otorga la narratividad misma, y es esto último lo que convierte a la semiótica en una teoría de la acción en virtud de que el discurso es acción y la narratividad su lógica.

Greimas y Fontanille (1994[1991]) en *Semiótica de las pasiones* agregan que las acciones así como las pasiones mismas son portadoras de los efectos de sentido que se expresan en los textos.

Hacemos notar que este tipo de semiótica que nos ocupa, la semiótica de la acción, o semiótica de las pasiones no se encarga de descomponer los textos de la manera que se hacía en la semiótica de primera generación durante la década de los 70 sino que, tal como lo afirma Fiorin (2007, p. 10) se encarga de determinar cómo la narración mueve las acciones humanas mientras que tales acciones son movidas por efectos

20 . A. J. Greimas y J. Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, 1994, p.56.

21 . P. Fabbri, *El giro semiótico*, Barcelona, 2000, p. 56.

sensoriales desprendidos de las pasiones que se encuentran en el texto mismo. Es decir, nos ocupa descifrar las pasiones como configuradoras del discurso entero pues, siguiendo los fundamentos teóricos de Fabbri (1995, p. 61) “la pasión es el punto de vista de quien es impresionado y transformado con respecto a una acción”.

Entonces, las pasiones hacen de esta semiótica una semiótica que debe cerrarse o abrirse tanto a la sensibilidad como a la percepción ya que la emoción misma viene a ser la narración.

Las pasiones aparecen en el discurso como portadoras de efectos de sentido muy peculiares; despiden un aroma equívoco, difícil de determinar. La interpretación que la semiótica ha retenido es que el aroma específico emana de la organización discursiva de las estructuras modales (...) Reconocer que las pasiones no son propiedades exclusivas de los sujetos (o del sujeto), sino propiedades del discurso entero. Greimas y Fontanille, (1994[1991]), p.21.

Por ello, en este tipo de análisis que se aplica a los textos el cuerpo carece de inocencia en el proceso de significación puesto que es tanto el depósito como el catalizador pasional en virtud de que el sujeto expuesto al simulacro tensivo que conforman los textos reorganiza el mundo a su manera y usa las pasiones como configuraciones que están en el origen de la creación del sentido. Es decir, el sujeto y el objeto se unen para conformar un mismo ente significativo envuelto en ese *perfume tímico* conformado por datos y asociaciones gramaticales o semánticas que se unen y sujetan a la significación creando tensión.

Dicho de otro modo, la modalización del estado del sujeto —y de esto se trata cuando se quiere hablar de las pasiones— no es concebible más que al pasar por la del objeto, la cual, cuando se convierte en un “valor”, se impone al sujeto. Es preciso imaginar una situación comparable, pero anterior a la puesta en posición actancial: imaginar un sujeto protensivo indisolublemente ligado a una “sombra de valor”, de esta manera se perfila sobre el fondo de la “tensividad fórica”. *ibid.* p.22.

Por lo tanto, al encontrarnos ante estados emocionales que rigen los textos asumimos que la narratividad está ligada a la pasión y depende de las dimensiones pasionales presentes en los textos.

Para separar la noción de signo de la de representación hay que hacer una serie de operaciones. La primera es recurrir a la *narratividad* (...) La narratividad tiene una función *configurante*, con respecto a un determinado relato, remitiendo de inmediato a cierto significado. El conjunto de la *Odisea*, por ejemplo, remite a un sentido global que se da a su articulación narrativa. Es decir, el sentido de este poema no depende del conjunto de las palabras o frases que lo componen, sino de una articulación semántica global que es de tipo narrativo y configura un universo de significados de un modo totalmente autónomo. En otras palabras, el problema de la *Odisea* no es tanto remitir a un significado (cultural, psicológico o de otro tipo) exterior al poema cuanto, si acaso, la articulación configurativa de acciones que existe dentro del poema y produce una articulación significativa particular, que es al mismo tiempo cultural, psicológica, etc. La noción de narratividad convierte la semiótica, ante todo, en una teoría de la acción. Fabbri, 2000, p. 48.

Esta es la razón por la cual Greimas y Fontanille afirman que:

Ya no es más el mundo natural el que adviene al sujeto, sino el sujeto quien se proclama dueño y señor del mundo, su significado, y lo reorganiza figurativamente a su manera (...) además, también explica, *moderato contabile*, el despliegue de la figuratividad, el carácter “representacional” de toda manifestación pasional, en la cual, merced a su poder figurativo, el cuerpo afectado se vuelve centro de referencia de la escenificación pasional entera. Es este “más acá” del sujeto de la enunciación, esta doblez perturbante, que nosotros denominamos con el nombre de foria (...) se puede tratar de imaginar el estado de cosas más simple posible —como es la estructura elemental de la significación— y conferir al modelo una situación confusa y tratar de conferir al modelo una vocación de complejización. Pero también uno se puede encontrar frente a una situación confusa y tratar de ver más claramente llevándola hacia extremos...Al intentar hacer pensable la foria...nos ha parecido difícil introducirla como un suave acompañamiento de la narratividad ejecutado por una música de fondo patética. Greimas y Fontanille, (1994[1991]), pp. 18-19.

Ahora bien, si la pasión es el elemento configurativo de los textos, se hace necesario que determinemos cuáles son esos componentes que la conforman. Según Fabbri, 2000 p. 64 son cuatro: el modal, el temporal aspectual y el estésico.

El primero de ellos, el componente modal se relaciona, entre otros, con el poder, saber, querer y deber desarrollados por Greimas, *En torno al sentido*, 1973 y Greimas, y Courtés, *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, 1979 y con las pasiones que se relacionan con estas realidades modales.

Las pasiones se caracterizan por una realidad modal. Al decir «modal» me refiero a las modalidades clásicas —poder, saber, querer, deber—, pero también a otros tipos de modalidades: cierto/incierto, posible/imposible y demás. Es como si en el «compuesto» pasional hubiera una especie de dimensión radicalmente modal, como si la pasión fuera una suerte de «compuesto», como parte de sus elementos de tipo modal. La mayoría de nosotros creemos ingenuamente que las pasiones son de tipo eminentemente volitivo, es decir, que *querer* es un elemento dominante en las pasiones. Como se suele decir, el deseo es la base de toda pasión. Pero cualquiera, con un sencillo razonamiento, puede demostrar que el poder también es una extraordinaria forma de pasión. Gran cantidad de pasiones, como decía Nietzsche, son pasiones por el poder. Pero también hay muchas pasiones del deber (...) Por último hay pasiones del *saber*. Pensemos en la curiosidad. Por definición la curiosidad es un querer-saber. Fabbri, 2000, pp. 64-65.

El temporal, por su parte, hace referencia al estado actual de un objeto y sus implicaturas con el futuro y el pasado como elementos tensivos que afectan al sujeto desde su contenido pasional.

En la pasión intervienen otros factores. Interviene, ya lo hemos dicho, la temporalidad. Pensemos en la esperanza, en la vieja definición de los estoicos: la esperanza en cierta medida es un querer, desde luego, pero un querer algo que se refiere al futuro. Igualmente la desesperación es el saber que hay algo que ya no se puede querer, aunque sea necesario, pero algo que ha

sucedido en el pasado (...) la dimensión temporal es crucial en la pasión. (ibíd., pp. 65-66).

Tercero, el aspectual, es de procedencia lingüística y está relacionado con la duración, la incoación y la terminación de una pasión desarrollada a lo largo de un texto.

Relacionado con la temporalidad, el componente aspectual concierne al proceso en el que se desarrolla la pasión, vista por un observador exterior. El aspecto es una categoría de procedencia lingüística que plantea cuestiones cruciales, como la duración, la incoación y la terminación. Y sabemos que son cuestiones de gran importancia para la pasionalidad: ¿cuánto dura una pasión? (...) Diremos incluso que la pasionalidad es la forma inmediata del contenido cuya forma de expresión es el ritmo de la música. En efecto, las pasiones, al tener un tiempo, tienen un ritmo; cada pasión tiene el suyo. La angustia puede ser infinitamente durativa, y en cambio se puede decir que la desesperación no lo es tanto, que la venganza tiene un tiempo alternante, oscilatorio. (ibíd., p. 66).

El cuarto componente de la pasión, el estésico, ese paso en que el cuerpo pasa de percibiente a significador; nos remite a lo sensorial; a las relaciones entre cuerpo sintiente y pasión que hace sentir. La percepción de la expresión corporal y la pasión que genera cambios de estado físico.

Componente estético. Un último punto, el de lo sensorial. El estudio de la dimensión pasional nos acostumbra a una idea aparentemente curiosa: no hay pasión sin cuerpo (...) de alguna forma la transformación pasional siempre implica una transformación de la estesia, es decir, de la percepción de la expresión corporal. La pasión origina, por ejemplo, cambios de estados físicos del cuerpo. La vanidad tiene cierto color, la envidia otro, la timidez tiene su forma determinada, hay una amargura, hay pasiones dulces, y así sucesivamente (...) Nos muestra un intercambio de las configuraciones de organización del cuerpo, por un lado y de las concatenaciones más abstractas de significado, como la modalidad o el tiempo, por otro. Creo

que es esencial, por ejemplo, que haya descripciones en las que el lenguaje necesite utilizar una serie de definiciones de la corporeidad. En otras palabras, mientras el paradigma semiótico había separado rigurosamente del cuerpo la valoración de los signos, considerándola en términos puramente cognitivos y conceptuales, la vuelta de la dimensión afectiva obra en la dirección altamente fenomenológica de tomar en consideración el papel fundamental de la implicación del carácter físico del signo. (ibid., pp. 67- 68).

Dicho esto, debemos tener presente que al aplicar estos cuatro componentes en el análisis de un texto específico es necesario reconocer que la acción persuasiva del *corpus* estudiado apela a la manipulación de los estados emocionales incluyendo, inclusive, características que no pueden expresarse de manera lingüística aún cuando nos ocupe la verbalización de lo que el cuerpo siente; por ello, la tarea, además, consiste en reconstruir el tejido pasional de la cultura en que se hizo el texto estudiado teniendo como foco de atención los estados de ánimo como sustancias de ese mundo que redescubrimos y, adquiriendo el sentido que expelen los textos mediante el “espesamiento” continuo de la narratividad²², de la pasión misma y así, este estado emocional que se tensa sirve de base para el discurso y resulta en fenómeno social.

II.2 Antecedentes

Los estudios acerca del epistolario paulino a lo largo de la historia resultan numerosos. Esto gracias a que Pablo de Tarso fue uno de los cristianos que más hizo

22 Cf. Greimas y Fontanille, *op. cit.*, p. 12.

uso de este género para dar a conocer su mensaje redentor a las distintas comunidades de la Antigüedad; por ello, presentaremos este capítulo en dos partes, donde la primera de ellas, a manera de esbozo, muestra hacia dónde se han orientado los estudios paulinos que se apartan de la perspectiva teológica mientras se enfocan en la retórica y, la segunda parte indicará cómo los estudios semióticos se aplican a los textos paulinos.

II.2.1 Las cartas paulinas como *corpus* de investigación

M. Simon, en *Los primeros Cristianos*, sostiene que “la constitución y la difusión del *Corpus* paulino, *Las Epístolas*, poco conocidas hasta entonces según parece, fuera de las comunidades a las que fueron destinadas, se han convertido en patrimonio de la Iglesia universal²³”. Ello porque sus escritos resumen con eficacia las ideas, doctrinas y creencias más relevantes del evangelio cristiano desde el siglo I d.C. hasta nuestros días.

Empero, hay algunos detractores de la pericia comunicativa del Apóstol a la que llamaremos *método paulino*; de entre estos podemos mencionar como máximo exponente a Karlheinz Deschner quien en *Historia criminal del cristianismo* (1990) apela al concepto de la *Interpretatio Christiana* como ardid pernicioso en la sociedad del primer siglo de nuestra era:

Los cristianos, en quienes naturalmente los judíos no veían otra cosa sino doctores del error, convirtieron la idea de “Israel, pueblo elegido” en la pretensión de verdad absoluta del cristianismo y el mesianismo judío en el mensaje de la segunda venida de Jesucristo; es éste el primer paso importante en la evolución de la iglesia primitiva, por el cual el cristianismo se diferenció de su religión madre la judía.

23. M. Simon, *Los primeros cristianos*, Barcelona, Crítica, 1993, p.38.

No los judíos, sino los cristianos pasaban a ser ahora el “pueblo de Israel”, del cual habían apostatado los judíos. De esta manera, les arrebataron el Antiguo Testamento y lo utilizaron como arma contra ellos mismos; extraordinario proceso de falsificación que recibe el nombre de *Interpretatio Christiana*, fenómeno singular que no tiene antecedentes en toda la historia de las religiones, y que es prácticamente el único rasgo del cristianismo²⁴.

Además, este autor afirma que el revertimiento contrargumentativo por parte de San Pablo inicia cuando éste comienza a proclamar que no lo judíos sino los cristianos conformaban el pueblo escogido de Dios; por tal razón considera que tal acción es absurda, propagandística y marca en la historia del cristianismo cómo se manifiesta un tono antisemita por parte de los seguidores del evangelio paulino:

El primero en marcar el tono fue Pablo, el verdadero fundador del cristianismo. Aunque el apóstol, “siervo de Dios” como él mismo se llamaba modestamente, supiera cantar al amor con acentos arrebatadores, en realidad dedicó muchas más palabras al odio más encarnizado, como han visto muchos, desde Porfirio, pasando por Voltaire, hasta Nietzsche y Spengler. Así, se convirtió en un clásico de la intolerancia, un prototipo del proselitismo, un creador genial de ese estilo ambiguo que oscila entre el servilismo rastro y la brutalidad más desvergonzada, y que hizo escuela sobre todo en los grandes de la Iglesia²⁵.

