

INVESTIGACIÓN ELIAS GEORGIA 28 10 25.docx

 My Files My Files Universidad Peruana Union

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::29566:519455011

Fecha de entrega

28 oct 2025, 12:27 p.m. GMT-5

Fecha de descarga

28 oct 2025, 12:43 p.m. GMT-5

Nombre del archivo

INVESTIGACIÓN ELIAS GEORGIA 28 10 25.docx

Tamaño del archivo

200.9 KB

37 páginas

8379 palabras

45.448 caracteres

14% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Filtrado desde el informe

- Bibliografía
- Texto citado
- Texto mencionado
- Coincidencias menores (menos de 8 palabras)

Exclusiones

- N.º de coincidencias excluidas

Fuentes principales

- 14%  Fuentes de Internet
- 8%  Publicaciones
- 7%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alertas de integridad para revisión

No se han detectado manipulaciones de texto sospechosas.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.

Fuentes principales

- 14% Fuentes de Internet
- 8% Publicaciones
- 7% Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Fuentes principales

Las fuentes con el mayor número de coincidencias dentro de la entrega. Las fuentes superpuestas no se mostrarán.

1	Internet	repositorio.upeu.edu.pe	4%
2	Internet	digitalcommons.andrews.edu	<1%
3	Internet	ebin.pub	<1%
4	Internet	dokumen.pub	<1%
5	Internet	hdl.handle.net	<1%
6	Internet	d.lib.msu.edu	<1%
7	Internet	place.asburyseminary.edu	<1%
8	Internet	legacy-etd.library.emory.edu	<1%
9	Internet	archive.org	<1%
10	Internet	www.coursehero.com	<1%
11	Internet	www.yumpu.com	<1%

12	Internet	researchspace.ukzn.ac.za	<1%
13	Trabajos entregados	Liberty University on 2025-08-11	<1%
14	Internet	en.bskorea.or.kr	<1%
15	Internet	przeklad.filg.uj.edu.pl	<1%
16	Internet	bibliotecadigital.uca.edu.ar	<1%
17	Internet	repository.sbts.edu	<1%
18	Internet	cdn.rts.edu	<1%
19	Publicación	David Frankfurter. "The Fiction of the Seven Letters in the Apocalypse: Representi...	<1%
20	Internet	academic.sun.ac.za	<1%
21	Internet	etheses.bham.ac.uk	<1%
22	Internet	issuu.com	<1%
23	Internet	vdocuments.com.br	<1%
24	Publicación	Clarissa Breu. "Biblical Exegesis without Authorial Intention?", Brill, 2019	<1%
25	Internet	www.baptistresearch.org.nz	<1%

26	Trabajos entregados	Tyndale Theological Seminary, Netherlands on 2024-02-09	<1%
27	Internet	digitalcommons.liberty.edu	<1%
28	Internet	ia803005.us.archive.org	<1%
29	Internet	kupdf.net	<1%
30	Internet	circulodeculturabiblica.org	<1%
31	Internet	iqbalcyberlibrary.net	<1%
32	Internet	repositorio.comillas.edu	<1%
33	Internet	www.scribd.com	<1%
34	Publicación	Iraide Ibarretxe-Antuñano, Teresa Cadierno, Alejandro Castañeda Castro. "Lingüí...	<1%
35	Internet	arcabc.ca	<1%
36	Internet	mail.biblicalstudies.org.uk	<1%
37	Internet	repositorio.upeu.edu.pe:8080	<1%
38	Internet	docslib.org	<1%
39	Publicación	"God's Own Mouthpieces", Mohr Siebeck, 2023	<1%

40	Trabajos entregados	Atlantic International University on 2011-01-11	<1%
41	Trabajos entregados	Australian College of Theology on 2022-07-25	<1%
42	Publicación	Régis Burnet, Pierre-Édouard Detal. "Armageddon: A History of the Location of th...	<1%
43	Publicación	Wiley, Daniel Preston. "A Critical Evaluation of Progressive Parallelism", Clarks Su...	<1%
44	Internet	core-cms.prod.aop.cambridge.org	<1%
45	Internet	ddd.uab.cat	<1%
46	Internet	pubhtml5.com	<1%
47	Internet	www.mdpi.com	<1%
48	Trabajos entregados	Australian College of Theology on 2022-04-08	<1%
49	Trabajos entregados	Universidad Popular Autonoma del Estado de Puebla on 2023-09-22	<1%
50	Publicación	Wave Nunnally. "El libro de Hechos", Global University, 2018	<1%
51	Internet	cdn.centrowhite.org.br	<1%
52	Internet	dspace.um.edu.mx	<1%
53	Internet	emoticonespara.com	<1%

54	Internet	library.mibckerala.org	<1%
55	Internet	ministerioderevelacionprofetica.wordpress.com	<1%
56	Internet	www.erudit.org	<1%
57	Trabajos entregados	Associatie K.U.Leuven on 2025-10-03	<1%
58	Trabajos entregados	Southwestern Baptist Theological Seminary on 2017-11-11	<1%
59	Trabajos entregados	Universidad de Montemorelos A.C. on 2024-06-18	<1%
60	Internet	ciencia.ucp.pt	<1%
61	Internet	doku.pub	<1%
62	Internet	epdf.pub	<1%
63	Internet	es.scribd.com	<1%
64	Internet	idoc.tips	<1%
65	Internet	ministerioancla.files.wordpress.com	<1%
66	Internet	scripturalmormonism.blogspot.com	<1%
67	Internet	urantia-latina.org	<1%

68	Internet	www.compartiendolaverdad.com	<1%
69	Internet	www.diva-portal.org	<1%
70	Internet	www.oecd-ilibrary.org	<1%
71	Internet	www.slideshare.net	<1%

1

UNIVERSIDAD PERUANA UNIÓN**ESCUELA DE TEOLOGÍA**

Escuela Profesional de Teología

**LA REVELACIÓN-INSPIRACIÓN DEL LIBRO DEL
APOCALIPSIS: UN ENFOQUE LINGÜÍSTICO COGNITIVO**

1

Artículo para aspirar al grado de maestría en teología bíblica

Por:

Elías Georgia Mercedes

Asesor:

Dr. Roy E. Graf

Lima, junio de 2025

LA REVELACIÓN-INSPIRACIÓN DEL LIBRO DEL APOCALIPSIS: UN ENFOQUE LINGÜÍSTICO COGNITIVO

Elías Georgia Mercedes^a, Roy E. Graf^b

^aAutor: *Elias Georgia Mercedes, Ñaña-Lima, Perú*

^bAsesor: *Dr. Roy E. Graf, Ñaña-Lima, Perú*

Resumen

La participación directa del elemento divino en la generación del libro del Apocalipsis, ya sea como realidad teofánica o como artificio literario, es algo que la mayoría de los eruditos bíblicos reconocen o afirman de forma inequívoca. No obstante, las modalidades concretas en las que intervinieron la parte divina y la humana en la generación del pensamiento y de la información contenida en el Apocalipsis —y en las Escrituras en general— siguen siendo un desafío epistemológico importante para la teología contemporánea. Debido a la naturaleza epistemológica de esta tarea, el presente estudio aborda el problema relativo a la generación divina–humana del Apocalipsis, y a su *modus operandi* específico, desde un enfoque lingüístico cognitivo, esto es, un enfoque integrado en el que se pueden examinar los procesos cognitivos dinámicos de los complejos conceptuales, lingüísticos, textuales, culturales e históricos en su interconectividad.

Palabras Claves: Apocalipsis, revelación, inspiración, epistemología, lingüística cognitiva, gramática cognitiva, modelo histórico-cognitivo, *intellectus agens*.

Introducción

La participación directa del elemento divino en la generación del libro del Apocalipsis, ya sea como realidad teofánica o como artificio literario, es algo que la mayoría de los eruditos bíblicos reconocen o afirman de forma inequívoca.¹ No obstante,

¹Para una perspectiva visionaria/teofánica véase, Marco Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie*, WUNT 79 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 398–403; Jürgen Roloff, *The Revelation of John*, trad. John E. Alsup, CC (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 15–16; Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 150–173; Merrill Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957), 28–31; Robby Waddell, *The Spirit of the Book of Revelation*, JPTSUP 30 (Blandford Forum: Deo, 2006), 27–38; John Christopher Thomas, “The Spirit in the Book of Revelation,” en *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, ed. Craig R. Koester (New York: Oxford University Press, 2020), 241–256; J. C. De Smidt, “The Holy Spirit in the Book of Revelation – nomenclature,” *Neot* 28 (1994): 229–244; Mark Wilson, “The Spirit in Revelation: Explorations in Imagery and Metaphor,” *CTR* 17 (2019): 83–96; Judith L. Kovacs, Christopher Rowland y Rebekah Callow, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*, BBC (Malden, MA: Blackwell, 2004), 39–42; Ekkehardt Müller, *Der Erste Und Der Letzte: Studien Zum Buch Der Offenbarung* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), 35; Leon Morris, *The Book of Revelation*, TNTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 51–53; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 39–44; G. K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 181–184. Para una perspectiva literaria/compositiva véase, Adela Yarbro Collins, “The Early Christian Apocalypses,” *Semeia* 14 (1979): 70–72; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1991), 274–288; Franz Tóth, “Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse,” en *Die Johannesapokalypse: Kontexte — Konzepte — Rezeption*, WUNT 287, eds. Jörg Frey, James A. Kelhoffer y Franz Tóth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 356–407; Jörg Frey, “Die Bildersprache der Johannesapokalypse,” *ZTK* 98 (2001): 161–85; J. Massyngberde Ford, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 38 (Garden City, NY: Doubleday, 1975), 382; J. Ramsey Michaels, *Revelation*, The IVP New Testament Commentary 20, ed. Grant R. Osborne (Downers Grove, IL: IVP, 1997), 48–52; Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT, ed. Moisés Silva (Grand Rapids, MI: Baker, 2002), 17:500; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1920), 1:ciii–cix; Ben Witherington III, *Revelation*, NCBC (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), 12–13; Eugenio Corsini, *Apocalisse Prima e Dopo* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1980), 32–34; Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York: Oxford University Press, 1993), 110–14.

las modalidades concretas en las que intervinieron la parte divina y la humana en la generación del pensamiento y de la información contenida en el Apocalipsis —y en las Escrituras en general— siguen siendo un desafío epistemológico importante para la teología contemporánea.² No solo por ser un problema teológico no abordado en las Escrituras, sino también porque este fenómeno ha sido entendido a la luz de la interpretación ontoteológica de la estructura de la razón que constituye el fundamento presuposicional de los principales modelos de revelación-inspiración, a saber, los modelos clásico y liberal.³

