



**LA REVELACIÓN Y LA ACTIVIDAD HUMANA: RECEPCIÓN TEOLÓGICA DE  
LA CONSTITUCIÓN DEI VERBUM EN CLAVE HERMENÉUTICA DE LA  
APROPIACIÓN**

**TESIS DOCTORAL**

**DANIEL DE JESÚS GARAVITO VILLARREAL**

**Director**

**MANUEL HURTADO S.J., S.Th.D.**

**DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Bogotá - Colombia**

**2013**



**LA REVELACIÓN Y LA ACTIVIDAD HUMANA: RECEPCIÓN TEOLÓGICA DE  
LA CONSTITUCIÓN DEI VERBUM EN CLAVE HERMENÉUTICA DE LA  
APROPIACIÓN**

**Presentada por:**

**DANIEL DE JESÚS GARAVITO VILLARREAL**

**Informe final  
de la investigación realizada como requisito  
para obtener el título de Doctor en Teología**

**DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Bogotá - Colombia**

**2013**

**Dedicatoria**

**A Isabel, Daniel Alejandro  
y Camilo Andrés**

**Al Dios que se autocomunica  
en la mediación del actuar humano**

## AGRADECIMIENTOS

Al finalizar un proceso exigente y dispendioso como el de realizar una investigación doctoral, resulta gratificante mirar atrás para hacer memoria del recorrido y los logros obtenidos. Este ejercicio pone a la vista las dificultades encontradas en el camino, las cuales sin la contribución directa e indirecta de otras personas hubiera sido imposible sortearlas.

Como creyente doy gracias a Dios por iluminarme en esta empresa y permitirme compartir en su presencia amorosa con todas aquellas personas, que desde perspectivas diferentes contribuyeron a consolidar la meta que me había trazado.

Agradezco de corazón al P. Manuel Hurtado, S.J, quien con su acompañamiento paciente y disciplinado supo ayudarme a despejar el horizonte hacia el que tenía que avanzar y superar muchas de las barreras que en ciertos momentos obstaculizaron el itinerario de esta investigación. Además de los valiosos aportes en ámbitos específicos, metodológicos y generales de la tesis, fue acertada su sugerencia de trabajo interdisciplinario con otros profesores de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE) de Belo Horizonte Brasil, para profundizar los tres ejes que articulan la tesis: Revelación en el contexto de la Constitución Dei verbum, hermenéutica de la apropiación y el actuar humano.

Gracias al equipo de profesores del Área *Teología de la Acción* y el *Semanario de hermenéutica* dirigido por el Padre Alberto Parra, S.J. Estos espacios sirvieron de base para formular el problema de investigación, que paulatinamente inspiraron el desarrollando de las distintas etapas que estructuran la tesis.

Agradezco el apoyo de la Universidad Javeriana y los directivos de la Facultad de Teología, Padres Hermann Rodriguez, S.J., Alberto Múnera, S.J., Ignacio Madera, S.D.S., Doctor José Alfredo Noratto, quienes me respaldaron en las distintas etapas de la investigación.

También agradezco al “Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación Teológica” (DIDASKALIA), quienes siguieron de cerca el proceso de la investigación y sus resultados.