Por su parte, Fredrick J. Long como parte de la *Society For New Testament Studies* compila las distintas observaciones que se han hecho acerca de la utilización de la retórica en el epistolario paulino hasta el 2004 enumerándolas de la siguiente manera:

24. *Historia criminal de cristianismo*, p. 99. Las comillas y resaltado son del autor.

25. *Ibíd.*, p. 101. Comillas puestas por el autor.

Primero, Pablo no usó la terminología retórica en los sentidos técnicos que en realidad corresponden con los significados retóricos.

Segundo, en las epístolas paulinas podemos encontrar que el discurso no sigue a plenitud los parámetros establecidos en el libro I de la *Retórica* aristotélica pues puede tener partes concernientes al discurso judicial y otras al discurso epidíctico o deliberativo; por lo tanto, la escogencia de los géneros retóricos para las cartas individuales es difícil de determinar y por ende de poca ayuda al momento de llevar a cabo un análisis retórico.

Tercero, una estructura foránea es impuesta en las cartas con variaciones considerables de una crítica retórica a la siguiente.

Cuarto, las cartas de Pablo no corresponden con el lugar apropiado correspondiente a su especie, es decir, la corte o asamblea.

Quinto, los manuales de retórica son usados casi exclusivamente como base para el análisis de las cartas paulinas, cuando de hecho, hubo otras retóricas en circulación, como filosofía retórica, retórica epistolar, diatriba, homilía de las sinagogas y conversaciones comunes.

Sexto, la existencia de un género de “carta apologética” es cuestionado. Finalmente, epístolas y oratoria fueron claramente distinguidas en la Antigüedad, así que no deberíamos confundir los géneros²⁶.

Cabe destacar que Long, sin embargo, marca su posición como investigador de la retórica paulina y afirma que muchas de las críticas hechas son injustificables debido a la profusión del género retórico en la Antigüedad Grecolatina y la separación poco rígida y antigua que se había hecho entre retórica y oratoria, además, afirma Long que

26. Cf. F. J. Long, *Ancient rhetoric and Paul's apology*, New York, Cambridge, 2004, p. 97ss. para un reporte detallado de las razones y autores que apoyan tales observaciones.

Pablo no podía dañar su discurso llenándolo de tecnicismos. (ibíd.. p. 98). Y, en adición, este autor dedica el capítulo 2.3 de su investigación (Ibídem, pp. 31-33) a las convergencias y divergencias que tuvo la oratoria y la oralidad dentro del discurso retórico escrito o hablado en la Antigüedad; por ejemplo, toma la discusión entre Alcidas e Isócrates evidenciada en *Isócrates contra los sofistas* 390 AC, en *Acerca de los sofistas* 385 AC y *Retórica* 3.3 donde Aristóteles llama frígido al estilo improvisado y ligero de Alcidas. Sin embargo, Long sostiene que a pesar de que la retórica era escrita, esto no impidió el hecho de que hubiese un deseo por preservar un estilo oral fresco en oposición al fabricado y artificial.

Esta problemática, de manera similar, se ve reflejada en los *Escritos sobre retórica* de F. Nietzsche, pues, en su descripción de la retórica antigua y la relación de la retórica con el lenguaje, el filósofo nos dice lo siguiente:

En general, toda la literatura antigua, y sobre todo la literatura romana, nos parece a nosotros, que manejamos la lengua de una manera groseramente empírica, como algo artificial y retórico. Esto se explica, en última instancia, por el hecho de que en la Antigüedad la prosa propiamente dicha era en parte eco del *discurso* oral y se formaba según sus propias leyes; mientras que nuestra prosa se ha de explicar cada vez más a menudo a partir de la escritura, y nuestro estilo se presenta como algo que ha de ser percibido a través de la *lectura*. Pero el lector y el oyente demandan cada uno una forma de representación absolutamente diferente y por esta razón la literatura antigua nos suena como “retórica”: es decir, se dirige en primer lugar a nuestro oído para seducirlo. Los griegos y los romanos tenían extraordinariamente desarrollado el sentido del ritmo; para ellos escuchar la palabra hablada era siempre ocasión de un formidable ejercicio continuo²⁷.

Aun así, seguimos las afirmaciones de Millares Carlo cuando dice que durante el primer siglo de la Iglesia Cristiana “bajo el influjo de las declamaciones y de las

27 . F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 90-91.

lecturas públicas, que llegaron a constituir una verdadera institución nacional, los escritores buscan cada vez más su originalidad en el estilo, en las galas del lenguaje, en el énfasis oratorio” (*Historia de la literatura latina*, México D.F., FCE, p. 114). Entonces, Pablo siendo una personalidad influyente durante el Imperio romano²⁸ escribía cartas a los grupos cristianos de la época pues como afirma R. H. Brown (1982) “Pablo viajaba por los caminos del comercio y las comunicaciones a los que la paz romana había dado seguridad (...) cuando su predicación promovía desórdenes, eran los judíos los que los provocaban. Los funcionarios romanos lo protegían como a un secretario judío”.

Por lo tanto, teniendo en cuenta el tipo de análisis que proponemos a *Rom B* nos parece importante destacar la perspectiva propuesta por E. Obediente en *Un ensayo de semiótica narrativa. El análisis del relato bíblico*, p. 10 donde, al referirse a la interpretación de una lectura contextualizada de la Biblia, afirma que “un texto bíblico objeto de un análisis semiótico no se describe por su lectura sino que se re-escribe gracias a ella” ya que “cuando leemos un texto, cualquiera que sea, lo estamos, en cierto modo, re-escribiendo pues lo estamos interpretando, le estamos dando una significación”.

Por otro lado, hacemos referencia a *The Cambridge Companion to St. Paul* editado por James D. G. Dunn²⁹, pues hace énfasis en los estudios retóricos a las epístolas paulinas a partir del siglo XX, determinando como importantes las intervenciones en este tipo de estudios a J. B. Lightfoot y a J. Weiss. De igual modo son destacadas las propuestas de H. D. Betz y su estudio retórico a los *Gálatas* a principio de los 80 y, posteriormente las de G. A. Kennedy, quien propone un análisis retórico

28 . CF. R. H. Brown, *Los romanos*, Buenos Aires, FCE, 1982, p. 182.

29. Cambridge, 2004.

grecorromano a pasajes específicos del Nuevo Testamento en su obra *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*³⁰.

Estos autores concuerdan en que:

el análisis de las cartas de Pablo en cuanto a retórica se basa en una serie de deducciones: a) es fuerte la evidencia de que esas cartas fueron substitutas de la comunicación oral; b) esas cartas revelan al apóstol Pablo tratando de convencer o persuadir a sus convertidos de varias cosas, y el antiguo arte de la persuasión era la retórica; c) Pablo vivía en un ambiente saturado de retórica, un ambiente en el cual la retórica era un sello referencial en el *curriculum* tanto para la educación primaria como la secundaria³¹.

Por su parte, C. Perrot³² afirma que la argumentación de San Pablo es altamente meticulosa al punto de reclamar una especial atención de su auditorio y lograr verosimilitud a fin de que su discurso no sea rechazado. De modo similar tenemos los comentarios de Fliche y Martin en *Historia de la Iglesia. La Iglesia del Imperio*³³, así

30. H. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia, 1979; G. A. Kennedy, *New Testament Through Rhetorical Criticism*, Santa Barbara, 1984.

31. J. Dunn, *The Cambridge Companion to St. Paul*, *Op. cit.* pp. 263-264.

32. “La carta a los Romanos en la controversia moderna” (*Cuadernos Bíblicos*), Estella [Navarra], 1994. Pp. 5-6.

33. pp. 444-447.

como en *Historia de la Iglesia. Nacimiento de la Iglesia*³⁴, quienes también concuerdan en que el habla de Pablo es cuidada y demuestra que fue educado en una escuela. Además, estos agregan que, a pesar de que el Apóstol no conocía a la comunidad personalmente, refleja madurez en su prédica basada en la libertad y nueva identidad en Cristo. Esta nueva forma de identidad salvadora fundamentada en la esperanza por medio de la fe se extenderá de forma decisiva a los gentiles, tal como lo afirma, entre muchos otros, G. Filoramo en su *Historia de las religiones*³⁵, donde agrega que gracias a ello el cristianismo continuó su expansión por las ciudades helenísticas del Imperio. Siguiendo tales premisas, vemos que Rinaldo Fabris en dos de sus obras, dedicadas a Pablo de Tarso³⁶, dice que Pablo impregna de sentimientos sus escritos a fin de ser puntual y no dejar sitio para la ambigüedad no intencionada en su discurso, lo que acompaña con una argumentación precisa. Específicamente, Fabris sostiene que en la carta *a los Romanos* el mensaje se centra en sintetizar el evangelio que Pablo le ha presentado a las demás comunidades. Este mensaje posee características particulares que lo hacen plenamente personal al incluirlos como colaboradores en sus viajes, por ejemplo.

Por su parte, la investigadora Marta Sordi en su libro *Los cristianos y el imperio romano*³⁷, dice que Pablo no sólo cuida su discurso sino que para evitar controversias en cuanto a la antonimia judíos/griegos, griegos/bárbaros entre otras clases sociales

34. pp. 187-188.

35. G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri y P. Scarpi, *Historia de las religiones*, Barcelona, 2000. pp. 157-159.

36. *Para leer a San Pablo*, Bogotá, 1996 y *Pablo el apóstol de las gentes*, Caracas, 1999.

propone en su mensaje la noción de un hombre nuevo basado en la fe en Cristo, totalizando así a los creyentes en una sola etnia, la de Cristo. Como dato extra incluye que “Pablo, en el discurso del Areópago (*Hch* 17, 22ss.) es el primero que señala a los cristianos este tipo de acercamiento a la cultura clásica”³⁸. En cuanto a esta relación de Pablo con la cultura clásica grecolatina, S. Centeno en “Retórica e ideología en la *Carta a los Romanos de Pablo de Tarso*”³⁹ dice que potencialmente la epístola, tanto en Pablo como en los epicúreos de su época, era utilizada para exhortar y compendiar su teología, uso que solía dársele en la Antigüedad a las misivas para dar a conocer y/o expandir doctrinas⁴⁰.

A continuación, recurrimos a la obra de G. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, donde encontramos a un autor con una perspectiva que, en cierto sentido, los demás no logran resaltar; el atribuir al discurso paulino no sólo el hecho de ser un discurso deliberativo, sino otorgarle características plenamente pertenecientes al discurso epidíctico además de destacar en la carta la utilización, por parte de Pablo, del discurso retórico con estructura de anillo encerrada en una fina

37. Madrid, 1988.

38. *Los cristianos y el imperio...*, *Op. cit.*, p. 150.

39. En *Eukasia*, Buenos Aires, 2008.

40. Para mayor información relacionada con el uso epistolar con fines doctrinales entre los epicúreos Cf. E. Mejías, “La carta de Epicuro a Meneceo: Objeto de transmisión de una doctrina”, en *Praxis Filosófica*, (2007): p. 82.

articulación que deja entrever el punto de vista del autor en relación a lo apropiado para su audiencia.

De manera similar, tenemos el compendio de ensayos que presentan J. P. Sample y P. Lampe (2010) en *Paul and Rhetoric*⁴¹ donde señalan que la escogencia de las epístolas paulinas como *corpus* de estudio se debe a que estas forman parte de una retórica que asume la forma de una carta ya que como medios comunicativos eran escritas para ser leídas en voz alta y podían ser guardadas para su futura discusión en las asambleas de cristianos que se congregaban en las comunidades a las que iban dirigidas.

Pese a las distintas variantes y puntos de vista de distintos autores, Sample señala que, aún cuando algunas epístolas como *ITesalonicenses* o *Gálatas* posean características propias de otros tipos de discurso como el epidíctico o judicial respectivamente, las epístolas de San Pablo representan discursos deliberativos ya que todas procuran que sus destinatarios opten, o no, por la decisión de acatar una nueva manera de vivir acorde a las buenas nuevas de salvación que trae el mensaje de Cristo expresado por medio del Apóstol.

En este apartado preliminar, por una parte, se recoge la historiografía retórica de Roma durante los tiempos en que vivió San Pablo; por otra, se hace énfasis al discurso figurado en la Antigüedad en tanto que modo de representar el universo cuando este se percibe como difícil e intrincado y, a su vez, la utilización de un discurso franco que se ampara en la *parrhesía* a fin de llamar la atención de los iguales mediante la tenacidad de sus enunciados. De hecho, el autor señala que esta última forma discursiva es menos frecuente en las cartas de Pablo debido a que los intereses persuasivos del Apóstol podían verse restringidos al presentar un mensaje tenaz que pareciese más una imposición y no

41 . Una versión extendida del contenido de este libro fue publicado como reseña en la edición No 1 (42): Julio-Noviembre 2010 de la revista Actual Investigación por la Fundación Ediciones Actual, adscrita a la Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes, disponible digitalmente en: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/actualinvestigacion> .

una oportunidad para recibir y aceptar el consejo de un amigo cercano que procura no imponerse ante sus prójimos.

Esto no quiere decir que hay poca aparición del discurso franco en las cartas neotestamentarias sino que en el discurso paulino estas formas enunciativas son suavizadas por las formas artísticas que le permite la retórica; por tal razón es que Sample afirma que en esa atmósfera de confianza construida en el discurso epistolográfico se ampara en el ecumenismo paulino, aquel que une a los creyentes al concederles una nueva identidad al ser ciudadanos del mundo puesto que pertenecen a Cristo antes que a este mundo.

Este autor concluye con un acercamiento a las estrategias persuasivas de San Pablo quien se vale de las epístolas para presentar un mensaje de universalidad donde todos son bienvenidos en tanto que conforman el cuerpo de Cristo puesto que la gracia sobreabunda y alcanza a todos.