²Este desafío epistémico se hace evidente en las muchas y diversas teorías de revelación-inspiración producidas a lo largo de la historia de la teología cristiana. Véase, por ejemplo, James Tunstead Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); William J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (New York: Oxford University Press, 1981), 14-90; Kern Robert Trembath, *Evangelical Theories of Biblical Inspiration: A Review and Proposal* (New York: Oxford University Press, 1987); Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, NY: Image Books, 1985), 3-284; Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority* (Wheaton, Ill: Crossway Books, 1999); Edwyn Robert Bevan, *Sibyls and Seers: A Survey of Some Ancient Theories of Revelation and Inspiration* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2014); William J. Abraham, *Crossing the Threshold of Divine Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006); Karl Rahner y Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (New York: Herder, 1966), 9-49; Carl F. H. Henry, *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought* (Grand Rapids: Baker, 1958); Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 80-90, 374-81; D. Jeffrey Bingham, “‘We Have the Prophets’: Inspiration and the Prophets in Athenagoras of Athens,” *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20, no. 2 (2016): 211-242; J. Merrick, J. Merrick y Stephen M. Garrett, eds., *Five Views on Biblical Inerrancy, Counterpoints: Bible and theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013); Norman L. Geisler, William C. Roach, y J. Packer, *Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation* (Grand Rapids: Baker Books, 2012); Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007); Gerald O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-Revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

³Para un estudio sobre la estructura presuposicional filosófica de los principales modelos de revelación-inspiración, y su respectiva categorización en modelos clásico y liberal, véase Fernando L. Canale, *Back to Revelation-Inspiration: In Search of New Foundations* (Lanham, Md: University Press of America, 2001), 75-125; Fernando L. Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness As Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 19-387. Véase también Adam J. Graves, *The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion, and*

Los teólogos que se adhieren al modelo clásico de revelación-inspiración generalmente interpretan el papel de la actividad divina en la generación del Apocalipsis como activo-generativo, y el papel de la actividad humana como pasivo-receptivo.⁴ Así, los teólogos clásicos parecen creer que la revelación-inspiración del libro del Apocalipsis se produjo de un modo más o menos mecánico y no personal, en el que la intelección del profeta (*intellectus agens*) alcanzó, con ayuda sobrenatural, el nivel intemporal de la verdad divina eterna.⁵ Esta perspectiva maximiza, por un lado, la contribución del elemento divino en el proceso de la revelación-inspiración del Apocalipsis, y por el otro, reduce la contribución del elemento humano a su mínima expresión posible.

A diferencia del modelo clásico de revelación-inspiración, el modelo liberal maximiza la contribución del elemento humano en el proceso de la revelación-inspiración del Apocalipsis, y al mismo tiempo, elimina de una forma total y completa la

Ricoeur, *Studies in the thought of Paul Ricoeur* (Lanham: Lexington Books, 2021), 1-206; John C. Poirier, *The Invention of the Inspired Text: Philological Windows on the Theopneustia of Scripture*, *The Library of New Testament studies* 640 (London: T&T Clark, 2021), 1-162; Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 19-201; Mats Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2014). Herman Bavinck, *Philosophy of Revelation: Adapted and Expanded from the 1908 Stone Lectures : Presented at Princeton Theological Seminary*, ed. Cory Brock y Nathaniel Gray Sutanto (Peabody, MA: Hendrickson, 2019), 1-242.

⁴En palabras del Aquinate: “Así como en el conocimiento natural el intelecto posible es pasivo a la luz del intelecto activo, así también en el conocimiento profético el intelecto humano es pasivo a la iluminación de la luz Divina”. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (New York: Benzinger Bros, 1947), part II.II, quest. 171 art. 2; Cassiodorus, *Expositio Psalmorum, Corpus Christianorum: Series Latina* 97 (Tvrnholti: Brepols, 1958), 7-9; Girolamo Savonarola, *Compendio di Rivelazioni e Dialogus de veritate prophetica*, ed. Angela Crucitti (Rome: A. Berlardetti, 1974); traducido como “*The Compendium of Revelations*” en Bernard McGinn, ed., *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-En-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola*, trad. Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1979), 192-276.

⁵Más detalles en Fernando L. Canale, “Revelation and Inspiration: The Classical Model”, *Andrews University Seminary Studies* 32 (1994): 1-28.

contribución del elemento divino.⁶ Así, el modelo liberal parece relegar los aspectos cognitivos de la comunicación divino-humana a un estímulo precognitivo de la autoconciencia interna del hombre. Con ello, presupone que la cognición divina es incapaz de romper las ilimitaciones propias de su esencia ahistórica-atemporal y, consecuentemente, de alcanzar la cognición humana en la finitud de su realidad espacio-temporal. En un sentido muy real, entonces, es inevitable que los teólogos liberales circunscriban el origen epistemológico del Apocalipsis a la imaginación humana.⁷

⁶Véase Fernando L. Canale, “Revelation and Inspiration: The Liberal Model”, *Andrews University Seminary Studies* 32 (1994): 169-195.

⁷Hermann Gunkel comparte esta visión crítica de la producción del Apocalipsis, argumentando básicamente que Apocalipsis 12 remodela la versión de Hesíodo del mito griego de la creación. Así, para Gunkel, el libro del Apocalipsis no es más que una obra puramente humana. Véase Hermann Gunkel y Heinrich Zimmern, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung Über Gen. 1 und Ap Joh 12* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895), 171-398. En esta línea de pensamiento, Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, *Kritisch-Exegetischer Kommentar zum Neuen Testament* 6 (Gotinga: Vandenhoeck, 1906), 118-129, asume que el libro de Apocalipsis es, en gran medida, el producto de una serie de fragmentos y tradiciones apocalípticas más antiguas procesadas por un escritor apocalíptico. Véase también Joseph Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins* (Berkeley, CA: University of California Press, 1959), 210; Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9 (Missoula, MT: Scholars Press, 1976), 58; John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998), 5; Franz Tóth, “Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse”, en *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, eds., Jörg Frey, James A. Kelhoffer y Franz Tóth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 86; José Adriano Filho, “The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book’s Structure”, *JSNT* 25 (2002): 213-234; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, NY: Doubleday, 1981), 27; Bruce J. Malina, *Die Offenbarung des Johannes: Sternvisionen und Himmelsreisen* (übers. W. Stegemann: Stuttgart, 2002), 39; Gregory L. Linton, “Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre”, en *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, ed. David L. Barr, *SymS* 39 (Atlanta, GA: SBL, 2006), 9; Alexander E. Stewart, “Ekphrasis, Fear, and Motivation in the Apocalypse of John”, *BBR* 27 (2017): 227-40.

Esta problemática de la epistemología del libro del Apocalipsis, hasta ahora, ha recibido muy poca o ninguna atención desde la perspectiva de la Lingüística Cognitiva.⁸ La intención de la siguiente contribución es, por tanto, (1) estimular el debate en el campo de la Lingüística Cognitiva, (2) abordar de nuevo la cuestión de la revelación-inspiración del Apocalipsis y (3) reconocer su *modus operandi* específico. Para ello, en una primera parte se presenta una descripción de la Gramática Cognitiva y del método histórico-cognitivo de análisis. En la segunda parte, se ofrece un estudio lingüístico cognitivo del vocabulario histórico-profético y las fórmulas proféticas del Apocalipsis en su marco conceptual más amplio, utilizando especialmente la Gramática Cognitiva de Ronald Langacker y el método histórico-cognitivo de análisis propuesto.⁹ Finalmente, el

⁸Aunque la investigación académica ha abordado la problemática del origen epistemológico del Apocalipsis desde diferentes enfoques (véase, por ejemplo, Jon Kenneth Newton, "The Epistemology of the Book of Revelation", *The Heythrop Journal* 59 (2018): 733-746), el enfoque Lingüístico Cognitivo para tratar este problema se ha pasado por alto en gran medida, sino por completo. En realidad, muy pocos estudios bíblicos han explorado el campo de la Lingüística Cognitiva. Algunos de los más destacados son: Bonnie Howe y Joel B. Green, eds., *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies* (Berlin: de Gruyter, 2014); Ellen van Wolde, ed., *Job 28: Cognition in Context*, Biblical interpretation Series 64 (Leiden: Brill, 2003); ídem, *Reframing Biblical Studies: When Language and Text Meet Culture, Cognition, and Context* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009); C. H. J. Van der Merwe, "A Cognitive Linguistic Perspective of יהוה in the Pentateuch, Joshua, Judges, Ruth", *Hebrew Studies* 48 (2007):101-140; William A. Ross y Steven Edward Runge, *Postclassical Greek Prepositions and Conceptual Metaphor: Cognitive Semantic Analysis and Biblical Interpretation* (Berlin: de Gruyter, 2022). Un análisis Lingüístico Cognitivo orientado al hebreo bíblico se encuentra en, Stephen Coleman, *The Biblical Hebrew Transitivity Alternation in Cognitive Linguistic Perspective*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 114 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018); Wendy Widder, "To Teach" in *Ancient Israel: A Cognitive Linguistic Study of a Biblical Hebrew Lexical Set*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 456 (Berlin: de Gruyter, 2014); Elizabeth Robar, *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew: A Cognitive-Linguistic Approach*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 78 (Leiden: Brill, 2014); Para un estudio Lingüístico Cognitivo aplicado a la literatura patristica véase, Aleksander Gomola, *Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literature* (Berlin: de Gruyter, 2018).

⁹Respecto a la Gramática Cognitiva langackeriana véase, Ronald W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, 2 vols. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987, 1991); ídem, *Essentials of Cognitive Grammar* (New York: Oxford University

estudio argumenta que la revelación-inspiración del Apocalipsis, como fuente de datos teológicos, es de naturaleza lingüística-cognitiva e histórica.

Gramática Cognitiva y Método de Análisis

Gramática Cognitiva

En el marco de la Lingüística Cognitiva se reconocen al menos tres modelos cognitivos de gramática: (1) La Gramática Cognitiva de Langacker, (2) la Gramática de Construcciones de Goldberg y (3) la Gramática Construccional Radical de Croft.¹⁰

Press, 2013); *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*, Cognitive Linguistics Research 1 (Berlin: de Gruyter, 1991); cf. John R. Taylor, *Cognitive Grammar* (Oxford: Oxford University Press, 2002). En cuanto a la fundamentación del método histórico-cognitivo véase, Fernando L. Canale, *Back to Revelation-Inspiration: In Search of New Foundations* (Lanham, Md: University Press of America, 2001), 127-160. Para una visión panorámica del enfoque Lingüístico Cognitivo véase, Dirk Geeraerts, ed., *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, Cognitive Linguistics Research 34 (Berlin: de Gruyter, 2006); Vyvyan Evans y Melanie Green, *Cognitive Linguistics: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006); Dirk Geeraerts y Hubert Cuyckens, eds., *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (New York: Oxford University Press, 2007); Vyvyan Evans, Benjamin K. Bergen y Jörg Zinken, eds., *The Cognitive Linguistics Reader*, Advances in Cognitive Linguistics (London: Equinox, 2007); Friedrich Ungerer y Hans-Jörg Schmid, *An Introduction to Cognitive Linguistics* (Harlow, UK: Pearson, 2006); William Croft y D. Alan Cruse, *Cognitive Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Brygida Rudzka-Ostyn, ed., *Topics in Cognitive Linguistics* (Amsterdam: John Benjamins, 1988); George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Linguistic Society of Korea, ed., *Linguistics in the Morning Calm* (Seoul: Hanshin, 1982); Stephen Michael Kosslyn, *Image and Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980); Gilles Fauconnier, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); ídem, *Mental Spaces, Language Modalities, and Conceptual Integration* (Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1998); Barbara Dancygier y Eve Sweetser, *Mental Spaces in Grammar: Conditional Constructions*, Cambridge Studies in Linguistics 108 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Gilles Fauconnier y Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (New York: Basic Books, 2002).