Ahora bien, estos autores analizan con brevedad los textos y comentarios de Orígenes, Agustín de Hipona, Lutero, Calvino y otros a fin de ver como ha sido el desarrollo de los estudios paulinos y los contraponen a estudios más recientes como los de Wilke, Weiss, Betz y Kennedy en los siglos XIX y XX. Así, Lampe plantea que todos estos estudios neotestamentarios hechos hasta el siglo XX necesitan ser renovados en vista de los nuevos estudios retóricos o la nueva retórica que incluye orientaciones semióticas mediante los aportes de Eco y Barthes, además, agrega que estas nuevas maneras de abordar los discursos, esta Nueva Retórica propone hacer un balance entre lo lingüístico, la representación artística y la efectividad de los discursos, entonces, al analizarse un texto como el Nuevo Testamento que comprende 39 libros de los cuales 20 son cartas y 13 de estas se atribuyen a San Pablo la relación entre lingüística, retórica y epistolografía se hace inevitable y puede extenderse hasta la teología.

A pesar de la influencia helénica en las prácticas del cristianismo, los autores se preguntan si en realidad podemos hablar de una retórica cristiana emprendida por San Pablo y fundamentada en el lenguaje del amor. En conclusión, Lampe asevera que para los estudios acerca de San Pablo debe existir un equilibrio entre los elementos de la

Antigua Retórica y las perspectivas hermenéuticas que se tienen de los nuevos estudios retóricos, todo esto, en virtud de que los escritos bíblicos pueden ser analizados como formas literarias con fines específicos claros ya que autores como San Pablo utilizaron las herramientas retóricas brindadas por las escuelas de su tiempo.

D. Watson (2010) en el capítulo de *Paul and Rhetorics* que lleva por título “Las tres especies de la retórica y el estudio de las epístolas paulina” hace un esbozo de los tres géneros de la retórica grecolatina acorde con lo establecido principalmente en la *Rhetorica* de Aristóteles, *De Oratore* de Cicerón y la *Institutio Oratoria* de Quintiliano. Posteriormente, el autor estudia y señala cómo los tipos de discurso de la oratoria (judicial, deliberativo y epidíctico) pueden tener elementos o *topoi* comunes que aunque caractericen a un discurso específico podrían ser usados a favor de otros discursos conforme a los intereses del orador y a los tópicos del mensaje que exponga.

Este mismo capítulo comprende una segunda parte que lleva por nombre “Un estudio de la clasificación de las auténticas epístolas paulinas” aquí, luego de discutir y señalar la formación académica de Saulo de Tarso, Watson divide los escritos paulinos de acuerdo con sus mensajes y destinatarios, además de ubicarlos en uno de los tres géneros retóricos ya precisados. Nótese que Watson se basa en estudios y publicaciones que van desde el año 1881 hasta el 2004 para determinar qué cartas son paulinas y cuáles no, además de determinar a qué tipo de discurso pertenece cada una. Entre los autores confrontados podemos nombrar a Kennedy (1981 y 1984), Jewet (1988), Wuelner (1991), Tobin (2004) y muchos otros; no obstante, la clasificación de las cartas que sigue Watson, además de diferir, obvia las propuestas de clasificación que presentan Vidal (1996) quien incluye una de las cartas paulinas dedicada a la comunidad de Acaya (*Cor F*: 2Cor 9, 1-15) y, la división de escritos paulinos de Vanni (2004) quien excluye la epístola a Filemón en el capítulo 2 titulado “La figura de Pablo en el Nuevo Testamento” pero, en el capítulo 8 “La carta a Filemón” dice acerca de la autenticidad de esta que no hay “ninguna objeción importante” (p. 76).

Finalmente, presentamos las deducciones de Mejías Herrera (2011) quien en su examen de candidatura a Doctor en Lingüística incluye a la epistolografía del *Nuevo Testamento* dentro del género discursivo en tanto que práctica semiótica puesto que hablamos de

objetos semióticos que suponen “programas de uso y dispositivos espacio-temporales-específicos” además de implicar un mensaje que procura una transferencia cognitiva, tener una dimensión enunciativa y ser simulacros escriturales que no sólo transmiten sino que actualizan “ciertos aspectos que la ausencia entre interlocutores no permite percibir directamente ni a viva voz⁴²”.

II.2.2 La semiótica y el *Corpus Paulinum*

El análisis que presentamos asume una descripción semiótica que se apega al alcance metodológico que posee y no intenta abarcar áreas que corresponden a otras especialidades; por ello, a pesar de la escasez de textos semióticos dedicados al *Corpus Paulinum*, hacemos notar cómo hay indicios textuales apropiados para el análisis semiótico desde la semiótica de las pasiones. Así, comenzamos por destacar la forma de abarcar los estudios bíblicos que ha utilizado el Grupo ENTREVERNES:

Los elementos teóricos deben ser reconocidos y utilizados en sus relaciones formales a partir de los datos del texto; esto permitirá describir las condiciones semióticas que producen los efectos de sentido patentes en la lectura. La descripción semiótica es antes que nada una transcripción de los elementos suministrados por el texto en términos establecidos y organizados por la teoría semiótica en la que se apoya la descripción⁴³.

42 . Cf. E. Mejías Herrera, *Examen de candidato a Doctor en Lingüística*, ULA, Mérida, 2011, pp. 32-34.

43 . Grupo ENTREVERNES, *Análisis semiótico de los textos*, Madrid, Cristiandad, p. 187.

O como expone Fiorin (2007) haciendo referencia a las pasiones como elemento básico del análisis semiótico:

En la semiótica hay que reconocer que hay un componente patémico que impregna todas las relaciones y actividades humanas; eso es lo que impulsa la acción humana mientras que la subjetividad discursiva en la enunciación muestra que las pasiones están siempre presentes en los textos⁴⁴.

A esto agregamos los comentarios de R. S. Corrington quien en *A semiotic theory of theology and philosophy* (2003) sostiene que la reflexión semiótica puede evocar y describir los indicios de teología con provecho de la misma manera en que se articulan las muchas formas de manifestarse el significado que podemos comunicar los unos a los otros. Este mismo autor en un comentario a las *Critiques* de Kant afirma que en textos donde hay una esfera ética regente deberíamos esperar: 1) el dominio de imperativos, 2) normas sociales (que podrían o no delegarse al superyó), 3) criterios pragmáticos de bienes sociales y 4) autorealización de sus formas religiosas⁴⁵.

Se ha hecho una serie de estudios que tratan términos específicos que develan la ética paulina del amor propio en relación al amor al prójimo. U. Vanni, en *Las cartas de Pablo*, afirma que ese carácter empático del apóstol se expresa discursivamente en la epístola cuando éste “se dirige más a los pueblos que a las personas individualmente⁴⁶”. Sin embargo, Vanni tiene claro que Pablo expresa sumo placer en llevar a cabo las

44. J. L. Fiorin, “Semiótica das paixões: o ressentimento”, *Alfa*, São Paulo, 51 (1): 9-22, 2007

45 . Cf. R. S. Corrington, *a semiotic theory of theology and philosophy*, New York, Cambridge, 2003, p. 61.

46. *Op. cit.* pp. 12.

misiones evangelísticas que emprende. Éste, en cuanto a lo concerniente a la vida comunitaria en *Rom B*, hace un estudio a ese respecto en 14: 1-15, y describe que el ámbito de lo que soy, lo que es, y lo que debe ser en relación con los otros en el discurso paulino está relacionado con un código ético particular característico que se puede notar en las construcciones verbales de esta carta. Así, resaltamos el siguiente enunciado:

En Pablo hay una relación entre los verbos en modo indicativo y los que están en modo imperativo, es decir entre el “es así” y el “hazlo así”; los imperativos dependen de los indicativos; “es así, por lo tanto hazlo así”. Para Pablo no existen imperativos o indicativos aislados, sino que ambos dependen uno del otro⁴⁷.

Destacamos que de entre esas formas verbales que emite Vanni (2006) podemos resaltar que en 14, 1 aparece la expresión προσλαμβάνεσθε□ para indicar que los creyentes deben “acoger” a los débiles de fe para brindarles su ayuda y no criticarles. Por su parte S. Vidal en *Las cartas originales de Pablo*, reafirma el significado de tal expresión, y añade que “el mismo verbo [está] en v. 3 y 15, 7”. De modo similar, Vidal destaca en *Rom B* esta predilección por parte del autor en dar a entender la condición de amados (*agapetoi*) que rige su mensaje cuando quiere focalizar su concepción de los creyentes que pertenecían a la Iglesia de Roma.

Vanni (2006) dice acerca del capítulo 11, 28-29 que: explican el sentido de lo anterior (vv. 25-27) volviendo sobre motivos tratados ya en los v. 11, 24: Israel ha rechazado el *euangelion* (y es así “enemigo” de Dios) en función de la conversión de los gentiles (v. 28^a: cf. V. 11-15), pero sigue siendo “amado” por Dios por razón de los “dones” y la “elección” concedidos a los “patriarcas”⁴⁸.

Particularmente, haciendo referencia a la relación que establece Fabbri (2000) con la afectividad en el lenguaje la continuidad y la emoción donde explica que ésta “tiene algo

47. *Op. cit.* pp. 15-16.

48. *Op. cit.* p. 460.

gestual y de icónico⁴⁹” podríamos resalta el comentario de acerca de la complejidad de las cartas paulinas que hace Charles Perrot en *Cuadernos Bíblicos* al destacar que en *Rom B.* la idea de ἔροτις / ἔρομενός (amante/amado) se vincula con la universalidad de la gracia divina resumida en la fe (*pístis*), pues “la fe es siempre lo primero. Todos los hombres son pecadores, judíos y naciones, y no hay salvación (‘justicia’) más que en la fe”⁵⁰.

No podemos dejar de mencionar lo expuesto por Edouard Cothenet⁵¹, quien afirma lo siguiente acerca del *agápe* predicado por Pablo en el artículo *...Según las Escrituras*: “el amor de Dios es lo primero; se manifestó por el envío del hijo (*Rom 5, 8; 8, 39*)”. Asimismo, advierte que ese amor divino (*agápe*) está expresado en el sacrificio de Cristo por los pecadores, garantizando tal amor, del cual nadie podrá separarlos, mediante el *pneuma* o Espíritu Santo de Dios entregado a los creyentes; de modo que, los amados por Dios vienen a ser los “beneficiarios del ágape de Dios” y “en compensación, los hombres tienen que amarse entre sí”. He ahí la justificación de fórmulas como la que aparece en 12: 19, donde Pablo llama amados a sus destinatarios a pesar de no conocerles personalmente.

Ahora sólo queda destacar, como lo afirma Cothenet, que “Pablo es el primero que establece la tríada fe-esperanza-caridad”⁵² a partir del concepto de *agápe* que rige las formas afectivas que articulan el mensaje epistolar del Apóstol de los gentiles.

49 . Cf. Fabbri, Op. cit., p. 69.

50. “La carta a los Romanos”... *Op. cit.* p. 16.

51. AA. VV., *Según las escrituras*, Estella [Navarra], 1978, p. 8.

52. *Ibíd.*

Por su parte, en *Los primeros cristianos*⁵³ hay evidencias de que el saber en el evangelio paulino es modalizado por medio del creer que se basa en la fe evangélica pues M. Simon sostiene que para Pablo la salvación se relaciona directamente con el conocimiento, viniendo a ser “poder de Dios” para los creyentes, poder de sabiduría que ha sido recibido por él a través del Cristo mismo, determinando así una conexión recíproca entre teología, conocimiento y mística en el mensaje esperanzador paulino. En cambio para, Pierre-Marie Beaude en “Las Cartas del Nuevo Testamento”⁵⁴, Pablo es comparado con un pedagogo que guía a los creyentes hacia el maestro, en este caso, hacia Cristo, no imponiéndoles nada sino conduciéndoles, pues su intención no es ser el maestro ni imponerles cosa alguna, sino procurar que ellos tomen la decisión más acertada. Carmen Castillo, en “La epístola como género literario”⁵⁵, afirma que para ello San Pablo “desarrolla el tópico del *videre animo* de una manera peculiar, a través de una antítesis: ausente en el cuerpo pero no en el espíritu” por lo cual logra ser más efectivo y llegar a un mayor público.

Ya Greimas (1991) había afirmado que:

Las configuraciones pasionales (...) se sitúan en la intersección de todas las instancias, ya que, para su manifestación, requieren ciertas condiciones y precondiciones específicas de orden epistemológico, ciertas operaciones propias de la enunciación y, por último, ciertas “rejillas” culturales que se presentan, o bien ya integradas como

53. Buenos Aires, 1993.

54. En *Cuadernos Bíblicos*, 1978.

55. En *Estudios Clásicos* 73, (1974): p. 440.

primitivos, o bien en el curso de integración en un sociolecto o idiolecto⁵⁶.

Por tal razón hacemos evidente que la terminología cristiana a partir del I d.C. se ha caracterizado por dos aspectos principales; por un lado la tendencia que se tenía de usar palabras griegas para aquellos términos que el cristianismo primitivo había tomado del hebreo del Antiguo Testamento y, por otro, la inclusión de nuevas acepciones de voces del uso común de la lengua griega, a fin de darles una connotación adecuada al mensaje salvífico que estos predicaban:

El término *iglesia* tiene un origen bíblico, que se remite al hebreo *qahal*, que en Antiguo Testamento designaba al pueblo de Dios reunido para el culto o para la guerra. Los primeros cristianos, queriendo subrayar su continuidad para denominar a sus nuevas comunidades recurrieron al término *ekklesia*, que en el griego helenístico designaba a la asamblea popular⁵⁷.

Aquí se ejemplifica cómo era la adaptación de estos cambios de vocabulario en aquel entonces y su posterior aceptación entre las comunidades seguidoras de Cristo. Igualmente, de entre muchos otros ejemplos, tenemos el recogido por C. Perrot en su trabajo “La carta a los Romanos” en *Cuadernos Bíblicos*, 1994, p. 17.

En la época helenista, la dirección de una carta comprende la mención del remitente y del destinatario, seguida de un breve saludo (en griego *chairé*) (...) Pues bien en Rom, más aún que en sus otras cartas, Pablo desarrolla curiosamente esta dirección cristianizando sus elementos.

56 . A. J. Greimas, *Op. cít.*, p. 13.

57 . G. Filoramo *et al.*, *Historia de las religiones*, 2000, p. 159.

En definitiva, el basarnos en estos estudios ha servido para establecer que el epistolario paulino puede ser estudiado desde una perspectiva semiótica pasional mientras se establezcan las conexiones necesarias que delimitan una relación entre el discurso de Pablo en *Rom B* y las corrientes literarias y estilísticas grecorromanas que influyeron en el mensaje cristiano del siglo I d.C.

III. METODOLOGÍA

Por su parte, para lograr nuestro objetivo de analizar *Rom B* debemos tener presente que nos encontramos ante un *corpus* documental y religioso que ha sido estudiado y preservado por los cristianos como uno de los 27 libros que conforman el Nuevo Testamento de la Biblia; además, es menester enfatizar que estas epístolas paulinas, entre ellas *Rom B*, eran escritas con la finalidad de que fuesen conocidas por todos los cristianos de la comunidad y no a un grupo selecto de ellos. Afirma S. Vidal:

Hay que tomar en consideración, además, el carácter oficial y público de las cartas paulinas (incluida Flm). Estaban escritas por el “emisario” (y su equipo misional) y debían ser *proclamadas públicamente* en las asambleas de las comunidades, probablemente durante el “simposio” conclusivo de la “cena del Señor” (Cf. 1 Tes 5,27). La proclamación suponía la declamación (con la entonación y los gestos). Esa situación de proclamación pública se tuvo en cuenta a la hora de redactar las cartas⁵⁸.

De la misma manera, consideramos importante destacar que Pablo no conocía personalmente a la comunidad cristiana de Roma pues no la había visitado ya que escribió la misiva entre el invierno y la primavera del 54-55. En adición, Vanni (2002) afirma que el Apóstol llegó a la capital del Imperio posteriormente, poco después de la muerte del emperador Claudio (54. D. C. según Suetonio en *De vita Caesarum libri, Divus Claudius*, 44.2-45.1).

Cuando Pablo escribe a los Romanos (en el invierno del 54-55), en Roma existía una importante comunidad cristiana, “*porque su fe era alabada en todo el mundo*” (Rom 1,8). Sólo con un cierto temor Pablo se anima a presentarse a los Romanos (1, 11s; 15,14s). Cuando Pablo, llegando a Italia a comienzos del 59, desembarcó en el continente (en Pozzuoli) también allí encontró cristianos con los que permaneció siete días. Cuando luego siguió su viaje a Roma por tierra, para una parte del viaje le vinieron al encuentro algunos cristianos de Roma (Hech 28, 13-15)⁵⁹.

58 . S. Vidal, *Op. cit.*, p. 34. Las comillas y el resaltado son del autor.

Tal información nos muestra el tipo de acercamiento y perspectiva que debemos tener con respecto a la carta ya que nos encontramos ante un texto que se valdrá de la presentación adecuada de su autor, finalidades y contenidos para lograr una efectiva seducción del auditorio.

Ahora bien, por tratarse de un documento antiguo escrito en una lengua distinta al español nos hemos valido de los textos en griego original tomados de versión de la *Biblia de los Setenta* en su edición griega compilados en *The New Testament in the original Greek*. revisado por Brooke Foss Westcott, D.D. Fenton John Anthony Hort, D.D., New York, Harper & Brothers, Franklin Square, 1885 cuya versión digital está disponible en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman> y *Las cartas originales de Pablo* (1999) de Senén Vidal.

Las traducciones en español citadas en este trabajo han sido hechas por los autores de esta investigación como preámbulo al estudio semiótico que se presenta; tales traducciones han sido llevadas a cabo con la ayuda de lexicones de griego y diccionarios del Nuevo Testamento, así como también gramáticas especializadas, entre ellos nombramos el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque Histoire des Mots* (1984) de P. Chantraine, el *Greek-English Lexicon* (1999) por Liddel y Scott, el *Diccionario de San Pablo* (1990) de F. Fernández Ramos, la *Gramática elemental del griego del Nuevo Testamento* (1975) además de otras fuentes que han sido expuestas en la bibliografía al final de este trabajo. Al finalizar nuestras traducciones, éstas fueron contrastadas con ediciones bíblicas de relevancia, tales como *La Biblia de Jerusalén Latinoamericana* (2000) disponible en:

<http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=307&capitulo=4264>), *la Sagrada Escritura. El libro de pueblo de Dios* (1990), Biblia en español dispuesta por el Vaticano en su página Web oficial:

http://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM y la *Santa Biblia. Reina-Valera* (1960) revisada por las Sociedades Bíblicas Unidas disponible en:

<http://www.biblegateway.com/versions/?action=getVersionInfo&vid=60> todo esto con el objeto de apoyarnos en las más reconocidas referencias y asegurar la precisión de nuestra traducción.

Una vez traducida la epístola objeto de nuestro análisis, consideramos para el desarrollo de nuestra investigación el empleo del método de análisis lingüístico literario en conjunto con el filológico es decir, revisamos el vocabulario a fin de determinar una terminología precisa que sirviese para describir las emociones y sentimientos que conforman los significados que articulan *Rom B*, las palabras que remiten a actividades corporales, sensoriales, divinas, terrenales, permitidas o prohibidas para los cristianos según la carta.

De igual modo, acudimos al *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage* de Greimas y Courtés (1983) y establecimos los contextos en que aparecen esperanza, fe, condenación, miedo, etcétera para luego establecer cuáles son los rasgos morfológicos y sintácticos que presentan fenómenos lingüísticos que han ayudado a determinar cómo ciertos lexemas y enunciados se revisten de significado acorde con las intenciones argumentativas de San Pablo.

Durante esta etapa también se pudo determinar cómo es el manejo de la esperanza y el ánimo a lo largo de la epístola ya que las formas verbales que usa el Apóstol en su discurso influyen de manera aspectual en el significado de las emociones; por ejemplo, la incoatividad siempre se encuentra relacionada con la esperanza cristiana que empieza al recibir el mensaje salvífico y se logra concretar en un futuro no determinado en medidas humanas sino que llega a cumplirse con la nueva vida junto a Cristo. Así, la modalización de la fe como saber que termina con la curiosidad (propia del saber) es eterna e inamovible.

Asimismo, demarcamos cómo los postulados retóricos propuestos por Aristóteles se ven evidenciados en la disposición argumentativa de la carta en virtud de que esta epístola se presenta bajo la forma de un discurso deliberativo que ofrece opciones a sus receptores a fin de que tomen la decisión más apropiada para ellos. Por ello, contrastamos tal análisis

con los postulados hechos por los especialistas en literatura bíblica como Senén Vidal (1999), Ugo Vanni (2006), la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (2010), entre otros, con la finalidad de poner en evidencia la aplicación de la lingüística a distintas formas de discurso enfatizando sus relaciones con la retórica y con la literatura.

Así, el análisis lingüístico semiótico, eje central de nuestra investigación, se fundamenta en la “semiótica de la acción” que proponen Greimas A. J. y J. Fontanille (1994[1991]) en *Semiótica de las pasiones (De los estados de cosas a los estados de ánimo)* razón por la cual buscamos las maneras en que no sólo Pablo como enunciador sino también sus enunciatarios se ven definidos mediante un hacer que los une más a Dios o los erradica de su presencia eternamente mediante un componente pasional que transforma el mundo perceptible en una especie de campo de entrenamiento que te permite adquirir las condiciones necesarias para alcanzar una eternidad gloriosa lejos de la condenación eterna.

O sea, demostrar la fe al aceptar el evangelio paulino requiere de una disposición tímica que conlleva un estilo de vida que asume ciertas acciones moderadas y repudia las acciones corpóreas cuya satisfacción es pasajera y se apartan del ideal cristiano que trasciende la vida terrena y tiene como fin una gloria perenne y va más allá de la mortalidad del individuo y la futilidad de la carne como receptora del alma inmortal.

Así que, para escapar del sufrimiento eterno y disfrutar de los beneficios que otorga Dios a sus fieles creyentes el mundo conocido se transforma a causa de la disposición anímica de los sujetos. De esta manera comprobamos cómo se manifiesta la acción semiótica en el discurso paulino, siendo San Pablo como vocero de Dios el que entusiasma a seguir los planteamientos del Cristo y desanima a seguir los placeres momentáneos que acarrearán condenación y sufrimiento consigo evidenciando así, tal como lo presenta la semiótica de la acción, que es el estado de ánimo lo que determina el modo de actuar.

La mayoría de las configuraciones pasionales se encuentran definidas en los diccionarios de lengua como “disposiciones para”, “sentimiento que lleva a”, “estado interior del que se inclina hacia” y, por su lado, la descripción de la “disposición” o de la “inclinación” se hace en términos de comportamiento o de acción. Si la disposición o la inclinación desemboca en el “hacer”, podemos suponer que comprenden cierto ordenamiento del “estar-ser” con

vistas al “hacer”. Pero plantear en estos términos la cuestión de la eficacia de la pasión equivaldría a considerarla como una simple competencia, cuyas modalizaciones producirán *ipso facto* un efecto de sentido pasional⁶⁰.

Del mismo modo, nos basamos en las propuestas de *Tensión y significación* que presentan Fontanille, J. y C. Silberberg. (2001). Según estos autores, el “saber” precede al “creer” y viceversa; no obstante, el “saber” se construye sobre la base del “creer”; es decir, toda certeza se funda en algún tipo de creencia: en una fe, una confianza, una fiducia⁶¹.

Entonces, tal afirmación nos ha servido para ver que San Pablo tanto en la *praescriptio* de su carta (*Rom B* 1, 1-7) como en el proemio de la misma (1, 8-17) se presenta como una persona que no pretende imponer su discurso sino que, tal como él lo afirma en 1,1, en su condición de siervo (δούλους) de Jesucristo está en la obligación de llevar su mensaje a la humanidad; tal mensaje pertenece tanto a un saber común antes profetizado en las γραφαῖς ἁγίας o escrituras santas (1,1) como a un saber extracorpóreo en tanto que el Apóstol tiene a Dios como testigo (μάρτυς) de que paga servicio (λατρεύω) de manera espiritual (ἐν τῷ πνεύματί μου) llevando las buenas noticias de su hijo(ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) (1,9); esas buenas nuevas o evangelio que presenta San pablo, a su vez, según 1,17 dan a conocer, (ἀποκαλύπτεται) revelan la justicia de Dios (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ) por fe y para fe (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν).

Por lo tanto, en *Rom B* el saber se conjuga con el creer por medio de la fe evangélica; esta fe es acción que se desprende de un creer ya que al aceptar el mensaje tienes fe en Dios y por ello lo aceptas; entonces, actúas de manera adecuada acorde a la fe expresada hacia la divinidad y su mensaje.

60 . Greimas y Fontanille, *Op. Cít.*, pp. 58-59.

61 . Cf. Fontanille y Silberberg, *op. Cít.*, pp. 197-199

Siguiendo las pautas anteriores, procuraremos definir en la epístola escogida al significado como *estado de narración* que cambia a medida de que se presenta una transformación emotiva en la enunciación del mensaje paulino, y así, determinaremos cómo las emociones presentadas en los textos generan significados que se renuevan a partir de su presentación por parte del Siervo de Jesucristo.

IV. **ESPERANZA Y TEMOR EN *ROM B*: EL DESTINADOR, LAS CONFIGURACIONES PASIONALES Y LA ESTESIS**

Sabemos que, por ser un simulacro intersubjetivo y sensible, la carta se convirtió en un género de amplia difusión en la época helenística; por ser eminentemente comunicativa y sustituta del diálogo oral, en cuanto tal, remite a la presencia y comunión entre las personas. Es decir, las epístolas son escritas por un sujeto con una intención determinada y enviadas para que sean leídas por otros sujetos que tienen ideas predefinidas del mundo.

Así, la comunicación por misivas se establece por un enunciante y sus instancias complementarias (razones y enunciatarios) de modo que en ellas, como textos materializados que procuran transformar al mundo mediante la enunciación, podemos ver cómo se evidencia un fundamento cuyas estructuras pasionales pueden ser abstraídas e interpretadas culturalmente por medio de la modalización y los dispositivos modales que evocan efectos pasionales y determinan ciertos tipos de comportamiento.

De hecho, resulta que los efectos de la masa tímica en cuanto tal, al tiempo que sufren una conversión categorial, continúan coexistiendo en el discurso con el producto de esa conversión, en particular con la modalización propiamente dicha. Una de las consecuencias de este remanente tensivo es que conserva en el sujeto –el cual primero ha sido transformado en sujeto operador y luego en sujeto sintáctico, sujeto de búsqueda y sujeto del discurso– la posibilidad de proyectar representaciones actanciales y más complejas; es decir, conserva, una vez más, la posibilidad de representarse como una estructura de lo mixto. Esta posibilidad se manifiesta en el discurso por medio de una doble *convocatoria*: por una parte, la convocatoria de las formas semionarrativas de la subjetividad y, por otra parte, de las formas tensivas de la actancialidad⁶².

Por ello, entendemos la necesidad de hacer un estudio semiótico que parta de los procesos discursivos que usa el Apóstol a fin de dar cuenta como estos se convierten en mecanismos discursivos que procuran persuadir a un auditorio cuya respuesta no será inmediata; por lo tanto, nuestro trabajo pretende determinar cómo Pablo intenta por una parte, convencer a la comunidad de Roma de que su misión evangelizadora se fundamenta en el principio de salvación por medio de la fe en Cristo, y por la otra, recomendar su futura misión en el Imperio valiéndose de una fuerza argumentativa que apela a la manipulación de comunidades cristianas como estrategia política y retórica. Asimismo, consideramos que la carta ofrece un amplio margen de acomodación que puede adoptar diversas formas, e incluso absorber otros géneros literarios. De allí que la carta como mensaje comunicativo opera por medio de la palabra (*lógos*) y de la persuasión.