¹⁰Augusto Soares da Silva y Hanna Jakubowicz Batoréo, “Gramática Cognitiva: estruturação conceptual, arquitectura e aplicações”, en Ana Maria Brito, ed., *Gramática: História, Teorias, Aplicações* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010), 229.

11 Aunque cada modelo tiene alguna contribución importante para una comprensión plena del lenguaje, numerosos estudios lingüísticos teóricos avalan que la Gramática Cognitiva de Langacker es el modelo más detallado, completo e innovador que se ha desarrollado dentro de la Lingüística Cognitiva. Según Soares y Jakubowicz, el modelo teórico de Langacker es “el que más ha contribuido a fundamentar las categorías gramaticales en los procesos cognitivos, hasta el punto de que los demás modelos pueden considerarse, en cierta medida, como sus ‘variantes notacionales’”.¹¹

Desde el ámbito poco explorado de los estudios bíblicos, Ellen Van Wolde observa que, contrario a otros enfoques cognitivos, “el modelo teórico de Langacker exige una concentración extrema en procesos de interacción muy detallados entre elementos lingüísticos en sus contextos de uso textuales, históricos y culturales específicos”.¹² Argumenta que “este tipo de búsqueda obliga a examinar las relaciones únicas entre lengua, cultura, cognición y contexto, y nos ofrece el instrumento para hacerlo en pasos verificables”.¹³ En relación con esto, Van Wolde describe cinco procesos mentales que constituyen la base de la cognición humana del lenguaje como objeto de estudio de la Lingüística Cognitiva en general y la Gramática Cognitiva en particular.¹⁴

El primero es el proceso de *esquematización y categorización* basado en la cultura. Muestra que el proceso perceptivo y cognitivo depende de capacidades cerebrales como la percepción, la experiencia y el conocimiento, así como de la capacidad de comparar y considerar correspondencias. El segundo es el proceso de *simbolización*, en que una lengua define por convención relaciones simbólicas entre sonidos fonológicos y conceptos semánticos que funcionan como esquemas o tipos esquemáticos listos para que los usuarios de la lengua los seleccionen como instancias. El tercero es el proceso mental de *codificación*, donde un usuario de un lenguaje toma como punto de partida una

¹¹Ibíd.

¹²Ellen Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 34.

¹³Ibíd.

¹⁴Ibíd., 48, 49.

correspondencia entre el tipo de lenguaje convencional y la instancia específica. El cuarto es el proceso mental de *fundamentación* que explica las relaciones entre las entidades designadas y el evento de uso o la situación de habla. Y, finalmente, el quinto es el proceso mental de *integración* en el que las instancias paradigmáticas seleccionadas se establecen en nuevas relaciones sintagmáticas jerárquicas. Estas relaciones sintagmáticas se refieren a la forma en que las instancias prototípicas de las relaciones paradigmáticas se insertan en eventos de uso y se relacionan con otras instancias en textos y discursos.

Todo esto explica porque en la Gramática Cognitiva, las palabras y las frases no se consideran una expresión de “algo” *per se*, sino una cosa o una relación que destaca como instancia en un determinado terreno o dominio cognitivo.¹⁵ Langacker “define un dominio cognitivo como cualquier configuración de conocimiento que proporciona el contexto para la conceptualización de una unidad lingüística”.¹⁶

En esta definición, se distingue entre el dominio sobre el que toman forma los conceptos y la base más específica sobre la que se perfila una entidad. La base de una expresión es el contenido conceptual que es inherente, intrínseco y obligatoriamente invocado por la expresión. Un dominio cognitivo es una configuración de conocimiento “de fondo” más generalizada sobre la que se logra la conceptualización. Y el perfil es lo que un término expresa explícitamente.¹⁷

De este modo, en la Gramática Cognitiva de Langacker, el significado no sólo está relacionado con la lengua y las relaciones internas entre lenguas, sino también con la experiencia, la percepción y la cognición, y éstas están imbricadas en la cultura y la sociedad.¹⁸ Por este motivo la presente discusión considera de mayor valor para su propósito aplicar al libro del Apocalipsis las nociones langackerianas del lenguaje, y no las construcciones goldbergianas o las concepciones construccionistas radicales de Croft.

El método histórico-cognitivo de análisis propuesto

¹⁵Ellen Van Wolde, “Cognitive Grammar at Work in Sodom and Gomorrah”, en Bonnie Howe y Joel B. Green, eds., *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies* (Berlin: de Gruyter, 2014), 194.

¹⁶Ibíd.

¹⁷Ibíd.

¹⁸Ibíd.

70

El método histórico-cognitivo de análisis que aquí se presenta se basa en el modelo de revelación-inspiración de las Escrituras propuesto por Fernando L. Canale.¹⁹ Este método define la interpretación de su estructura presuposicional a partir de la comprensión histórico-temporal del ser de Dios y de los actos cognitivos de la revelación, así como de la visión histórico-temporal del agente humano como receptor cognitivo de la actividad divina. Pretende aclarar si es posible que la actividad cognitiva de Dios alcance la mente humana finita, haciendo así evidente la afirmación de la Escritura sobre su propio origen. También intenta dilucidar las características esenciales de la cognición implicada en el origen de la Escritura, respondiendo a preguntas como las siguientes: ¿Es Dios capaz de relacionarse con la historia y la cognición humanas unívocamente, es decir, directamente dentro del nivel de realidad y cognición, que pertenece propiamente a los seres humanos, a saber, a nuestro tiempo y espacio? De ser así ¿es el proceso de recepción totalmente pasivo, por lo que no añade ni aporta nada a las formas llenas de significado creadas por Dios? ¿O es la recepción también activa, contribuyendo a la generación misma de las ideas o contenidos revelados? ¿Cuáles son algunas de las vías, modos de acción o patrones que Dios utilizó en la constitución epistemológica de la Escritura?

32

El método histórico-cognitivo de análisis propiamente dicho consta de tres etapas principales. La primera se centra en el ser de Dios y los actos cognitivos de la revelación. Presupone que la realidad eterna e infinita de Dios experimenta el flujo del tiempo en su plenitud, según su propia naturaleza divina. En consecuencia, reconoce la participación directa de Dios en la generación de los contenidos de la Escritura en su conjunto. Esta etapa tiene como objetivo presentar en forma sucinta la visión temporal-histórica del Ser y las acciones de Dios descritas en el Apocalipsis. Las preguntas en este punto son: ¿Cómo procedió Dios en el origen de los contenidos cognitivos que se encuentran en el libro del Apocalipsis? ¿Cuáles son los principales patrones de revelación utilizados por Dios en la generación del Apocalipsis?

¹⁹Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 127-160.

La segunda etapa del análisis se enfoca en las categorías cognitivas a priori del profeta. Las categorías a priori se fundamentan en la experiencia histórica del profeta con las revelaciones previas de Dios en el *Lebenswelt* (mundo de la vida). Estas revelaciones pueden incluir lo que otros profetas bíblicos han dicho y escrito e incluso revelaciones personales dadas por Dios al profeta en su experiencia pasada. Así, “las categorías a priori necesarias para la recepción e interpretación del objeto dado o de la forma llena de significado vienen del pasado al presente y al futuro”.²⁰ Por orden de importancia, los niveles siempre presentes en el *a priori* racional del profeta son: (1) Estructura presuposicional, (2) concepciones doctrinales, (3) idiosincrasia sociocultural, (4) experiencias vitales personales y (5) rasgos personales individuales.²¹ Todos estos niveles cognitivos están siempre presentes en la constitución del significado, incluido el acto específico en el que el profeta recibe e interpreta formas llenas de significado de origen divino.²²

El objetivo de esta segunda etapa del análisis es identificar la naturaleza, origen y contenido de las dos primeras facetas del a priori racional de Juan como profeta, a saber, la estructura presuposicional y las enseñanzas doctrinales. Las preguntas principales para responder en esta etapa son: ¿Qué categorías cognitivas a priori de Juan afloran en el libro del Apocalipsis? ¿De qué modo el profeta recibe e interpreta las formas llenas de significado reveladas en el libro? ¿Cuál es la naturaleza de su contribución?

La tercera etapa se centra en la ontología del lenguaje. Enfatiza que el lenguaje está intrínsecamente ligado a la cognición del individuo, y por tanto los pensamientos y las palabras son inseparables. Esta perspectiva ontológica del lenguaje se construye a partir de dos patrones principales. El primero es un patrón general de supervisión histórica. Representa una visión general directa, no intrusiva, de todo el proceso de redacción de las Escrituras, en la que el profeta por impresión divina puede recibir una

²⁰Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 137.

²¹Ibíd., 138.

²²Ibíd.

“revelación adicional”.²³ El segundo es un patrón remediador-correctivo de intervención histórica, en el que Dios impone cierta restricción al escritor que se desvía del contenido revelado que se quiere comunicar y voluntaria o involuntariamente lo tergiversa.²⁴ El objetivo de esta tercera etapa es responder a preguntas como: ¿Anula Dios las características esenciales de los modos humanos de cognición y lenguaje para eliminar su limitación, indeterminación, ambigüedad, imprecisión o inexactitud? ¿Cuál es la participación de Dios en el lenguaje del Apocalipsis? ¿Controla Dios de forma determinista las palabras y la significación del texto del Apocalipsis o permite la libre contribución de Juan como escritor?