62. Greimas y Fontanille, *Op. Cít.*, p. 55. El resaltado es de los autores.

Basándonos en la presentación de *Rom B* podríamos agregar que el evangelio paulino no se fundamenta en Pablo como autoridad, sino que ésta se establece en el tema mismo de su prédica, es decir, la imagen de Jesucristo como reflejo fiel de la imagen de Dios mostrada a la comunidad romana mediante su mensaje universal y salvífico. Pues, Pablo, desde la *praescriptio* (*Rom B* 1, 1-7), se presenta como δουλος (siervo) y no como apóstol tal como lo hace en otras cartas.

Así, con la expresión κλητὸς ἄπ(στολος, ἄφωρισμένος (apóstol por vocación, impuesto, escogido) intenta mostrar que su mensaje se hace por una necesidad mayor que lo impulsa a hacerlo. Sin embargo, al mencionar la descendencia de Jesucristo en 1, 3 demuestra su conversión del judaísmo mientras destaca su conocimiento del Antiguo Testamento. De la misma manera, como emisor, enfatizando su *éthos* de orador, apela a las emociones del auditorio para crear un ambiente de benevolencia entre los dos (enunciador-enunciatario), evidenciando la búsqueda de un acercamiento con sus receptores. Aun así, deja entrever la diferencia entre griegos e incultos y se plantea una antítesis que despliega hasta finalizar la carta, pero, a la vez que esta expresión es contrastiva refleja la universalidad del mensaje paulino.

El Apóstol, como herramienta discursiva, también comparte sus pesares y otorga una participación directa en su misión evangelizadora como vemos en 15, 30 pues, con la expresión συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς □ (que participéis en mi combate por medio de vuestras oraciones) permite la intervención de su auditorio en su labor apostólica. Aquí queda evidenciado que Pablo insiste en el uso metafórico, pues, como vemos, es un recurso retórico muy común en sus escritos. En este caso estamos ante una metáfora bélica, pero, cabe resaltar, la guerra que se va a librar es contra las amenazas de “los incrédulos de Judea” (τῶν ἀπειθουντῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ). Además, observamos que las armas no son las convencionales sino las oraciones (ταῖς προσευχαῖς).

IV.1 La esperanza como baluarte del saber

La palabra fue importante en la difusión de la nueva religión y, por su parte, el análisis semiótico intentará precisar y descubrir cómo opera este medio comunicativo siendo un ente de significación, así como el trasfondo social en el que se produce. Por ello, precisamos en el *Corpus Paulinum* cómo los mecanismos discursivos están sustentados en razones de miedos ontológicos y temores desconocidos que influyen en la sociedad.

Podríamos enfatizar la influencia de tal razonamiento en el mensaje paulino pues el Apóstol demuestra una simpleza en las abstracciones que usa en la epístola para explicar verdades divinas, tal como vemos en este fragmento de *Rom B* capítulo 6:

16 οὐκ οἴδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοι ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἥτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην; 17 χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, 18 ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.

16 ¿O es que no saben que si se someten a alguien para servirle de esclavos, son, en realidad, esclavos de quien obedecen? Por lo demás, ya sea del pecado que conduce a la muerte, o bien, de la obediencia que lleva a la justificación. 17 Demos gracias a Dios porque solíamos ser esclavos del pecado, pero ahora nos hemos sujetado de corazón a la forma de conducta bajo la que hemos sido entregados; 18 así, librados del pecado, vinimos a ser siervos de la justificación por la gracia.

Es importante señalar el paralelismo antitético pecado/bondad, libertad/esclavitud, vida/muerte que construye el Apóstol para referirse a los que están en la anomia divina. Los que están en el pecado están al margen de la ley. “La reflexión de Pablo y de su ‘escuela’ sobre la ley tiene la única función de clarificar esa universalidad del *euangélion*”⁶³.

63. S. Vidal, *Las cartas originales*, *Op. cit.* p. 419.

El despliegue argumentativo continúa cuando Pablo apela a los sentimientos de su auditorio para tratar de captar así su atención y, mientras hilvana sus argumentos éticos, el mensaje adquiere un aire de fraternidad que quiebra las barreras de distancia. Así, especialmente cuando en *Rom B 9, 1-3* Pablo le hace saber a su auditorio que por el amor a los suyos, por su bien, preferiría ser un maldito y renegar de su pertenencia a Cristo.

1 (...) συναρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, (...) Ζηλόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτοῦ ἐγὼ ἀπὸ τοῦ χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.

1 (...) Mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo (...) 3 Pues desearía ser yo mismo anatema, separado de Cristo, por mis hermanos.

En lo referente a estas muestras de auto castigo y vituperio de las que se vale El Apóstol para justificar sus escritos y sentimientos, R. Jewett sostiene que:

Para Pablo, la cruz no solamente es el camino a la salvación y la suprema demostración de la justicia de Dios y amor, sino un modelo paradigmático a la vida de los cristianos. Esto es evidente en los numerosos textos en los que señala la muerte de Jesús como el mayor acto de amor autosacrificio y obediencia. R. Jewett, *The Cambridge Companion...Op. cit.*, 2003, p. 217.

Como ejemplificación de ello podemos ver cómo en el capítulo 6 versículos 5 y 6 se introduce la figura de la muerte en relación con una nueva esperanza de vida que evoca con elegancia la figura de Cristo y su sacrificio en la cruz. En este pasaje Pablo centra su argumentación en la muerte como forma de pecado apelando al miedo y, por contraparte, a la resurrección como esperanza teleológica de la humanidad que acepta el evangelio de Cristo por medio de su mensaje.

5 εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα: 6 τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.

5 Porque si hemos sido hechos una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una

resurrección semejante; 6 sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado.

Podemos ver cómo la sensibilidad y las configuraciones pasionales que influyen en el hilo narrativo del mensaje paulino dependen de la tensión de los opuestos semánticos del tipo vida/muerte, cristianismo/politeísmo, miedo/placer, fe/ateísmo, etc. pues, traen consigo un advenimiento y manifestación de la significación tímica que por medio del cuerpo percibiente transforma al mundo en sentido.

Esto nos lleva a desarrollar el tópico de la esperanza en contraposición con el miedo como las razones ontológicas que conforman el mensaje a los *Romanos*. Partimos de la esperanza como pasión principal en virtud de que concordamos con Jean Delumeau cuando afirma en *El miedo en Occidente* (2005, p. 21) que “la necesidad de seguridad es, por tanto, fundamental; está en la base de la afectividad y de la moral humanas. La inseguridad es símbolo de muerte y la seguridad símbolo de vida”. En este caso la seguridad se obtiene por la aceptación del mensaje divino que Dios confió a Pablo de Tarso como emisario suyo y, por otro lado lo intangible y posterior a la vida terrenal genera inseguridad puesto que lo efímero conforma una parte de ese sufrimiento eterno que se presume sufrirán los que rechacen las buenas nuevas de salvación.

Según el *Diccionario de los Sentimientos* de Marina y López (2007), esperanza es la posibilidad de que suceda lo deseado; además, se relaciona con seguridad, tranquilidad, ánimo, deseo y amor erótico. Sus antónimos son desesperanza, desconfianza y miedo. Ya lo ha afirmado Fabbri (2000): “la esperanza en cierta medida es un querer, desde luego, pero un querer algo que se refiere al futuro⁶⁴.” Y es precisamente ahí donde tal pasión está de manera estricta relacionada con el miedo en el mensaje paulino; pues, en conjunto hacen referencia al futuro aunque de modos distintos.

64. *Op. cit.*, p. 65.

Rom B capítulo 2 versículos 6 al 8 lo evidencia pues aquí se afirma que Dios en el día del juicio divino dará a cada quien lo que le corresponda:

6 ὅς “ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ:.” 7 τοῖς μὲν καθ’ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον: 8 τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός.

6 Quien pagará a cada uno acorde con sus obras: 7 vida eterna a quienes por su constancia en hacer lo bueno esperan honor y una inmortalidad carente de corrupción, 8 pero, castigo e ira a los obstinados y desobedientes que no son persuadidos por la verdad sino por la injusticia.

La esperanza cristiana constantemente alimenta la posibilidad de un mundo ajeno al sufrimiento y a la necesidad, mundo que será compartido con el Dios revelado en la figura de su hijo Jesucristo y es explicado en el mensaje divino que lleva el siervo apostólico que representa Pablo; una pasión que mediante la fe se transforma en saber, por lo tanto en poder y así genera confianza. Mientras, el miedo resume todas esas hipótesis de lo desconocido, de lo que genera pánico a causa de la incertidumbre y desconfianza que desprende el no saber.

Esta distribución de las pasiones en un texto es explicada en *Semiótica de las pasiones* de la siguiente manera:

A final de cuentas, esta propiedad de las disposiciones pasionales explica muchas cosas. Para empezar, la existencia de un principio rector que emana de la protensividad permite definir las disposiciones como “programaciones discursivas” y explicar cómo es posible que aparezcan, en el nivel del discurso, como potencialidades de hacer o como series de estados ordenados (lo que comúnmente llamamos “actitudes”). A este respecto, el sujeto apasionado funciona como ciertas memorias de respaldo en informática: por una parte, los archivos son guardados de manera compacta, ilegibles e inutilizables en ese estado; por otra, existe un comando que los restaura y los vuelve accesibles para el usuario. El dispositivo modal sería similar a esta versión “comprimida” y no accesible, el principio protensivo y rector sería el comando de restauración, y la disposición sería el resultado legible y accesible y, en consecuencia, operativo del conjunto del procedimiento⁶⁵.

65. Greimas y Fontanille, *Op. Cít.*, p. 68. Las comillas son de los autores.

Entonces, en *Rom B* La esperanza no deja de ser protensiva ya que siempre ostenta una predisposición de alcanzar un objeto deseado que podría asegurar una transformación positiva cuyo alcance acercaría al sujeto que espera con la perfección que anhela tal como se evidencia en Rom B 8,18-21:

18 Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. 19 ἢ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν νιῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. 20 τῆ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι 21 ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

18 Concluyo que las aflicciones del tiempo presente no se comparan con el esplendor por manifestarse al que estamos destinados. 19 Pues, la fervorosa expectación de la creación consiste aguardar la manifestación definitiva de los hijos de Dios. 20 porque la creación fue sometida a la vanidad por causa de aquel que la sometió, con la esperanza 21 de que ella también ha de ser librada de la esclavitud de la corrupción para estar en la esplendorosa majestad de los hijos de Dios.

Esta persistencia que mueve a los sujetos a alcanzar los objetos de valor que pretenden se asocia al ánimo; Marina y López llaman a este estado *megalopsiquía* (transliteración al español de la palabra griega para referirse a la magnanimidad), además, afirman que para los griegos antiguos la *megalopsiquía*, era una exaltación del alma que no encuentra otra razón para vivir que la prosecución de proyectos grandiosos, ya que, la magnanimidad se relaciona con la esperanza y Tomás de Aquino mantiene que junto a los deseos de placer existen en el hombre otros deseos que buscan la grandeza. En adición, el gran ánimo enlaza el mundo del deseo, de la motivación. (Cf. Marina y López, 2007, p.99ss).

De acuerdo con Fabbri (2000), las pasiones, en efecto, deben estar movidas por los actos y fenómenos de la voluntad; no obstante, debemos tener presente que en la semiótica cada simulacro o “configuración que resulta únicamente de la apertura de un espacio imaginario como consecuencia de las cargas modales que afectan al sujeto⁶⁶” no sólo se limita a actos desiderativos:

Las pasiones se caracterizan por una realidad modal. Al decir «modal» me refiero a las modalidades clásicas —poder, saber, querer, deber—, pero también a otros tipos de modalidades: cierto/incierto, posible/imposible y demás. Es como si en el «compuesto» pasional hubiera una especie de dimensión radicalmente modal, como si la pasión fuera una suerte de «compuesto», como parte de sus elementos de tipo modal. La mayoría de nosotros creemos ingenuamente que las pasiones son de tipo eminentemente volitivo, es decir, que *querer* es un elemento dominante en las pasiones. Como se suele decir, el deseo es la base de toda pasión. Pero cualquiera, con un sencillo razonamiento, puede demostrar que el poder también es una extraordinaria forma de pasión. Gran cantidad de pasiones, como decía Nietzsche, son pasiones por el poder. Pero también hay muchas pasiones del deber⁶⁷.

No obstante, Santo Tomás de Aquino afirma que por sí mismas las pasiones sólo reciben calificación moral en la medida en que dependen de la razón y de la voluntad y llama a las pasiones voluntarias "o porque están ordenadas por la voluntad, o porque la voluntad no se opone a ellas" (Cf. *S. Th.* 1-2, 24,1); además, agrega que "pertenece a la perfección del bien moral o humano el que las pasiones estén reguladas por la razón" (Cf. *S.Th.* 1-2, 24,3)⁶⁸.

Por su parte, los griegos relacionan la esperanza con la espera y la denominaron con el vocablo *elpis*; además, la diferenciaban de una esperanza buena o una esperanza mala.

66. *Ibíd.*, p. 56.

67. Fabbri, *Op. Cít.*, p. 64.

68 . Traducción al español del texto latino ofrecida por el Vaticano y la Libreria Editrice Vaticana.

Elpis procede de la raíz *felp-* “desear o querer algo ardientemente”, lo que nos sirve para recordar que el deseo es un impulso hacia el futuro, la tensa espera del cumplimiento. En contraparte, el decaimiento como sentimiento pasajero, atenta contra la esperanza. La no moral desanima, entonces, la esperanza nace y se actualiza, se revitaliza con el ánimo asociado a la moral o el “conjunto de principios con arreglo a los cuales califican los actos buenos o malos” (Cf. Marina y López, 2007, p. 100).

Entonces, Pablo de Tarso en la epístola a *Romanos B* alimenta la esperanza de la congregación de cristianos del Imperio poniéndolos en perspectiva con el futuro, con la posibilidad y la realización de un mañana mejor que les traerá una mejor condición en la forma de vida eterna no terrenal, y, por consecuente, la paciencia está enlazada con el futuro y los humanos ante el advenimiento del futuro “adoptan distintas posturas que tienen mayor o menor intensidad afectiva” (Marina y López, 2007, p., 229).

Cabe resaltar que el tópico de la esperanza, presentado por San Pablo algunas veces con expectación, en otras con afabilidad, jamás deja de ser empático y por ello es la temática que envuelve la epístola como podemos ver en *Rom B* 15, 19.: “οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. (Y estoy seguro de que mi visita a vosotros estará repleta de los dones generosos de Cristo)”, pues, en cuanto al temor, las reprensiones que expresa el Apóstol no se equiparan a las exhortaciones y promesas que él mismo ofrece a los romanos si estos escogen seguir las indicaciones divinas que atañen su mensaje⁶⁹.

La esperanza y el miedo son pasiones maleables que pueden ser exaltadas o atenuadas según los deseos del destinatador, R. Bodei (1995) las llama pasiones de la incertidumbre debido a lo fluctuante de ambas naturalezas ya que nos referimos a pasiones que se fundamentan en lo verosímil pero que oscilan entre las consecuencias futuras y lo desconocido. Asimismo, este autor tratando estos dos estados de ánimo hace referencia a Espinoza en *Ética more geométrico demonstrata III* y afirma que:

69 Cf. Villarroel y Mejías, *Retórica...Op. cit.* 2009. Pp. 24ss.

Se trata de afectos eminentemente inestables, que no cristalizan nunca en hábitos o virtudes y por ello vuelven al ánimo inquieto e indeciso (...) Todas las pasiones parecen mudables e imprevisibles, pero el miedo y la esperanza figuran entre las más violentas. Ellas son, en efecto, incontrolables, impetuosas, destructivas, contagiosas, intratables y refractarias a toda intervención directa de la razón y de la voluntad, que se enfrentan con un adversario móvil y desconocido. Implican la duda (no metódica), la vacilación, la incertidumbre, la turbulencia negativa, el peligro o la espera de salvación ante un mal o un bien considerados inminentes (...) De ello derivan, por un lado, la resignación y la parálisis de la voluntad; y por otro, a modo de compensación antagónica, las más virulentas formas de fanatismo, de impermeabilidad a la crítica, de entusiasmo y de agitación. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, 1995, pp.102-103.

Por ello, es que encontramos que a lo largo del discurso paulino a la comunidad cristiana de Roma la esperanza y el temor son iterativos ya que nos encontramos ante un mensaje evangelístico que apela a una muerte eterna como condenación merecida para los contumaces e incrédulos; pero, a su vez, promete una vida eterna de corporeidad renovada y libre de penalidades que se concretará junto a Cristo. Por ejemplo, veamos este versículo del capítulo 8 de *Rom B* versículo 13:

εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε.

Así que, si viven según la carne su fin ha de ser la muerte; pero, si con la ayuda del espíritu dan muerte a las obras del cuerpo material, vivirán.

Ahora bien, en este pasaje la escogencia del lexema σῶμα, -τος por parte de San Pablo carece de inocencia ya que según el *Liddell and Scott Greek Lexicon* en su versión digital (disponible en www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform) nos dice que esta entrada hace referencia al cuerpo del hombre pero que en Homero se usa para nombrar al cuerpo muerto, a una carcasa, un cadáver en oposición a δέμας que sería el cuerpo viviente.

Además, de que en Platón es una sustancia material que se opone al alma y, para Aristóteles, el cuerpo que sirve de prueba en un juicio.

Ahora bien, teniendo presente la dicotomía vida-muerte en relación con la tensión existente entre esperanza y miedo, es válido afirmar en palabras de J. Delumeau que “cada destino se encuentra apresado en una red de influencias que, de un extremo a otro se atraen y se repelen”⁷⁰. Este mismo autor resalta las ambivalencias del miedo ya que como fenómeno corporal podría traer beneficios en situaciones determinadas por ello nos parece apropiado que tal pasión esté en la misma línea tensiva y emotiva de un discurso paulino cargado de esperanza.

No obstante, el miedo es ambiguo. Inherente a nuestra naturaleza, es una muralla esencial, una garantía contra los peligros, un reflejo indispensable que permite al organismo escapar provisionalmente de la muerte. (ibíd., p. 22).

Por ello, el miedo es conciencia de ser; ergo, ser es temer.

Además, esta forma utilizada por Pablo para equilibrar ambas pasiones a fin de llevar un mensaje efectivo y persuadir a los receptores resultó efectiva y fue implementada por el cristianismo posterior a la época paulina de modo que la religión atenúa el miedo mediante la esperanza ofreciendo una salvación *post mortem*.

Para la Iglesia, el sufrimiento y la aniquilación (provisional) del cuerpo son menos temibles que el pecado y el infierno. El hombre no puede nada contra la muerte pero –con la ayuda de Dios– le es posible evitar las penas eternas. (ibíd., p. 49).

Dominando tal estrategia discursiva, el Apóstol además de la promesa de una muerte eterna como paga para el pecador que encontramos en *Rom B 6, 23* y las calamidades presentes que agobian a la humanidad expresadas en 8, 18, sostiene en 3,23-24 que en consecuencia al yerro de todos, del pecado, cada uno está privado de la gloria de Dios;

⁷⁰ J. Delumeau, *El miedo...* Op. cit. p. 107.

quien en su benevolencia los ha redimido por la liberación en Cristo Jesús. (πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

Así que, en *Romanos B* la esperanza está emparentada con la moral y trae consigo dádivas que los hombres anhelan y no pueden obtener mediante otros medios; es decir, la vida eterna como recompensa, además se opone a las apetencias de la carne y al desdichado fin que estas acarrearán consigo tal como lo muestra el siguiente fragmento de la epístola:

τὰ γὰρ ὄψωνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 6,23.

Porque el salario del pecado es la muerte, mas el regalo de Dios es la vida eterna, en Cristo Jesús, nuestro Señor *ROM B*: 6,23.

Ahora bien, veamos el siguiente pasaje de la carta correspondiente a *Rom B* 13, 7-14 donde se evidencian dos planos del deber ser social donde el amor es una deuda, un contrato, lo material se vuelca en pasional, donde los verbos de acción remiten al cuerpo como metáfora del despojo de la carne y sus costumbres, la incoatividad está latente y alimentada por la esperanza, pues su fin consiste en la transformación de lo mortal a lo eterno como cumplimiento teleológico de lo prometido a quienes siguen el mensaje de Cristo que El Apóstol les facilita:

7 ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν.

8 Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.

9 τὸ γὰρ “Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις,” καὶ εἴ τις ἕτερα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, [ἐν τῷ] “Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.”

10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

11 Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.

12 ἢ νῦν προέκοψεν, ἢ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα [δὲ] τὰ ὄπλα τοῦ φωτός.

13 ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κόμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ.

14 ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.

7 Pagen a cada uno lo que le corresponde: al que se debe tributo, tributo; al que se debe impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; y honor, a quien le es debido honor.

8 No deban nada a nadie a menos que sea amor mutuo: el que ama al otro ya ha cumplido la Ley.

9 en efecto, no cometerás adulterio, no asesinarás, no hurtarás, no codiciarás, y cualquier otro posible mandamiento, se resumen en este: amarás a tu prójimo como a ti mismo.

10 El amor no hace daño al prójimo. Por lo tanto, el amor es el cumplimiento de la Ley.

11 Ustedes conocen en qué tiempo vivimos, que ya es hora de despertarse del sueño, porque la salvación está ahora más cerca de nosotros que cuando creímos.

12 La noche está muy avanzada y se acerca el día. Dejemos de lado las tinieblas y revistámonos con la armadura de la luz.

13 Como si fuese de día, andemos con decoro: sin glotonerías u orgías, sin borracheras, sin fornicación y libertinaje, sin riñas ni envidias.

14 Por el contrario, revístanse del Señor Jesucristo y cuídense de someterse a los apetitos de la carne.

A partir de este texto y a manera de esbozo, siguiendo los cuatro componentes de la pasión que enumera Fabbri (2000), podríamos afirmar que en cuanto al componente modal hay una tensión entre el poder hacer y el hacer saber puesto que San Pablo se presenta como emisario de un remitente cuya autoridad es suprema e indiscutible, por lo tanto, el goza de una autoridad otorgada y presente en su responsabilidad de anunciar el

evangelio en tanto que es un emisario del Dios supremo; por ello, determina e indica el deber ser a los creyentes de Roma, es decir, los patrones de conducta que deben asumir si pretenden alcanzar la promesa salvífica que envuelve su mensaje.

En cuanto al componente aspectual y temporal del los versículos escogidos, tenemos que está manifiesta una incoación reiterativa que señala cómo los creyentes de Cristo deben comenzar a ser y a actuar de una determinada manera que los diferencie de aquellos que no alcanzarán la vida eterna; ya que, la duración y terminación, es decir la realización factual de la esperanza comienza en esta vida y culmina con el revestimiento corporal que llega con la resurrección en Cristo. Por su parte, en el texto griego en su versión original, las acciones se enuncian y están enfocadas en una sucesión de formas verbales en futuros y aoristos griegos para expresar las acciones loables que deben ser seguidas por la congregación mientras se opone la naturaleza carnal a la espiritual y eterna, los actos repudiables a los dignos de elogio, el miedo a la esperanza; pues, tal como lo demuestra E. Pagliarunga, el aoristo indica el comienzo, punto o fin de una acción completa sin tener en cuenta su duración ni la relación de distancia que dicha acción tenga con el momento en que haya sido enunciada (Cf. *Introducción al griego*, 2007. 217ss.).

Finalmente, tenemos el componente estésico donde se evidencia que las acciones verbales sirven como metáfora del cuerpo como carne mortal que ansía ser recubierta de gloria inmortal según la promesa salvífica del evangelio paulino. Es aquí donde se evidencia que el significado puede trasladarse del depósito pasional a la materia expresiva y, por ende, seguir significando. Desmond Morris (2010) nos explica desde una perspectiva zoológica, antropológica y social cómo se ve evidenciada esta verdad en la cultura occidental a partir de la imagen del pecho del hombre como recipiente de nuestros sentimientos:

Hoy en día, consideramos que el corazón simboliza las pasiones y los sentimientos, pero no era así cuando se originó el gesto de llevarse la mano al pecho. Por aquél entonces, se creía que el corazón era la esencia de una persona, su inteligencia y el centro de su ser. Eso es lo que los antiguos tocaban simbólicamente cuando se llevaban la mano al corazón. Creían que el cerebro no era más que un instrumento de la inteligencia del corazón. Dado este origen, que sigue percibiéndose en los usos actuales, colocar una mano en el pecho de otra persona es una acción bastante íntima, que sólo se

realiza entre amantes o amigos. D. Morris, El hombre desnudo, 2010, p. 215.

Este fenómeno de representar lo que se siente mediante el cuerpo se evidencia en el vocabulario escogido por el autor de la carta y se refleja en el uso de verbos como: huir (ἀποθέω) 13,12; llorar y gozar (κλαίω / χαίρω) 12, 15; revestirse (ἐνδύω) 13,14; gemir (στενάζω) 8, 22-23; provocar celos (παραζηλώω) 11, 14; no satisfacer (μὴ ποιέω) 13, 14; desear morir (θανατάω) 8, 36; vivir (ζάω) 6,10 entre otras forman que reflejan cómo la naturaleza espiritual (πνεῦμα) 1, 4 como recompensa futura se ve contrapuesta a la carne, el cuerpo mortal (σάρξ / σῶμα) 1,3 y 8, 13, además de sus apetitos (ἐπιθυμία) 13, 14.

Según Greimas y Fontanille el significado en el cuerpo es arrebatado, forjado y puede entenderse como pernicioso o vicioso, inclusive:

Ahora es la carne viva, la propioceptividad “salvaje” la que se manifiesta y reclama sus derechos en tanto “sentir” global. Ya no es más el mundo natural el que adviene al sujeto, sino el sujeto quien se proclama dueño y señor del mundo, su significado, y lo reorganiza figurativamente a su manera. Entonces el llamado mundo natural, el del sentido común, se convierte en un mundo para el hombre, en un mundo que puede ser llamado *humano*⁷¹.

Entonces, si es a merced del cuerpo que se hace el significado en *Rom B* nos encontramos ante un texto cuyos enunciados vierten su significado en el “cuerpo” de Dios; es decir lo eterno como significado de la esperanza se entiende sólo mediante la entidad divina que los hace reales y accesibles al hombre.

Esto lo podemos evidenciar de la siguiente manera: en la epístola a los *Romanos B* Pablo como emisario del Dios enunciador del evangelio se vale de las alegorías como estrategia retórica a fin de hacer su mensaje más accesible a los comunidad cristiana del Imperio. Por ello, una de las metáforas más recurrentes en su misiva es la idea del *pneuma* (el alma, el espíritu) ese hálito que es Dios intangible y transportable ya que los que tienen fe, los que creen y conocen la verdad lo han recibido cual potencia salvadora que habita en ellos y los hace actuar de manera adecuada;

71. Greimas y Fontanille, *Op. Cít.*, pp. 18. Comillas y resaltado de los autores.

por lo tanto no es de extrañarse que este lexema se repite 34 veces a lo largo de toda la carta⁷². En contraposición, tenemos el lexema *sarks* (la carne, el cuerpo, la naturaleza humana y pecaminosa) que se opone al espíritu apartándose de lo divino y llevando al hombre a la condenación. Tal imagen la encontramos 26 en *Rom B*⁷³.