La revelación del Apocalipsis como un proceso cognitivo

Cuando se trata de interpretar el origen epistemológico de la Escritura, hay diferentes tipos de procesos por explorar. Primero, el proceso mediante el cual se originaron los contenidos en la mente de los escritores bíblicos; y, segundo, el proceso mediante el cual estos contenidos se expresaron en forma oral o escrita.²⁵ Dado que estos procesos tienen particular importancia en la comprensión de la naturaleza de la revelación y en la conceptualización de su realidad, es necesario empezar por evaluar aquí la problemática suscitada por algunos críticos modernos con respecto a la metafísica de la revelación del Apocalipsis. A partir de esto se intentará analizar la esencia, el modo y la recepción de la revelación del Apocalipsis que en este estudio corresponde al primer proceso.

²³ Fernando Canale, “Revelation and Inspiration”, en *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, ed. George W. Reid, BRIS 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 65; idem, *The Cognitive Principle of Christian Theology: A Hermeneutical Study of the Revelation and Inspiration of Scripture* (Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotech, 2005), 407-12.

²⁴ Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 412.

²⁵ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 132.

La metafísica de la revelación del Apocalipsis

Uno de los principales interrogantes que se plantean los eruditos modernos sobre la metafísica del Apocalipsis se refiere a la medida en que la experiencia visionaria real subyace a los patrones y formas literarias estereotipadas que caracterizan el libro.²⁶ En otras palabras, se discute la cuestión de hasta qué punto el Apocalipsis de Juan debe ser visto como un libro profético de revelación divina basado en experiencias reales o como un producto puramente literario.²⁷

Algunos teólogos insisten en que no todo lo designado como “visión” en el Apocalipsis se fundamenta en una experiencia reveladora real.²⁸ En este punto el comentario de Paul Wendland es característico: “Es posible que un hombre que se ha sumergido en el mundo apocalíptico de las imágenes también haya tenido experiencias visionarias. Pero la reflexión literaria hizo la mayor parte del trabajo en el libro”.²⁹ David Aune parece acercarse a esta misma postura cuando concluye que las visiones del Apocalipsis parecen ser “una combinación de experiencia profética y artificio literario”.³⁰

²⁶Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 274.

²⁷Johannes Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Lund: Gleerup, 1968), 206-239. Para una discusión sobre la experiencia visionaria en los apocalipsis en general véase, Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 110-14.

²⁸ Véase Ian Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, vol. 20 de *Tyndale New Testament Commentaries*, ed. Eckhard J. Schnabel (Grand Rapids, MI: IVP Academic, 2018), 22-25. Aquí Paul sostiene que Juan “está más interesado en el significado de las palabras que usa —y su significación simbólica a la luz de los textos del Antiguo Testamento que cita y del simbolismo grecorromano contemporáneo— que en escribir un informe sobre cosas significativas que haya visto”. Ver también Malina, *Die Offenbarung des Johannes*, 39.

²⁹Paul Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, Handbuch zum Neuen Testament 1 (Tübingen: Mohr, 1912), 335.

³⁰Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 274.

Otras voces han desarrollado la llamada “hipótesis del escritorio” (*Schreibtisch-Hypothese*), según la cual las distintas visiones del Apocalipsis habrían sido procesadas, reformuladas y recreadas no a partir de experiencias visionarias directas, sino en el escritorio de un recopilador audaz de literaturas apocalípticas diversas y heterogéneas.³¹ Sin embargo, para eruditos como Christopher Rowland, un enfoque adecuado del fenómeno de la revelación en el Apocalipsis debe comenzar por considerar lo que el propio autor afirma respecto de su origen..³² En palabras de Rowland: “Deberíamos hacerle a Juan el cumplido de aceptar su afirmación a menos que haya razones de peso para negarla”.³³ Por supuesto, tales “razones de peso” difícilmente podrían encontrar sustento en una reflexión crítica y selectiva de la tradición humana, sin que ello implique cuestionar la esencia *per se* de la revelación divina del Apocalipsis.

La esencia de la revelación del Apocalipsis

Las primeras líneas del libro del Apocalipsis señalan que la obra es una “revelación de Jesucristo” (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1:1). Si por una parte esta frase significa que la obra es una revelación mediada por Jesucristo, la cláusula dependiente que le sigue, a saber, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, “que Dios le dio”, implicaría que Jesús es el Revelador del contenido proposicional de la revelación, y Dios su remitente. Pero si por otra parte, la frase Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ se entiende como “una revelación sobre Cristo”, la afirmación de que “Dios le dio” probablemente podría señalar el carácter autoritativo de la revelación del Apocalipsis, y no tanto la fuente misma de la revelación, que, en este caso, sería Cristo y sus actos de salvación en la historia. Aunque por razones

³¹ Ver Günther Bornkamm, *Göttinger Predigten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 397; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 14-16; 118-129.

³² Christopher Rowland argumenta: “Dada la amplia presencia de lo visionario y místico en el material cristiano de los primeros cien años, por no mencionar su importancia profunda para el crecimiento del movimiento, sería una persona excesivamente suspicaz quien negara que visiones auténticas están detrás de algunos o todos estos breves registros literarios”. “*By an Immediate Revelation*”: *Studies in Apocalypticism, its Origins and Effects*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 473 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 400.

³³ Christopher Rowland, *Revelation*, Epworth Commentary Series (Westminster: Epworth Press, 1993), 23.

contextuales mayormente se prefiere la primera opción, ambos significados encuentran una correspondencia en el acontecer e “historia de la revelación” (*Offenbarungsgeschichte*). Como tal, se puede decir que en el Apocalipsis Jesucristo es tanto el revelador como el centro axial de la revelación.

Esta concepción epistemológica del Apocalipsis, que presupone la generación de todo el contenido de la obra a través de la autocomunicación de Dios y, a su vez, mediante la autorrevelación del “Verbo de Dios” encarnado (λόγος τοῦ θεοῦ, 19:13), parece configurarse con mayor claridad en la afirmación de que este libro es la “Palabra de Dios” (λόγον τοῦ θεοῦ, 1:2; 17:17; 19:9). El mismo epílogo reafirma que el origen cognitivo del contenido del Apocalipsis radica en “el Dios de los espíritus de los profetas” (22:6). Con esto, el autor revela la operatividad de la mente divina al menos en los niveles ontológicos y epistemológicos de la cognición humana, y al hacerlo confirma que Dios es capaz de actuar históricamente en relación con la experiencia vital de un individuo y, por lo tanto, de influir en el desarrollo de sus categorías cognitivas a priori.

Además, esta interpretación del origen divino del contenido cognitivo del Apocalipsis se ve fortalecida por la advertencia jurídica de que Dios mismo sancionará a quienes alteren “las palabras del libro de esta profecía” (22:18, 19). Ningún otro libro apocalíptico emplea la “fórmula de integridad” de Apocalipsis 22 para proteger la autoridad divina de su contenido (cf. Deut. 4:2; 12:32), y ninguno, antes del Apocalipsis y fuera del canon bíblico, pretende ser en absoluto la Palabra de Dios.

Aunque algunos comentaristas griegos, como Demócrito (c. 370 a.C.) y Dio Crisóstomo (c. 120 a.C.), atribuían la autoría de las obras de Homero a la inspiración divina, e incluso Crisóstomo comparaba a Homero con un profeta, no hay evidencias escriturarias en ninguna de las obras de Homero que respalden semejante pretensión.³⁴ Los escritores judíos y griegos no canónicos aparentemente no otorgaban autoría divina a sus propios escritos. En cambio, los escritores canónicos del Antiguo Testamento utilizaban a menudo la frase “Palabra de Jehová”, así como sus variantes, para identificar

³⁴Véase, Dio Chrysostom, *Discourses, On Homer* 53.1, 6, 10, Trad., en H. Lamar Crosby, *Dio Chrysostom: Discourses 37-60*, Loeb Classical Library 376 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946), 357, 363, 367.

a Dios como la fuente de sus experiencias visionarias. Por lo tanto, la designación por parte de Juan de “todo lo que vio” como “Palabra de Dios” implica una experiencia reveladora real inspirada por el mismo Autor que inspiró a los profetas del Antiguo Testamento. Debido a esto, parece lógico concluir que cualquier intento de analizar el libro del Apocalipsis en términos de visiones auténticas e inauténticas arrojará inevitablemente resultados especulativos.

El modo de la revelación del Apocalipsis

Desde la perspectiva del modelo histórico-cognitivo, la revelación divina, en lo que respecta al origen cognitivo de los contenidos de las Escrituras, se sitúa en el ámbito de la comunicación entre dos mentes.³⁵ Según Canale, citando a Emilio Betti, la mente que origina la comunicación produce una variedad de “formas llenas de significado”.³⁶ Estas formas pueden incluir “desde un discurso fugaz hasta documentos fijos y restos mudos, desde la escritura hasta cifras y símbolos artísticos, desde el lenguaje articulado hasta la representación figurativa o musical, desde la explicación hasta el comportamiento activo, desde la expresión facial hasta las formas de comportarse y los tipos de carácter”.³⁷

Sobre la base de esta premisa, no parece haber ningún impedimento para pensar en la revelación proposicional del Apocalipsis como un proceso cognitivo. Más bien, en el libro del Apocalipsis se descubre a Dios utilizando una variedad de formas llenas de significado que van desde imágenes y símbolos hasta comportamientos activos, que, en efecto, comunicaron contenidos cognitivos de la mente de Dios a la mente humana receptora. A continuación, se identifican algunas de estas formas llenas de significado creadas por la mente divina.

Representaciones visuales

³⁵ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 133.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Emilio Betti, “Hermeneutics es the General Methodology of the Geisteswissenschaften”, en *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, ed. Josef Bleicher (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 53.

Una de las características resaltantes del libro del Apocalipsis es su profuso uso del simbolismo, especialmente de un simbolismo compuesto y vívido. Ya al comienzo del libro Juan expresa su intención de informar todo lo que “ha visto” (εἶδεν, 1:2), esto es, todo lo que Dios le “dio a conocer” mediante símbolos (σημαίνω, 1:1b); con el propósito de “mostrar” (δειξαι, 1:1a) “las cosas que deben suceder pronto” (1:1), así como también “las que han de ser después de estas” (1:19). Al describir todas estas cosas, Juan usa repetidamente los términos “ver” (ἰδοῦ, 4:1, 2; 7:9; etc.) y “mostrar” (δείκνυμι, 4:1; 17:1; 21:9, 10), lo que confirma definitivamente que el modo de comunicación dominante de todo el Apocalipsis son los símbolos y las imágenes.

Ahora cabe preguntarse: ¿cómo es posible que el simbolismo del Apocalipsis, sin dejar de ser un producto de la mente divina, pueda ser a su vez un reflejo del pensamiento humano, y viceversa? La respuesta a esa pregunta requiere, naturalmente, una comprensión filosófica previa de la noción de símbolo.