La carne y el espíritu en la epístola se relacionan con las nociones de eterno y efímero; donde lo eterno es una vida eterna espiritual, un cielo junto a Dios reservado para los creyentes mientras que lo efímero es el cuerpo y sus desenfrenos, sus pasiones, mortalidad y sufrimiento, una carne terrenal y corruptible que se aferra a la tierra y culmina con un infierno eterno separado de la majestuosidad divina que gozan los privilegiados, los que en vida echan mano del evangelio y lo viven por fe.

IV.2 La preeminencia del temor

Al establecer que en el cristianismo influenciado por San Pablo existe una relación de complementariedad entre los opuestos semánticos esperanza y temor procedemos a mostrar una serie de ejemplos que sirven como muestra de la influencia que ha tenido la idea de temor para el afianzamiento de la religión cristiana y su propagación en Occidente.

Para comenzar, ofrecemos la definición que ofrece el *Diccionario de los sentimientos* acerca del lexema *miedo* ya que este incluye la idea de *temor*:

El *miedo* es una perturbación del ánimo por un mal que realmente amenaza o que se finge en la imaginación. Es palabra imprecisa respecto a la gravedad del peligro o a la

72. Cf. Villarroel y Mejías, *Op. Cít.*, p56-57.

73. *Ibíd.*, p. 57.

intensidad, por lo que admite diminutivos (mieditis), y tiene que ser calificada si queremos expresar su intensidad: “Miedo cervical: grande, excesivo, insuperable”⁷⁴.

Según J. A. Marina y M. López (2007), sus antónimos son: tranquilidad, seguridad y esperanza y tal pasión puede ser desencadenada por: la soledad, la barbarie, las catástrofes, el chantaje, la crueldad, el daño, lo imprevisto, lo desconocido, la desdicha, lo espantoso, lo fortuito, el horror, lo incierto, la inclemencia, la probabilidad, lo sobrenatural, lo secreto, lo terrible, la violencia, lo súbito entre muchas otras causas que incluyen todo aquello que “excede a la capacidad de previsión”⁷⁵.

Entonces, siguiendo los preceptos establecidos en *Semiótica de las pasiones*, tal inclinación tímica debería ser reconocida y conformar las “propiedades del discurso entero”⁷⁶; en este caso en el desarrollo del cristianismo hasta nuestra época. Como es obvio, debido a su extensión, no haremos un seguimiento exhaustivo de cómo ha sido el desarrollo de esta pasión en el discurso cristiano occidental; no obstante, como ya advertimos, puntualizaremos algunos ejemplos de su uso como herramienta persuasiva tal como lo utilizó San Pablo en *Rom B* teniendo presente la advertencia de J. Delumeau cuando afirma que:

Nada hay más difícil de analizar que el miedo, y la dificultad aumenta más todavía cuando se trata de pasar de lo individual a lo colectivo. Las civilizaciones, ¿pueden morir de miedo como las

74. J. A. Marina y M. López, *Op. Cít.*, p. 246.

75. *Ídem.*, pp. 244ss.

76. A. J. Greimas y J. Fontanille, *Op. Cít.* p. 21.

personas aisladas? Así formulada, esta pregunta pone de relieve las ambigüedades que lleva consigo el lenguaje corriente, que frecuentemente no vacila ante ese paso de lo singular a lo particular⁷⁷.

Aún cuando nuestra intención dista de responder la interrogante de J. Delumeau, reconocemos que el temor ha sido un estado de ánimo que se ha transmitido en Occidente tal como si fuese un patrimonio cultural enlazado a la religión, por ende, al deber ser de los ciudadanos occidentales. De esta forma, podríamos afirmar que el miedo en tanto que simulacro se extiende a la sociedad de la misma forma que se son transmitidas las enemistades según Cicerón en *Disputas Tusculanas* I, 93., ya que como ilustra este autor Clásico, las enemistades pasan de los padres a los hijos y son introducidas en los niños por la leche de la nodriza hasta ser confirmada por los maestros y estimuladas en lo público.

Las instancias del miedo cristiano articulan su significación en los ámbitos sociales a los que tiene alcance y sabemos que siempre representan una confrontación, una batalla del hombre entre seguir los deseos carnales dejándose doblegar por el cuerpo y su opuesto; o sea, apegarse al cultivo del espíritu a fin de alcanzar la perfección en la divinidad.

R. Bodei (1995) hace referencia a *Les autels de la peur* (*Los altares del miedo*) de A. Chénier (1819) para expresar su punto de vista acerca de la relación existente entre el miedo, la expansión de éste y las revoluciones en tanto que guerras:

El miedo produce efectos sólo aparentemente paradójicos en las revoluciones: “El miedo infunde coraje: hace que nos pongamos clamorosamente de parte del más fuerte que no tiene razón, para oprimir al débil que tampoco la tiene”. El miedo presenta un carácter contagioso: se propaga, en efecto por mimetismo, multiplicándose y materializándose en mil miedos distintos. Muy pocos o nadie tienen el valor de oponérsele. (...) La Revolución no puede detenerse, porque permanecería sino expuesta al fracaso⁷⁸.

77 . *Op. Cít*, p. 27.

El primer ejemplo que presentamos del legado ideológico que continuó a San Pablo corresponde a un fragmento del discurso del Papa Urbano II durante el último día del concilio de Clermont:

Pero sed buenos pastores, llevad siempre vuestros báculos en las manos. No durmáis, sino que guardéis todo el tiempo al rebaño que se os ha asignado. Porque si por vuestra negligencia viene un lobo y os arrebatara una sola oveja, ya no seréis dignos de la recompensa que Dios ha reservado para vosotros. Y después de haber sido flagelados despiadadamente por vuestras faltas, seréis abrumados con las penas del infierno, residencia de muerte⁷⁹.

En este pasaje de 1095 que se atribuye como parte del ideal de la Primera Cruzada podemos ver como la idea de una esperanza ligada al temor que se predicaba en el siglo I d.C. sigue vigente para esta época pero, en este caso el miedo no es atenuado por la esperanza en Dios sino, por el contrario, se evidencia la intención argumentativa de focalizar el temor que se desprende por miedo al castigo terrenal y a la condenación eterna.

No sólo en el discurso cristiano de la Edad Media se puede notar la influencia del miedo a un futuro incierto y escabroso del que dejaba entrever vestigios el discurso paulino pues, en la pintura tenemos ejemplos emblemáticos que nos permiten ver cómo la expresión artística evidenció esta praxis enunciativa del temor pedagógico que había asumido el cristianismo además de las antropomorfizaciones de la gloria perenne y la condenación

78 . R. Bodei, *Op. Cít.*, pp. 574-575. Las comillas son del autor.

79. Tomado de la versión de Fulcher of Chartres: *Gesta Francorum Jerusalem Expugnantium* propuesta por O. J. Thatcher, and E. Holmes McNeal, eds., en *A Source Book for Medieval History*, (New York: Scribners, 1905), 513-17 disponible en <http://www.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html#Fulcher> .

eterna; podemos nombrar a El Bosco, El Greco, Miguel Ángel y Tiziano como máximos exponentes de este movimiento representativo.

Por ello, como segundo ejemplo presentamos a Jerónimo Bosch, El Bosco, quien en 1503-04 da su idea de la decadencia del hombre arrastrado por lo mundano, carnal y sensual desde el génesis hasta el juicio final. En su obra “La pintura del madroño, El jardín de las delicias” vemos un simulacro en forma de pintura dividido en tres partes, la primera de ellas con referencias al mito creacional bíblico donde el hombre y la mujer desnudos conviven con un ser vestido que se supone es la divinidad que los acompaña. La segunda parte de esta obra representa la parte más amplia de la pintura y muestra imágenes de hombres y mujeres que libérrimamente conviven con las bestias y la naturaleza misma, no hay muestras de divinidad y la raza humana despliega sus formas de actuar ante los excesos del mundo representado, la flagrancia del roce con muchas personas de cualquier sexo, los animales extraños y las frutas de gran tamaño. Por último, se presenta en la obra un espacio sombrío e infernal donde los hombres terminan su vida mientras son consumidos por criaturas espantosas y el fuego abrasa todo a su paso; ahora, el deleite es locura y lo profano reviste la naturaleza de burla, afrenta e imágenes grotescas.

Con esto no queremos decir que El Bosco o alguno de los artistas mencionados anuncia el evangelio divino en su pintura sino, que podemos ver que las atmósferas de sentido de las que se valió San Pablo para ilustrar su mensaje desprenden un olor perceptible en la semiosfera del discurso occidental que se vale de la religión para representar la realidad. Esto, lo atribuimos a las cualidades moralizantes implícitas en el mensaje cristiano y desprendidas del componente modal sensibilizado en su discurso social.

Para concluir con este recorrido histórico cuyo fin es el de ilustrar la efectividad del discurso pasional influenciado por el *Corpus Paulinum*, de manera central *Rom B* como compendio de su evangelio, presentamos ahora fragmentos de correspondencia enviada por el Papa Benedicto XVI durante el 2011.

Comenzamos citando parte de la introducción que el Sumo Pontífice hizo al *YOUth CATEchism* o el “Prólogo del Santo Padre Benedicto XVI a «YOUUCAT», material para el catecismo con vistas a la JMJ Madrid 2011”:

Debéis conocer lo que creéis; debéis conocer vuestra fe con la misma precisión con la que un especialista de informática conoce el sistema operativo de un ordenador; debéis conocerla como un músico conoce su pieza; sí, debéis estar mucho más profundamente arraigados en la fe que la generación de vuestros padres, para poder resistir con fuerza y decisión a los desafíos y las tentaciones de este tiempo. Necesitáis la ayuda divina, si no queréis que vuestra fe se seque como una gota de rocío al sol, si no queréis sucumbir a las tentaciones del consumismo, si no queréis que vuestro amor se ahogue en la pornografía, si no queréis traicionar a los débiles y a las víctimas de abusos y violencia.

Si os dedicáis con pasión al estudio del catecismo, quiero daros un último consejo: todos sabéis de qué modo la comunidad de los creyentes se ha visto herida en los últimos tiempos por los ataques del mal, por la penetración del pecado en su seno, más aún, en el corazón de la Iglesia. No toméis esto como pretexto para huir de la presencia de Dios; vosotros mismos sois el cuerpo de Cristo, la Iglesia. Llevad el fuego intacto de vuestro amor a esta Iglesia cada vez que los hombres hayan ensombrecido su rostro. «En la actividad, no seáis negligentes; en el espíritu, manteneos fervorosos, sirviendo constantemente al Señor» (Rm 12, 11)⁸⁰.

Con este ejemplo podemos notar que, actualmente en el siglo XXI la modalización de mensaje cristiano sigue siendo la misma; se apela a la fe como un saber que demanda un deber hacer ya que el conocimiento de la palabra de Dios recibido por fe se transforma en poder para los creyentes. De manera similar, podemos apreciar que en la prosecución de la perfección divina los placeres corporales son la esencia misma de la carnalidad, de las pasiones desordenadas, del pecado, por lo tanto deben ser evitados. En adición, notamos como la idea del cuerpo humano es revestida de significación, en esta oportunidad no

80 . versión electrónica en español disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110202_youcat_sp.html , Libreria Editrice Vatican, 2011.

representa a un individuo con corporeidad sensible sino a un conjunto de creyentes que representan ese cuerpo intangible llamado Iglesia de Cristo.

Para finalizar, hemos escogido dos fragmentos de la carta enviada por el Papa al cardenal Reinhard Marx el 1 de septiembre de 2011:

El tema del encuentro por la paz «Bound to live together» / «Convivir - nuestro destino» nos recuerda que nosotros, seres humanos, estamos vinculados unos a otros. Este vivir juntos es, en definitiva, una sencilla predisposición que deriva directamente de nuestra condición humana. Por lo tanto, nuestra tarea es darle un contenido positivo. Vivir juntos puede transformarse en un vivir los unos contra los otros, puede llegar a ser un infierno si no aprendemos a acogernos los unos a los otros, si cada uno no quiere ser otra cosa que sí mismo. (...) En fin, sabemos que la paz no puede ser simplemente «hecha», sino que siempre es también «donada». «La paz es un don de Dios y al mismo tiempo un proyecto que realizar, pero que nunca se cumplirá totalmente» (Mensaje para la Jornada mundial de la paz de 2011, 15: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 19 de diciembre de 2011, p. 5). Precisamente por esto es necesario el testimonio común de todos aquellos que buscan a Dios con corazón puro, para realizar siempre más la idea de una convivencia pacífica entre todos los hombres⁸¹.

Con este último fragmento podemos apreciar que la modalización del discurso cristiano sigue determinando los valores y la lógica discursiva de los espacios significativos que se propone. Aún conserva una intención moralizante mientras apela a la esperanza de un mundo mejor que se aleja del infierno como figura del miedo, de lo temido; ahora visto como imagen de lo terrenal y los desórdenes, pesares y desgracias del mundo. La esperanza sigue siendo protensiva, sigue apelando a la incoación de un evento que humanamente es imposible de alcanzar y depende de Dios, de lo extracorpóreo. Y,

81. *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI al cardenal arzobispo de Munich y Freising con ocasión del Encuentro Internacional de oración por la Paz*, versión electrónica en español disponible

en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110901_card-marx_sp.html .

finalmente, notamos la reiteración de que la fe es la manifestación del conocimiento como poder de Dios para los hombres, potencia que da seguridad y promete un futuro glorioso y apacible sin inseguridades ni sufrimientos para los que según el deber-hacer de los creyentes vivan conforme al evangelio que les ha sido encomendado.

V. CONCLUSIONES

Un análisis como el nuestro, de un texto religioso como el *Corpus Paulinum* es un ejercicio semiótico que nos ha servido para demostrar los alcances de la lingüística actual cuando se conjuga con otras áreas del estudio como la filología y la Retórica Clásica. A su vez, ver cuán aplicable son los métodos de análisis usados con propiedad mientras se respetan otros ámbitos del conocimiento a los cuales parecería pertenecer con exclusividad el *corpus* seleccionado; en nuestro caso la teología.

Tenemos presente que los resultados hasta ahora obtenidos representan una apreciación particular de nuestra parte como investigadores que abordamos este tema desde una perspectiva específica; no por ello excluimos la oportunidad de ver puntos de vista más amplios, o no, que puedan aumentar, precisar o inclusive, refutar nuestras apreciaciones finales. En nuestra investigación nos dedicamos a analizar *Rom B* y verlo como un texto

significativo que refleja mediante un entramado pasional contenidos de impacto social importantes para la cultura occidental. He aquí las conclusiones a las que hemos llegado:

-San Pablo como gran divulgador es un sujeto calificado para persuadir a su auditorio debido a que domina las técnicas de la retórica grecolatina y se escuda bajo la protección de Dios al presentarse como un siervo suyo que únicamente cumple sus funciones de mensajero. Al poner a la deidad suprema de la cristiandad como el emisario de la carta, el valor y la irrefutabilidad de esta se acrecienta logrando que su contenido sea divulgado y aceptado por ese auditorio de respuesta no inmediata al que el Apóstol envía las epístolas.

-En *Rom B* se cumplen los cuatro componentes de la pasión que designa Fabbri (2000). En cuanto al modal se evidencia un poder hacer relacionado con el hacer saber ya que Pablo se muestra investido de la autoridad divina y apela a su responsabilidad de anunciar las buenas nuevas de salvación a la comunidad romana.

El componente aspectual se muestra en la esperanza salvífica como un elemento incoativo que comienza desde la aceptación del evangelio divino además de que establece un comenzar a hacer en el hombre que la recibe, puesto que para evidenciarla debe actuar conforme a los hijos de Dios hasta que sea consumada su recompensa en el revestimiento de la carne, que se dará mediante la resurrección en Cristo.

Por su parte, el componente temporal se evidencia en las implicaturas del aspecto durativo e influyente que tiene en el presente el sacrificio de Cristo ocurrido en el pasado; además el uso del imperfecto griego en la narración de la carta insiste en la duración de hechos o estados pasados que no dejan de repercutir en el presente.

Finalmente, el componente estésico realizado por la esperanza se presenta en esta epístola como protensividad, ya que representa un desequilibrio favorable apegado a la supresión de los placeres a modo de sacrificio vivo que procura alcanzar la gloria divina en un cuerpo incorruptible viniendo a ser una estesis de la privación cuando los estados del cuerpo asumen significados pues tanto las reacciones físicas como las no lingüísticas se materializan en la añoranza y la rememoración de la recompensa divina; así, el cuerpo

por la incoación de la esperanza reconstruye y siente cada vez que es animado a continuar en la verdad expuesta por Dios mediante la misiva apostólica.

-El saber en esta epístola es un saber modalizado primeramente, la invocación a Dios y las recurrencias al Antiguo Testamento evidencian un estado del saber y, segundo, la fe como don divino es la prueba misma (la *pístis*) de de la recompensa, es la evidencia entimemática de la salvación del cuerpo mortal ya que libera del temor y aferra a la liberación total de los padecimientos mundanos.

-El estado emocional se tensa y sirve de base para el discurso, resultando en fenómeno en la sociedad pues los planos del deber social sirven como puente entre lo material y lo pasional ya que el amor según San Pablo supone un contrato fiduciario como es una deuda que debe ser pagada a todos los hombres por igual.

Asimismo, Dios suministra su abundancia mediante su gracia salvadora por medio de la cual esta paga se hace posible. Esto provoca que las pasiones se trencen y combinen de modo que su autor logra transformar el miedo en expectación; particularmente en la esperanza última de la humanidad ya que este mensaje al ser recibido promete preservar la vida de los hombres desde el momento de su aceptación hasta su culminación en la vida eterna, no terrenal junto a Cristo. Entonces, nos encontramos frente a una fe que se transforma en saber, un saber que se comparte y se adosa entre el miedo y la espera generando intensidad y creando efectos de sentidos que se reflejan en el querer la duda y la esperanza.

De manera general, estas han sido las conclusiones y observaciones de nuestra investigación, por lo tanto consideramos apropiado mencionar que este trabajo, lejos de combatir credos e invadir espacios de otros saberes, espera servir como antecedente a investigaciones posteriores que revistan de significación *corpora* religiosos de gran alcance e impacto en Occidente.

VI. REFERENCIAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS

VII. 1. Ediciones y fuentes de la Antigüedad

Los textos y ediciones en griego o latín serán tomados de sus respectivas versiones

digitales provistas Tufts University ubicados en

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman)

[collection=Perseus:collection:Greco-Roman](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman)

La Biblia de Jerusalén versión electrónica disponible en

<http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=307&capitulo=4264> .

La Santa Biblia versión de Reina y Valera disponible en:

<http://www.biblegateway.com/versions/?action=getVersionInfo&vid=60> .

Sagradas Escrituras. El libro del pueblo de Dios disponible en:

http://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM.

Aristóteles, *Retórica*, Trad. española de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2001.

La versión griega de *Retórica* fue tomada en su versión electrónica de W. D. Ross, *Ars Rhetorica. Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1959. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0059>.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, fue consultada en su versión digital disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

VII. 2. Estudios sobre Retórica

T. Albaladejo, “Retórica, tecnologías, receptores”, en *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, 1, en <http://www.asociacion-logo.org/revista-logo.htm>, I (2001): 9-18.

F. Arenas Dolz, “Identidad, cuerpo y nuevas tecnologías. De Aristóteles a Foucault.”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 33 (2004): 81-86.

G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Santa Barbara, Chapel Hill UNC Press, 1984.

V. Lo Cascio, *Gramática de la argumentación*, Trad. española de Miranda Alonso, Madrid, Alianza, 1998.

L. Pernot, *La Rhétorique de l'Éloge dans le Monde Gréco-Romain*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Général Française, 2000.

VII .3. Estudios específicos sobre Género Epistolar

P. M. Beade, “Las Cartas del Nuevo Testamento”, en *Cuadernos Bíblicos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1978.

C. Castillo, “La epístola como género literario: De la Antigüedad a la Edad Media latina”, en *Estudios Clásicos*, 73 (1974): 426-442.

E. Mejías, “La carta de Epicuro a Meneceo: objeto de Transmisión de una doctrina”, en *Praxis Filosófica*, 25 (2007): 81-96.

_____ *Informe de Candidato a doctor en Lingüística*, Mérida, Universidad de Los Andes, Doctorado en Lingüística, 2011.

C. Perrot, “La carta a los Romanos”, en *Cuadernos Bíblicos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994.

VII.4. Estudios sobre cristianismo

F. Brossier, *Según las escrituras...*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino 1978.

G. Filoramo, *Historia de las religiones*, Trad. española de María Pons, Barcelona, Crítica, 2000.

A. Fliche., V. Martín, y AA. VV., *Historia de La Iglesia, El nacimiento de La Iglesia*, Trad. castellana de Manuel Ureña Pastor, Valencia, EDICEP, 1977.

M. Simon, *Los primeros cristianos*, Trad. española de Manuel Lamana, Buenos Aires, EUDEBA, 1993.

M. Simon, *Historia de La Iglesia, La Iglesia del Imperio*, Trad. castellana de Miguel Oliver R. y Francisco Avellá, Valencia, EDICEP, 1977.

M. Sordi, *Los cristianos y el imperio romano*, Trad. española de Armanda Rodríguez Fierro, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.

VII.5. Estudios específicos acerca de San Pablo

P. Beaude, “...Según Las Escrituras”, en *Cuadernos Bíblicos*, Trad. española de Nicolás Darrical, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1978.

H.D. BETZ, *Galatians. A commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*, Philadelphia, Hermenia, 1979.

S. Centeno, “Retórica e ideología en la carta a los Romanos de Pablo de Tarso. El argumento de la fuerza de la fe frente a la falta de fe en los argumentos”, *Eikasia Revista de filosofía*, 16 (2008): 39-104.

J. D. G. Dunn, *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

R. Fabris, *Para leer a San Pablo*, Trad. española de Augusto Aimar, Bogotá, Borla, 1996.

R. Fabris, *Pablo el apóstol de las gentes*, Trad. española de Martín Gil Plata, Caracas, Editorial Torino, 1999.

G. A. Kennedy, *New Testament through rhetorical Criticism*, Santa Barbara, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

C. Perrot “La carta a los Romanos en la controversia moderna” en *Cuadernos Bíblicos*, Estella [Navarra], Verbo Divino, 1994.

J. P. Sample y P. Lampe (editors), *Paul and Rhetoric*. New York, T & T Clark, 2010.

S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996.

U. Vanni, *Las cartas de Pablo*, Trad. española de Néstor Dante S., Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2002.

J. Villarroel, “J. P. Sample y P. Lampe (Ed.). Paul and Rhetoric” en *Actual Investigación I (42)*, Mérida, Fundación Ediciones Actual, julio- noviembre, 2010.

J. Villarroel y E. Mejías, *Retórica de lo invisible: los elementos persuasivos de San Pablo en 1 Rom*, Mérida, Universidad de Los Andes, 2009.

C. Perrot, “Vocabulario de Epístolas Paulinas”, en *Cuadernos Bíblicos*, Trad. española de Nicolás Darrical, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1996.

VII.6. Diccionarios, lexicones, textos de Semiótica, Lingüística y Filología

R. H. Barrow, *Los Romanos*, traducción española de m. Villegas de Robles, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982.

D. Blanco y R. Bueno, *Metodología del análisis semiótico*, Lima, Universidad de Lima, 1980.

R. Bodei, *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, traducción española de j. R. Monreal, Barcelona, Muchnik Editores S. A., 1995.

CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux), *Les letters dans la Bible et dans la literature*, Paris, Les editions du CERF, 1999.

P. Chantraine, *Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1984.

R. S. Corrington, *A semiotic theory of theology and philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2003.

J. Delmeau, *El miedo en occidente. (Siglos XIV-XVIII) una ciudad sitiada*, versión castellana de M. Armiño, México D. F., Taurus, 2005.

K. Deschner, *Historia criminal del cristianismo. Los orígenes, desde el paleocristiano hasta el final de la era constantiniana*, traducción española de J. A. Bravo, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, S. A., 1990.

C. L. Domínguez, *Sintaxis de la lengua oral*, Mérida-Venezuela, CDCHT Universidad de Los Andes, 2005

- Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee De Brouwer S.A. Edit, 2000.
- P. Fabbri, *El giro semiótico*, Traducción española de J. V. Gefaell, Barcelona, Gedisa, 2000.
- J. Fontanille y Silberberg, *Tensión y significación*, Sao Paulo, Discurso Editorial, 2001.
- A. J. Greimas, *Semántica Estructural*, Traducción española de Alfredo de La fuente, Madrid, Gredos, 1976.
- A. J. Greimas y J. Courtes, *Diccionario razonado de las ciencias del lenguaje*, Traducción española de E. Ballón y H. Campodónico C., Madrid, Gredos, 1982.
- A. J. Greimas y J. Fontanille, *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo*, Traducción española de G. Hernández A. y R. Flores, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- B. S. Jackson, *Studies of semiotics of Biblical law*, Sheffield, Sheffield A. P., 2000.
- Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1999. Disponible en www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform .
- F. J. Long, *Ancient rhetoric and Paul's apology*, New York, Cambridge, 2004.
- J. A. Marina y m. López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- J. Mateos y GRUPO DE ENTREVERNES, traducción al castellano de I. Almeida, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.
- A. Millares Carlo, *Historia de la literatura latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- D Morris, *El hombre desnudo*, traducción española de N. Pujols Valls, Caracas, Editorial Planeta Venezolana S. A., 2010.
- F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, traducción española de L.E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.

E. Obediente Sosa, *Un ensayo de Semiótica Narrativa. El Análisis del Relato Bíblico*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1982.

D. Pessoa de Barros, *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*, Sao Paulo, Atual, 1988.

E. Paglialunga, *Introducción al griego. Curso teórico-práctico de sintaxis y morfología*, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los andes y FHE, 2009.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

T. Van Dijk, *El discurso como interacción social*, traducción española de Victoria Boschirolí, Barcelona, Gedisa, 2001.

VII.7. Otros

Fulcher de Chartres: *Gesta Francorum Jerusalem Expugnantium* propuesta por O. J. Thatcher, and E. Holmes McNeal, eds., en *A Source Book for Medieval History*, (New York: Scribners, 1905), disponible en:

<http://www.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html#Fulcher> .

Benedicto V XI, Prólogo del Santo Padre Benedicto XVI a “YOUCAT”, material para el catecismo con vistas a la JMJ Madrid 2011, electrónica en español disponible en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110202_youcat_sp.html , Libreria Editrice Vatican, 2011.

_____ , *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI al cardenal arzobispo de Munich y Freising con ocasión del Encuentro Internacional de oración por la Paz*, versión electrónica en español disponible en:

HTTP://WWW.VATICAN.VA/HOLY_FATHER/BENEDICT_XVI/LETTERS/2011/DOCUMENTS/HF_BEN-XVI_LET_20110901_CARD-MARX_SP.HTML , Libreria Editrice Vatican, 2011.

VII. ANEXO

EL JARDÍN DE LAS DELICIAS, o LA PINTURA DEL MADROÑO por El Bosco,
Jerónimo Bosch



Copyright © 2011 Museo Nacional del Prado. Calle Ruiz de Alarcón 23, Madrid 28014
Tel. +34 91 330 2800. Todos los derechos reservados. Imagen disponible en:
<http://www.museodelprado.es/visita-el-museo/15-obras-maestras/ficha-obra/zoom/1/obra/el-jardin-de-las-delicias-o-la-pintura-del-madrono/oimg/0/> .