El presente estudio presupone que los símbolos y las imágenes tienen intrínsecamente un componente cognitivo, generalmente constituido en la historia. Paul Ricoeur expresa la naturaleza cognitiva-constitutiva del símbolo en la conocida frase kantiana: “El símbolo da qué pensar”.³⁸ Desde la reflexión filosófica de Ricoeur, esta sentencia quiere decir que el símbolo, en tanto otorga, ofrece un sentido que, en consecuencia, da de qué pensar.³⁹ Así, en lugar de pensar “detrás de los símbolos” (*derrière les symboles*), Ricoeur aboga por pensar “a partir de los símbolos” (*à partir des symboles*).⁴⁰ De este modo, concluye Ricoeur, los símbolos “constituyen el fondo revelante de la palabra que habita entre los hombres”.⁴¹ Dicho brevemente, los símbolos comunican el contenido de los pensamientos mediante su expresividad histórica.

³⁸ Paul Ricoeur, *Le Conflict des interpretations: Essais d'herméneutique* (París: Seuil, 1969), 283.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, 295. “Ma conviction est qu’il faut penser non point derrière les symboles, mais à partir des symboles, selon les symboles, que leur substance est indestructible, qu’ils constituent le fond révélant de la parole qui habite parmi les hommes; bref, le symbole donne à penser”.

⁴¹ *Ibíd.*

33
40
Avery Dulles explica que, “el símbolo tiene el poder de evocar más de lo que puede representar claramente porque se dirige no solo a los sentidos y a la inteligencia abstracta, sino a toda la psique humana. Actúa sobre la imaginación, la voluntad y las emociones, y así provoca una respuesta del ser humano en su totalidad”.⁴² Gadamer, siguiendo a Heidegger, interpreta el sentido técnico originario de símbolo como una especie de pasaporte en la época antigua; algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido.⁴³ Gadamer escribe: “Un símbolo es aquello en lo que se reconoce algo, del mismo modo que el anfitrión reconoce al huésped en la *tessera hospitalis*. Pero, ¿qué es *re-conocer*? *Re-conocer* no es: volver a ver una cosa. Una serie de encuentros no son un *re-conocimiento*, sino que *re-conocer* significa: reconocer algo como lo que ya se conoce”.⁴⁴

De lo anterior se sigue que la concepción del libro del Apocalipsis como una revelación dada a conocer mediante símbolos transmite la idea de un pensamiento inherente al símbolo que conduce hacia un pensamiento a partir del símbolo. En otras palabras, el pensamiento divino se mueve a través de la constitución histórica del símbolo al ámbito en el que funciona la razón humana. Esto es coherente con la enseñanza psicológica y neurobiológica de que los símbolos derivan su impacto cognitivo de las ideas y creencias a las que están asociados. Por ejemplo, el símbolo del libro sellado en Apocalipsis 5 tiene un impacto en la mente del profeta porque al parecer él reconoce lo que representa. Esta convención histórica del símbolo cumple la condición básica para la difusión de la mente divina en la mente del profeta. Así pues, los pensamientos de Dios son puesto de manifiesto en el modo de cognición y lenguaje humano que impregna todo el libro del Apocalipsis.

⁴² Avery Dulles, “Symbol, Myth, and the Biblical Revelation”, *Theological Studies* 27 (1966): 2, 3.

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (Stuttgart: Reclam, 1977), 41, 42.

⁴⁴ *Ibíd.*, 62.

Podría objetarse a este enfoque que el simbolismo del Apocalipsis es básicamente el resultado de estrategias retóricas, como la *imitatio* o la *écfrasis*,⁴⁵ pero esto no solo cuestionaría la autenticidad de la experiencia visionaria de Juan, que claramente se equipara a la experiencia de los profetas del Antiguo Testamento, sino que también plantearía serios interrogantes sobre la capacidad de Dios para modificar o crear formas llenas de significado. La réplica a tal objeción sería que cualquier forma llena de significado que pueda ser producida por una mente humana también puede ser creada por la mente divina.⁴⁶ En términos de Canale: “Lo inferior no es capaz de lo superior, pero lo superior es capaz de lo inferior”.⁴⁷

Actos de Habla

En el marco de la filosofía del lenguaje, John Searle ha demostrado que cualquier forma de comunicación mediante el lenguaje implica la realización de actos de habla.⁴⁸ Actos tales como hacer enunciados, plantear preguntas, dar órdenes, hacer promesas y, de

⁴⁵ En términos generales, la *imitatio* se refiere al uso intencional de fuentes anteriores en una obra posterior. Según Garrett E. Best: “La suposición subyacente de la *imitatio* es que las obras del pasado clásico poseían una autoridad y majestad, y la creación de una nueva obra impresionante no provenía de la pura innovación, sino de la interacción creativa y la reelaboración de las grandes obras del pasado”. Véase Garrett E. Best, *Imitatio Ezechielis: The Irregular Grammar of Revelation Reconsidered* (Leiden: Brill, 2025), 300; 237-296. Por otro lado, la “*écfrasis*” se define principalmente como un recurso retórico que usa lenguaje descriptivo para llevar lo descrito vívidamente ante los ojos del oyente o lector, convirtiendo a los oyentes en espectadores. En palabras de Robyn J. Whitaker, la *écfrasis* es “usar lo no visto para producir algo visto, creando así una representación visual a través del medio del lenguaje”. Véase Robyn J. Whitaker, *Ekphrasis, Vision and Persuasion in the Book of Revelation*, WUNT 410 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 15; Stewart, “*Ekphrasis*, Fear, and Motivation in the Apocalypse of John”, 227-40.

⁴⁶ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 134.

⁴⁷ *Ibid.*, 140.

⁴⁸ John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); idem, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Searle construye su filosofía del lenguaje a partir de las teorías de Austin. Véase J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

manera más abstracta, actos como referir y predicar.⁴⁹ En este sentido, dice Searle, los actos de habla son las unidades básicas o mínimas de la comunicación lingüística.⁵⁰ Aunque gran parte de los teólogos sistemáticos consideran la revelación como un discurso del lenguaje entre Dios y el ser humano, esto no siempre se entiende como una comunicación cognitiva originada por Dios y recibida por los seres humanos.

La noción antropológica de la revelación, según la cual el habla divina no supone una comunicación pura e inmediata, parte de las premisas de que Dios no tiene cuerpo y de que su palabra no es más que mero lenguaje humano.⁵¹ Sin embargo, esta descripción antropomórfica del ser de Dios evidencia una puerilidad que desconcierta. Si Dios no es un ser personal, capaz de comunicarse mediante el lenguaje con otros seres inteligentes, entonces es indefectiblemente un ser inferior al hombre y, por tanto, un Dios pensado por el hombre. En línea con Emile Brunner, es inaceptable pensar que un “Objeto Supremo” obtenido mediante un proceso de abstracción es una concepción más valiosa de Dios que el concepto de “Persona”.⁵² Según Brunner, lo más elevado que se conoce no es el “ello”, la “cosa”, sino la persona.⁵³ “Conocemos a la persona como aquello que se da a conocer a nosotros hablándonos, revelándose a sí misma en el discurso. Por lo tanto, dado que Dios mismo nos habla y, al hacerlo, se manifiesta a nosotros, la idea de ‘persona’ es la única que es apropiada para describirlo”.⁵⁴

Por otro lado, que la palabra de Dios se da en el lenguaje del hombre no parece ser un argumento que deba utilizarse para rechazar la existencia de una comunicación cognitiva directa entre Dios y el hombre. Por el contrario, el hecho de que la Palabra de Dios sea la palabra del hombre confirma que Dios es capaz de comunicarse con el ser

⁴⁹ Searle, *Speech Acts*, 16.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1961), 54.

⁵² Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014), 139.

⁵³ *Ibid.*, 140.

⁵⁴ *Ibid.* Véase también Alister E. McGrath, *Theology: The Basics*, 4th ed. (Oxford: Wiley Blackwell, 2018), 28-32.

humano en el lenguaje humano, y al nivel humano, teniendo en cuenta situaciones, circunstancias, cultura y trasfondo.⁵⁵ Como observa Anna Cho, “la Biblia como revelación de Dios no es una declaración críptica de lenguaje místico”.⁵⁶

En el libro de Apocalipsis hay 43 ocasiones en las que Juan oye e informa de la voz de Dios, de Jesús o del Espíritu Santo.⁵⁷ Por ejemplo, en 1:10-12 y 4:1 Juan oye la voz de Jesús y la asocia con el sonido de la trompeta. Si esta descripción sonora de la teofanía de Cristo es un motivo del Sinaí, entonces Juan podría tener un propósito particular al describir su experiencia visionaria en los mismos términos teofánicos de Éxodo 19:16,19 y 20:18-19. Al parecer Juan desea enfatizar que el Dios que había hablado directamente con Moisés en el monte Sinaí, es el mismo Dios que habló con él en Patmos y le ordenó: “Escribe en un libro lo que ves” (Ap. 1:11).⁵⁸ Así, las palabras de Juan “son palabras verdaderas de Dios” (Ap 19:9; cf. 21:5; 22:6).

Comportamiento no verbal

Mientras que a nadie le sorprendería que la comunicación verbal tiene una base cognitiva, los mensajes transmitidos y recibidos de manera no verbal también tienen su

⁵⁵Anna Cho, “Revelation as a discourse of language through speech act theory”, *Theological Studies* 77 (2021): 3.

⁵⁶Ibíd.

⁵⁷Ap. 1:8,11,12,17; 2:1,2,7,8,11,12,17,18,24,29; 3:1,6,7,13,14,22; 4:1; 6:6,11; 9:4,14; 10:3,4,8,9,11; 11:1; 14:3,18; 16:1; 18:2,4; 19:5,9; 21:3,5,6; 22:17,20. Con relación a la voz de Jesús en el Apocalipsis desde la crítica literaria, véase M. Eugene Boring, “The Voice of Jesus in the Apocalypse of John”, *Novum Testamentum* 34 (1992): 334-359.

⁵⁸ En conexión con esto, Peter Leithart observa: “En el Sinaí, Israel ‘vio’ la voz que hablaba (Éx 20:18), y Moisés vio la voz (Dt 7:11; LXX). Israel no vio ninguna “semejanza” en la montaña, sino “solo una voz” (Dt 4:12; Douglas 1938: 149). Al “ver la voz”, Juan es Moisés en el Sinaí, de pie en la montaña ante Yahveh, comisionado para escribir lo que ve y oye, y bajarlo de la montaña”. Véase, Peter J. Leithart, *Revelation 1-11, International Theological Commentary* (London: T&T Clark, Bloomsbury, 2018), 108.

base en procesos cognitivos.⁵⁹ Marcel Danesi indica que la comunicación no verbal es intrínseca no solo a la comunicación *per se*, sino a la creación de significado en todas sus dimensiones.⁶⁰ La comunicación no verbal involucra aquellos elementos del discurso que pueden ser considerados independientes del contenido referencial de lo expresado, como actividades corporales, gestos, expresiones faciales, orientación, postura, distancia, tacto, olfato, etc.⁶¹

64 De las diferentes categorías de la comunicación no verbal, la kinesia es la más evidente en el Nuevo Testamento.⁶² Los estudios kinésicos incluyen el uso de gestos con las manos, expresiones faciales, contacto visual, postura y otros esquemas corporales que transmiten algún significado cultural o socialmente relevante.⁶³ En el libro del Apocalipsis, por ejemplo, Juan ve a Dios “sentado” (κάθηναι) en su trono. Desde un punto de vista kinésico de la cultura semítica y grecorromana, la imagen de Dios “sentado en su trono” podría evocar conceptos de poder, autoridad, estabilidad y juicio divino. La idea de un trono refuerza aún más la imagen de un lugar de poder y gobierno soberano.

⁵⁹Jessica L. Lakin, “Automatic Cognitive Processes And Nonverbal Communication”, en Valerie Lynn Manusov y Miles L. Patterson, eds., *The SAGE Handbook of Nonverbal Communication* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2006), 59.

⁶⁰Marcel Danesi, *Understanding Nonverbal Communication: A Semiotic Guide* (New York, NY: Bloomsbury Academic, 2022), ix.

⁶¹A.K., *Encyclopedic Dictionary of Semiotics, Approaches to Semiotics* 73 (Berlin: Mouton de Gruyter, 1986), 2:609.

⁶²Un análisis kinésico en el Nuevo Testamento se encuentra en, David M. Calabro, “Nonverbal Communication in the New Testament”, en Lincoln H. Blumell, ed., *New Testament History, Culture, and Society: A Background to the Texts of the New Testament*, Religious Studies Center (Salt Lake City: Deseret Book, 2019), 555-572.

⁶³Para un estudio detallado sobre la kinesia véase, Ray L. Birdwhistell, *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*, Conduct and Communication 2 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990). Birdwhistell acuñó por primera vez el término kinesia en 1952.

Por otro lado, el gesto folclórico realizado por el ángel de levantar la mano derecha al prestar juramento (Ap 10:5-6), habría sido fácilmente reconocible para Juan.⁶⁴ Levantar la mano en señal de juramento era una práctica común en el siglo I d.C.⁶⁵ Así pues, parece que el lenguaje corporal empleado por Dios en el Apocalipsis es el mismo que se ha transmitido por generaciones en la cultura semítica. Esta adaptación de Dios a las formas de comunicación no verbal semita parece evidenciar su capacidad de relacionarse con la historia y la cognición humanas unívocamente.⁶⁶

Llegados a este punto, resulta pertinente mencionar que la generación por parte de Dios de formas llenas de significado no anula en modo alguno la razón del agente receptor. Por el contrario, como se discutirá a continuación, la mente originadora de Dios pareciera permitir la libre contribución de la mente receptora inspirada por el Espíritu Santo.

Juan como receptor cognitivo de la revelación del Apocalipsis

Una característica general de la cognición humana, según Nicolai Hartmann, es su función receptiva-creativa.⁶⁷ De acuerdo con Hartmann, “en la relación cognitiva, el sujeto se comporta de forma receptiva hacia el objeto. Esto no significa que deba ser pasivo. [...] En la construcción de la imagen, es decir, en su propio contenido ‘objetivo’, la conciencia puede estar creativamente involucrada”.⁶⁸ La misma dinámica está presente

⁶⁴ David M. Calabro, “Nonverbal Communication in the New Testament”, 558.

⁶⁵ *Ibíd.*, ver también D. G. Burke, “Gesture”, ed. Geoffrey W Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 449–450; John J. Pilch, “Gestures”, ed. David Noel Freedman, Allen C. Myers, y Astrid B. Beck, *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 499.

⁶⁶ En este marco, véase Jerry H. Gill, “Divine Action as Mediated,” *The Harvard Theological Review* 80, no. 3 (1987): 369-378; Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005).

⁶⁷ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin: de Gruyter, 1941), 47.

⁶⁸ *Ibíd.*

en la recepción de formas llenas de significado creadas por Dios. Abraham J. Heschel lo expresa de manera sucinta: “El profeta es responsivo, no solo receptivo”.⁶⁹

Tal interacción es posible gracias a las categorías cognitivas *a priori* del profeta, sin las cuales no podría recibir ni procesar ninguna forma llena de significado.⁷⁰ De este modo, “tanto las operaciones receptivas como las creativas de la razón están relacionadas con las categorías a priori aportadas por el agente cognitivo al acontecimiento de la revelación”.⁷¹ Estas categorías a priori, lejos de ser posesiones intemporales de la naturaleza de la razón o principios abstractos generales, se fundamentan en la experiencia histórica del profeta con las revelaciones previas de Dios en el *Lebenswelt*.⁷² Estas revelaciones previas pueden abarcar tanto los dichos y escritos de otros profetas bíblicos como las revelaciones personales otorgadas por Dios al profeta en su experiencia pasada.⁷³ Así, “en el momento de la visión, el profeta, mediante la posesión de categorías previamente originadas, recibe e interpreta las formas llenas de significado creadas por Dios”.⁷⁴

En el libro de Apocalipsis, hay varios textos-casos que parecen sustentar la idea de que Juan el revelador no era solo un receptor pasivo, sino también un contribuyente activo en la generación del contenido revelado. El primer texto-caso se encuentra en Apocalipsis 20:2: “Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años”. Obsérvese que en esta escena Juan ve un “dragón”, no una “serpiente antigua”, ni literalmente al “Diablo” o “Satanás”. La frase τὸν ὄφιν τὸν ἀρχαῖον, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, “la serpiente antigua, que es el diablo y

⁶⁹ Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, 1. Perennial classics ed, Perennial Classics (New York: HarperPerennial, 2001), 457.

⁷⁰ Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 136.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² *Ibíd.*

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*, 140.

Satanás” (v.2), podría ser mejor traducida como “aquella serpiente antigua, que es el diablo y Satanás”.⁷⁵ Así, las designaciones dadas al dragón en el relato profético, podrían ser parte de la historia categorial del profeta. Lo que demuestra que Juan interpreta el símbolo del dragón, teniendo como presuposición el sentido referencial de “aquella serpiente antigua”, o “serpiente primordial” (NBE) del relato de Génesis 3:1-15 (cf. Ap 12:9).

El segundo texto-caso se presenta en Apocalipsis 20:4: “Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años”. Nótese que aquí, a Juan no se le dice quiénes son los que se sientan sobre tronos para juzgar; no obstante, él parece identificar a dos grupos. El primer grupo lo conforman “las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios”. Y, el segundo, “los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos”.

Cabe señalar que en la presentación del primer grupo, la mayoría de los manuscritos griegos omiten el verbo εἶδον, “vi”. Por esta razón, se afirma que quizá la conjunción Kai “y”, cumple aquí una función epexegetica o explicativa.⁷⁶ En ese caso, la conjunción Kai puede ser traducida como “es decir”. Así, en lugar de “y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados”; una mejor traducción podría ser “y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; es decir, las almas de los decapitados”. En cualquier caso, Juan no es solo un receptor pasivo. Juan identifica al primer grupo con las almas que había visto debajo del altar en la visión del quinto sello (6:9-11). Asimismo, tomando

⁷⁵Véase, Roberto Hanna, *Ayuda Gramatical Para El Estudio Del Nuevo Testamento Griego* (El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano, 1993), 669.

⁷⁶De acuerdo con David E. Aune, este uso epexegetico define más cercanamente a estos que Juan ve sentarse sobre tronos. Aune, *WBC*, 52C:1072.

en cuenta la visión de las dos bestias (13:1-17), él identifica al segundo grupo con aquellos que no adoraron a la bestia ni a su imagen (20:4b).

Otro ejemplo de la función receptiva-creativa de Juan se encuentra en Apocalipsis 4:5b. En este texto, Juan ve “siete lámparas de fuego” ardiendo delante del trono de Dios, las cuales interpreta como “los siete espíritus de Dios”, probablemente designados en Isaías 11:2. También en Apocalipsis 5:6b, Juan identifica los “siete ojos” como los “siete espíritus de Dios enviados por toda la tierra”. Además, en este mismo capítulo, la confesión de Juan de que lloraba mucho porque nadie, ni en el cielo ni en la tierra, podía abrir el libro ni desatar sus sellos (v. 4), sugiere que el profeta, mediante sus categorías *a priori*, capta la significación de la visión o, al menos, comprende las implicaciones profundas de esta situación sin necesidad de que un ser celestial se la explique.

Por otra parte, en Apocalipsis 17, cuando Juan ve a la mujer sentada sobre una bestia escarlata queda literalmente “asombrado con gran asombro” (v. 6, θαῦμα). En opinión de Ranko Stefanovic, “la verdadera razón del asombro de Juan podría ser que esta mujer seductora, de alguna manera le pareciera familiar. El hecho de que él la ve en el desierto (17:3) podría recordarle a la otra mujer en el desierto que él había visto antes en la visión de Apocalipsis 12”.⁷⁷ Aunque esta suposición es muy lógica, lo cierto es que Juan no da razón de su asombro. No obstante, queda claro que esta experiencia abrió un espacio para la interpretación y el diálogo (vv. 7-18). La palabra griega θαῦμα, “asombro”, expresa en términos cognitivos “una actitud de crítica, duda e incluso rechazo, aunque también puede expresar inquisición y curiosidad”.⁷⁸ Lo que confirma la recepción activa de Juan en el momento de la visión.

La inspiración del Apocalipsis como un proceso lingüístico

⁷⁷Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002), 513.

⁷⁸G. Bertram, “θαῦμα”, *TDNT* 3:28.

Después de haber explorado el proceso mediante el cual se originó el contenido del Apocalipsis en la mente de Juan, queda ahora investigar el proceso mediante el cual este contenido se expresó en forma escrita. Para alcanzar este objetivo, en la presente sección se analizará la cuestión de la ontología del lenguaje del Apocalipsis, así como las facetas sociocultural y personal del *a priori* racional de Juan, utilizando como herramienta de apoyo la idea de conceptualización desarrollada por Langacker, que incluye las relaciones perfil-base-dominio cognitivo de las palabras en los distintos eventos de uso.

La ontología del lenguaje del Apocalipsis

Al dilucidar la relación entre pensamiento y lenguaje, así como entre lenguaje divino y lenguaje humano, algunos teólogos se han esforzado por enfatizar una visión altamente determinista o una perspectiva de libre albedrío. Los teólogos que se adhieren al determinismo del modelo clásico de inspiración tienden a “pasar por alto la agencia humana porque suponen que Dios actúa según la noción agustino-calvinista de la providencia divina y soberana”.⁷⁹ Vern Poythress, por ejemplo, cree que Dios controla no sólo la memoria inmediata de un individuo al momento de usar una palabra, sino también todo el proceso de siglos de cultura angloparlante que le transmitió esa palabra.⁸⁰ Así, para Poythress, la participación de Dios en el lenguaje bíblico inspirado consiste básicamente en el control exhaustivo y absoluto de Dios sobre las palabras y su significado.⁸¹

⁷⁹Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 393.

⁸⁰Vern Sheridan Poytress, *In the Beginning was the Word: Language – A God Centered Approach* (Wheaton, IL: Crossway, 2009), 54.

⁸¹Ibíd., 39, 40, 51. Para un análisis de la ontología del lenguaje en las obras selectas de Poythres, véase Iriann Marie Hausted, “God’s Involvement in Inspired-Biblical Language in Selected Works of Vern Poythress and Fernando Canale”, en *Scripture and Philosophy: Essays Honoring the Work and Vision of Fernando Luis Canale*, eds. Tiago Arrais, Kenneth Bergland, y Michael F. Younker (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2016), 97.

En cambio, para los teólogos que sostienen una perspectiva de libre albedrío, la participación de Dios en el lenguaje bíblico inspirado es principalmente la de una supervisión general que permite la legítima contribución humana mediante la libre y creativa elección de palabras.⁸² Dicho de otro modo, “Dios no causa los pensamientos o las palabras, sino que supervisa el proceso de su libre producción en la mente de los escritores, asegurándose de que los contenidos se registren de forma fidedigna”.⁸³ Así, lejos de que Dios controle el proceso humano de escritura (inspiración), convirtiéndolo milagrosamente en su propia expresión verbal cognitiva, Dios se “adapta” y “ajusta” al lenguaje imperfecto humano y a los patrones humanos de escritura.⁸⁴ Esta comprensión histórica-cognitiva de la inspiración parece encajar mejor en las peculiaridades lingüísticas y las afirmaciones del Apocalipsis.

Por ejemplo, en el griego del Apocalipsis se ha observado una serie de solecismos, que incluyen desacuerdos en caso, número y género, incongruencias verbales y uso incorrecto de frases preposicionales. Algunos estudiosos atribuyen este fenómeno a que Juan pensaba en hebreo o arameo mientras escribía en griego.⁸⁵ Otros sugieren que estas irregularidades gramaticales podrían deberse a que Juan tenía un mayor dominio del griego vernáculo de la época que del griego clásico o literario.⁸⁶ Por su parte, otros ven

⁸²Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 404, 405.

⁸³Ibíd., 407.

⁸⁴Canale, “Revelation and Inspiration”, 64; Canale, *Back to Revelation-Inspiration*, 129, 140.

⁸⁵ Véase, R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1920), cxliii, cxlv; T. Cowden Laughlin, “The Solecisms of the Apocalypse” (PhD diss., Princeton University, 1902), 4, 11-21; C. C. Torrey, *The Apocalypse of John* (New Haven: Yale University Press, 1958), 19, 27, 57; Nigel Turner, *Christian Words* (Edinburgh: T&T Clark, 1980), 24;; Gerard Mussies, *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John* (Leiden: Brill, 1985), 66. Henry Barclay Swete, *Commentary on Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1906), cxxiii-cxxiv.

⁸⁶James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 1:9; Stanley E. Porter, “The Language of the Apocalypse in Recent Discussion”, *New Testament Studies* 35 (1989): 582-603; Georg Benedikt Winer, *A*

los solecismos del Apocalipsis como posibles recursos literarios y retóricos empleados por el escritor para transmitir el mensaje con mayor eficacia.⁸⁷ En cualquier caso, resulta evidente que Dios no anuló las características esenciales del modo de cognición y lenguaje del escritor del Apocalipsis, permitiendo su creatividad y aceptando sus limitaciones en la comunicación del pensamiento divino.

Una prueba más de que Dios permitió la libre contribución de Juan en el lenguaje del Apocalipsis queda patente en la declaración introductoria que el propio Juan hace sobre las circunstancias en las que recibió la revelación (1:4-10). Para conocer y describir estas circunstancias, e incluso para incluirlas en el libro, Juan no requirió de una revelación o instrucción divina, pero sí de la guía y supervisión de Dios durante todo el proceso de escritura (inspiración).

Por otro lado, en el Apocalipsis es notable que en ocasiones a Juan le falta el vocabulario adecuado para describir con precisión sus visiones. Esto se refleja en el uso frecuente de términos como ὅμοιος, “semejante”, y ὡς, “como”.⁸⁸ Dado que esta limitación léxica se debe principalmente a la trascendencia y complejidad de los símbolos que Juan intenta transmitir, es lógico afirmar que Juan redactó el libro del Apocalipsis dentro de los confines cognitivos de sus propias limitaciones humanas. Esta concepción histórica-cognitiva se aparta de la visión clásica/determinista de una ontología del lenguaje inseparable de la ontología de Dios y destinada a elevar las capacidades cognitivas lingüísticas del escritor inspirado.

Grammar of the Idiom of the New Testament: Prepared as a Solid Basis for the Interpretation of the New Testament (Andover: Warren F. Draper, 1877), 535.

⁸⁷Laurențiu Florentin Moț, *Morphological and Syntactical Irregularities in the Book of Revelation: A Greek Hypothesis*, Linguistic Biblical Studies 11 (Leiden: Brill, 2015), 107-201; Martin Karrer, *Die Johannesoffenbarung: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1-5, 14* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 94; C. G. Ozanne, “The Language of the Apocalypse”, *Tyndale House Bulletin* 16 (1965): 3-9.

⁸⁸El término ὅμοιος, “semejante”, aparece 45 veces en el NT, siendo el Apocalipsis el libro que más lo utiliza. Por otro lado, la partícula comparativa ὡς, “como”, se emplea 504 veces en el NT siendo el Apocalipsis el segundo libro en frecuencia de uso (58x), solo superado por Hechos (62x).

La esencia de la inspiración del Apocalipsis

Según el modelo histórico-cognitivo, la esencia de la inspiración es histórica-lingüística. Es histórica en el sentido de que Dios condesciende a trabajar con el ser humano directamente en el nivel de la historia general y personal, y es lingüística porque la inspiración vierte el pensamiento de Dios en el molde lingüístico de la escritura humana. Por supuesto, la esencia de la inspiración tiene también un componente cognitivo, a saber, el lenguaje, el cual está intrínsecamente ligado a la cognición del individuo.⁸⁹ Como explica Fathi Malkawi, “el lenguaje sirve al pensamiento cuando un individuo necesita expresar su pensamiento y llevarlo al ámbito lingüístico, donde la idea se convierte en un tema de comunicación. Al mismo tiempo, el pensamiento sirve al lenguaje ayudando a elegir la articulación y terminología más precisas que mejor expresen el significado”.⁹⁰

Este proceso histórico-lingüístico de la inspiración implica una cooperación armoniosa entre las agencias divina y humana. Mientras el profeta contribuye activamente utilizando sus capacidades cognitivas y lingüísticas finitas, Dios participa no solo supervisando históricamente la producción de la Escritura, sino también interviniendo de manera directa cuando es necesario. A continuación, se presentan algunos ejemplos de la supervisión y asistencia divina en el proceso de inspiración del Apocalipsis.

El modo de la inspiración del Apocalipsis

De acuerdo con Canale, la intervención de Dios en el proceso lingüístico de la inspiración se manifiesta en dos patrones principales: Un patrón general de supervisión histórica que abarca toda la Escritura, y un patrón ocasional, remedial y correctivo de intervención histórica. Uno de los patrones remediales y correctivos de intervención

⁸⁹Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 402-4.

⁹⁰Fathi Hasan Malkawi, *Mapping Intellectual Building and the Construction of Thought and Reason* (London: International Institute of Islamic Thought, 2020), 137.

directa que probablemente Dios utilizó en la inspiración del Apocalipsis es el otorgamiento de una “revelación adicional”.⁹¹ Tal revelación se refiere al contenido que Dios puede impresionar en la mente del profeta, mientras este pone por escrito algún mensaje divino o una visión previamente recibida. Así, durante el proceso racional de la redacción de las Escrituras puede que no se pronuncie ninguna palabra audible a oídos del profeta, pero sí a su mente.

Desde una perspectiva de la Lingüística Cognitiva, “hablar a la mente” puede entenderse como una forma de procesamiento conceptual directo, en la que el profeta recibe información en un formato lingüístico interno a través de modelos cognitivos o simulaciones sensoriales, sin recurrir a la percepción auditiva convencional. Este fenómeno es análogo a la reconstrucción mental de una voz familiar o a la “audición” interna de una melodía, incluso en ausencia de un estímulo auditivo externo.

En armonía con esto, y teniendo en cuenta la forma visual-auditiva de las revelaciones del Apocalipsis,⁹² resulta altamente significativo que durante la visión de Apocalipsis 20 ningún agente divino o celestial le dice a Juan el tiempo en que los redimidos reinarían con Cristo —como es el caso de los períodos de tiempo profético descritos en Daniel (7:23, 25; 8:14; 9:22,24; 12:7-12) o en el mismo Apocalipsis (9:4a,5; 11:1-3; cf. 12:6,14)—. No obstante, él afirma que reinarán con Cristo mil años. Este factor sugiere que una “revelación adicional” pudo haber sido otorgada a Juan mientras escribía la visión. En este punto, John Walvoord destaca: “Juan vio visualmente al ángel atar a Satanás y arrojarlo al pozo. Pero Juan no podía ver cuánto tiempo iba a estar atado Satanás, o el propósito de la atadura. Esto le fue dado a Juan por revelación divina que

⁹¹Entre los patrones remediales y correctivos de intervención directa de Dios, Canale destaca los siguientes: (1) “la mejora de la memoria”, (2) “la selección de fuentes literarias”, (3) el otorgamiento de una “revelación adicional”, y (4) “la anulación del pensamiento profético”. Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 407-12.

⁹²Boring observa que en el Apocalipsis hay 91 ocasiones “en las que Juan oye e informa de la voz de Jesús o de algún otro ser celestial como miembro del reparto, una voz que permanece contenida en la visión y no se dirige inmediatamente a las iglesias de Asia Menor”. M. Eugene Boring, “The Voice of Jesus in the Apocalypse of John,” *Novum Testamentum* 34 (1992): 337.

1
1
constituyó la interpretación de la visión”.⁹³ De ser así, el dato de que el reinado de Cristo con sus santos será de mil años, no deriva del autor o de las ideas circundantes de la época;⁹⁴ más bien constituye una “revelación adicional” otorgada al profeta mediante el patrón remedial y correctivo de intervención directa de Dios en el proceso de la inspiración.

68
55
Otro ejemplo de la supervisión y asistencia divina en el proceso de la inspiración se encuentra en Apocalipsis 10:3-4. En este pasaje, se menciona que Juan “iba a escribir” lo que los siete truenos emitieron, pero una voz del cielo le ordenó explícitamente: “Sella las cosas que los siete truenos han dicho, y no las escribas” (v. 4). Este episodio indica que Dios está directamente implicado en la escritura del Apocalipsis, lo que asegura la adecuada representación de los pensamientos divinos en el libro. Tal como lo demuestra el siguiente análisis cognitivo y estructural del uso de la palabra γράψω en el libro del Apocalipsis.

Análisis cognitivo de γράψω en el Apocalipsis

La palabra γράφω aparece 412 veces en el griego bíblico, incluyendo γραπτός en Romanos 2:15. Los principales léxicos y diccionarios teológicos definen γράφω como

⁹³John F. Walvoord et al., *Revelation*, The John Walvoord prophecy commentaries (Chicago: Moody, 2011), 334.

4
33
⁹⁴Se ha llegado a afirmar que el apóstol Juan no representa la opinión más temprana de un reinado mesiánico de mil años, sino el rabí Eliezer B. Hyrcano (90 d.C). G. K. Beale, por ejemplo, sostiene que el propio Hyrcano aprendió esto de la tradición rabínica temprana. Ver G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998), 386-93. Sin embargo, resulta extraño que no haya alguna declaración explícita acerca de un reino mesiánico de mil años en la literatura rabínica temprana; más que la supuesta opinión del rabí Eliezer. Opinión que aún no ha sido evidenciada o comprobada por medio de algunas de sus obras anteriores a la composición del libro de Apocalipsis (95 d.C). Al parecer, la única evidencia disponible es la de un Midrash que atribuye al rabí Eliezer la declaración que el Mesías reinaría por mil años, pero aún ésta es una evidencia tardía en virtud de la composición del Apocalipsis. Por lo tanto, a juzgar por las evidencias, es más probable que Juan represente la opinión más temprana de un reinado mesiánico de mil años.

“escribir”, “registrar”, “componer”, “redactar”, “grabar” y “dibujar”.⁹⁵ En el Nuevo Testamento, este término se encuentra 192 veces. De estas instancias, aproximadamente el 91 % (174 veces) se refieren a escritos proféticos o epistolares. En particular, en el libro del Apocalipsis, γράφω figura 29 veces, siendo el libro del Nuevo Testamento que más utiliza este verbo. De las 12 formas verbales de γράφω en el Apocalipsis, γράψον es la forma más común en el libro (41%, imperativo aoristo activo), seguida de γεγραμμένον (21%, participio perfecto pasivo). Las categorías y dominios cognitivos de ambas formas verbales manifiestan la condescendencia de Dios en el a priori sociocultural y personal de Juan.

Categorías y dominios cognitivos de γεγραμμένον y γράψον

Un análisis del uso de γεγραμμένον en el Antiguo Testamento, muestra que este término denota la validez absoluta de lo que está escrito, tanto en términos regios como jurídicos. G. Schrenk explica que esta validez se fundamenta en la autoridad vinculante de Yahweh como Rey y Legislador.⁹⁶ Este significado también se puede observar en el Apocalipsis, donde el βιβλίον γεγραμμένον, “libro escrito” (5:1), tiene un fuerte sentido legal, ya que está relacionado con un documento sellado. “Los documentos legales estaban sellados, a menudo con aproximadamente seis sellos impresos con las

⁹⁵Véase, por ejemplo, William Arndt et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 206–207; H.G. Liddell, *A lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 169; Joseph Henry Thayer, *A Greek-English lexicon of the New Testament: being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (New York: Harper & Brothers., 1889), 121–122; James Hope Moulton y George Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1930), 132–133; Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, y Geoffrey William Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament, Abridged in One Volume* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 128–133; Horst Robert Balz y Gerhard Schneider, *Exegetical dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990–), 260–264.

⁹⁶Gottlob Schrenk, “γράφω, γραφή, γράμμα, ἐγγράφω, προγράφω, ὑπογραμμός”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964–), 748–749.

atestaciones del mismo número de testigos”.⁹⁷ Este formato, común para contratos y testamentos, se popularizó en documentos romanos y también se encontró en textos judíos de Palestina.⁹⁸ Del mismo modo, el ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, “un nombre nuevo grabado” (2:17), hace alusión a un contexto jurídico. En el mundo grecorromano, era común utilizar una piedra blanca para indicar que una persona era vindicada en el tribunal.⁹⁹ Esta práctica se empleaba también en votaciones para señalar aceptación, y en contextos honoríficos para representar la victoria y el reconocimiento. Así, la unidad lingüística del griego γεγραμμένον perfila la entidad conceptual de [DOCUMENTO LEGAL] y [GRABADO HONORÍFICO]. Este perfilado incluye la base conceptual de [DOCUMENTOS SELLADOS CON MÚLTIPLES SELLOS], [FUNCIÓN JURÍDICA], [VICTORIA] y [HONOR]. El dominio en el que figura esta relación perfil-base es, entre otros, el de [JURISPRUDENCIA ROMANA] y [DIMENSIÓN HONORÍFICA].

Dado que este trasfondo conceptual estaba presente en el *a priori* racional de Juan (puesto que formaba parte de la idiosincrasia sociocultural de su tiempo), es posible deducir que en la inspiración del Apocalipsis Dios adaptó su modo de pensar a las relaciones dinámicas de las palabras humanas, vinculando sus revelaciones con rutinas o esquemas culturalmente arraigados en el *Lebenswelt* del profeta. De este modo, el pensamiento divino impregnó las palabras a través de las cuales la revelación del Apocalipsis se comunicó al mundo.¹⁰⁰

Con respecto a γράψον, se observa un uso casi exclusivo de esta forma en textos proféticos o apocalípticos. Específicamente, de las 24 apariciones de γράψον en el griego

⁹⁷Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2014), 739.

⁹⁸Ibíd.

⁹⁹Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible 38A (New Haven: Yale University Press, 2014), 263.

¹⁰⁰ Véase Canale, *The Cognitive Principle of Christian Theology*, 405.

bíblico, 21 figuran en un dominio cognitivo de profecía. Tal como se muestra en el siguiente cuadro.¹⁰¹

Texto	Agente	Trajector	Relación	Landmark	Dominio Cognitivo
Éx 34:27	Dios	\Μωυσῆς\ (Moisés)	\γράφον\ (escribe)	\τὰ ῥήματα ταῦτα\ (estas palabras)	Pacto
Hab 2:2	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\ὄρασιν\ (visión)	Profecía
Is 8:1	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\τόμον καινοῦ μεγάλου\ (gran rollo nuevo)	Profecía
Is 30:8	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\πτυξίου\ (tablilla) y \βιβλίου\ (libro)	Profecía/ Preservación documental
Jer 22:30	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\τὸν ἄνδρα τοῦτον\ (este hombre)	Profecía/ Inscripción judicial
Jer 37:2	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\πάντας τοὺς λόγους\ (todas las palabras)	Profecía
Jer 43:2	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\χαρτίον βιβλίου\ (rollo de libro)	Profecía/ Preservación documental
Jer 43:28	Dios	\ὁ προφήτης\ (el profeta)	\γράφον\ (escribe)	\χαρτίον ἕτερον\ (otro rollo)	Profecía
Ez 24:2	Dios	\ὁ υἱὸς ἀνθρώπου\ (hijo del hombre)	\γράφον\ (escribe)	\εἰς ἡμέραν\ (en un día específico)	Profecía/ Crónica profética
Ez 37:16	Dios	\ὁ υἱὸς ἀνθρώπου\ (hijo del hombre)	\γράφον\ (escribe)	\ράβδον\ (vara)	Profecía/ Inscripción distintiva
Lc 16:6,7	Un mayordomo	\ὁ χρεώστης\ (el deudor)	\γράφον\ (escribe)	\τὰ γράμματα\ (documento)	Documento jurídico
Ap 1:11	Jesús	\ὁ Ἰωάννης\ (Juan)	\γράφον\ (escribe)	\εἰς βιβλίον\ (en un libro)	Profecía
Ap 1:19	Jesús	\ὁ Ἰωάννης\ (Juan)	\γράφον\ (escribe)	\ᾧ εἶδες\ (lo que viste)	Profecía

¹⁰¹ De acuerdo con Langacker, cuando se perfila una relación, se confieren diferentes grados de prominencia a sus participantes. El participante más prominente, llamado el trajector (tr), es la entidad o enfoque principal dentro de la relación perfilada. Mientras que el otro participante, esto es el landmark, se hace prominente como un enfoque secundario. Ronald W. Langacker, *Cognitive Grammar: A Basic Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), 70.

Ap 2:1, 8, 12, 18; 3:1,7,14	Jesús	\ὁ Ἰωάννης\ (Juan)	\γράφον\ (escribe)	\τῷ ἀγγέλῳ\ (al ángel)	Carta/ profecía
Ap 14:13	Dios	\ὁ Ἰωάννης\ (Juan)	\γράφον\ (escribe)	\μακάριοι οἱ νεκροὶ\ (bienaventurados los muertos)	Profecía
Ap 19:9	Un ángel	\ὁ Ἰωάννης\ (Juan)	\γράφον\ (escribe)	\μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου\ (bienaventurados los llamados a la cena del Cordero)	Profecía
Ap 21:5	Dios	\ὁ Ἰωάννης\ (Juan)	\γράφον\ (escribe)	\οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί\ (estas palabras fieles y verdaderas)	Profecía

En la mayoría de estos distintos eventos de uso, resulta evidente la participación directa de Dios en el proceso de escritura de las Escrituras. En particular, es notable que de las 12 ocasiones en que se le ordena a Juan escribir (γράφον), 11 provienen de un agente divino y solo 1 vez de un ángel comisionado por Dios. Así, aunque en el Apocalipsis el sujeto de la forma activa de γράφω es Juan, el sujeto del modo imperativo es Dios. Por consiguiente, Dios debe ser reconocido como directamente implicado desde principio a fin en la redacción del Apocalipsis.

Conclusión

En esta exploración epistemológica, se ha intentado demostrar que la revelación-inspiración del Apocalipsis como fuente de datos teológicos es de naturaleza lingüística-cognitiva e histórica. Este enfoque histórico-cognitivo se fundamenta en la premisa de que Dios, al actuar dentro del ámbito espacio-temporal de la historia humana, ha generado el contenido cognitivo del Apocalipsis utilizando los modos, características y limitaciones propios de la cognición y el lenguaje humanos. En consecuencia, es posible afirmar que el Apocalipsis es plenamente divino y plenamente humano. Así, las actividades divinas y humanas estuvieron presentes de manera continua durante todo el proceso de revelación-inspiración del Apocalipsis.