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
<b>1. CONTEXTO DEL PROBLEMA HISTÓRICO-HERMENÉUTICO PARA LA APROPIACIÓN TEOLOGICA</b>	
15	
<b>1.1. Contexto epistemológico para la comprensión e interpretación .....</b>	<b>21</b>
<b>1.2. El giro semántico-poético de los lenguajes .....</b>	<b>30</b>
1.2.1. La vía fenomenológica de la facticidad, sustento de la hermenéutica existencial .....	34
1.2.2. Fenomenología de la facticidad y metafísica: ¿dos caras de la misma moneda? .....	38
1.2.3. Facticidad y sentido, tensión entre explicar y comprender .....	47
<b>1.3. La circularidad de los discursos en la comprensión ricoeuriana .....</b>	<b>54</b>
1.3.1. Los lenguajes en la tensión entre tiempo y narración.....	59
1.3.2. Confluencia de acontecimiento y sentido.....	65
<b>1.4. Conclusión.....</b>	<b>74</b>
<b>2. RECEPCIÓN BIBLICO-TEOLÓGICA EN LA CIRCULARIDAD DE LOS LENGUAJES .....</b>	<b>81</b>
<b>2.1. Los lenguajes bíblicos en el círculo hermenéutico ricoeuriano .....</b>	<b>82</b>
2.1.1. ¿Proclamación o manifestación? .....	84
2.1.2. Proclamación, tensión entre Palabra y Escritura .....	86
<b>2.2. Los lenguajes originarios en la analogía bíblico-poética .....</b>	<b>89</b>
<b>2.3. Aproximación a la revelación en la circularidad de los lenguajes originarios según la tradición bíblica.....</b>	<b>95</b>
<b>2.4. Recepción teológica .....</b>	<b>102</b>
2.4.1. Hacer teología en la tensión entre el análisis estructural y el sentido del discurso .....	108
2.4.2. El giro pragmático y sus zonas de sentido .....	116
2.4.3. Sentido contextual del giro pragmático.....	122
<b>2.5. Conclusión.....</b>	<b>126</b>
<b>3. VATICANO II EN LOS ASPECTOS PROPIOS DE LA INTERPRETACIÓN Y RECEPCIÓN DEL HECHO DE LA REVELACIÓN.....</b>	<b>134</b>
<b>3.1. La emergencia de Vaticano II, tensión entre la modernidad ilustrada y Vaticano I ...</b>	<b>137</b>
<b>3.2. Ruptura en la continuidad.....</b>	<b>142</b>
<b>3.3. Lo concreto de la ruptura.....</b>	<b>151</b>
<b>3.4. El giro histórico de la revelación.....</b>	<b>159</b>
3.4.1. La historia en clave narrativa .....	162
3.4.2. Sentido histórico de la autocomunicación de Dios .....	165
<b>3.5. Hechos y palabras .....</b>	<b>175</b>
3.5.1. Hechos y palabras según la inspiración bíblica de la Constitución Dei Verbum .....	179
3.5.2. El giro cristocéntrico y sus zonas de sentido en la relación de hechos y palabras .....	192
<b>3.6. Conclusión.....</b>	<b>199</b>
<b>4. LA ACCIÓN HUMANA, LUGAR TEOLÓGICO EN LA RELACIÓN DIOS-HOMBRE .....</b>	<b>205</b>
<b>4.1. Objetivación de la divina revelación, relación entre hechos de la historia y el actuar humano.....</b>	<b>207</b>
4.1.1. La acción humana en la perspectiva del pragmatismo sobrenatural de Blondel .....	208

4.1.1.1. La acción, síntesis de la vida humana .....	210
4.1.1.2. La acción, contexto y encuentro entre Dios-hombre.....	212
4.1.2. El actuar humano y la objetivación de la divina revelación en la teología trascendental de Rahner .....	218
4.1.2.1. La revelación en Rahner.....	218
4.1.2.2. Los hechos de la historia, ámbito de objetivación de la divina revelación .....	222
4.1.3. Relación entre el inmanentismo sobrenatural blondeliano y la perspectiva trascendental rahneriana.....	227
<b>4.2. Tránsito de la onto-teología de la acción a la tensión entre la ontología del lenguaje y la pragmática de la intención .....</b>	<b>230</b>
4.2.1. La acción humana en la hermenéutica de la identidad ricoeuriana .....	232
4.2.1.1. La acción humana, sinergia entre la fenomenología del lenguaje y la pragmática de la intención.....	234
4.2.1.2. La transición social de la acción.....	240
4.2.2. La acción comunicativa, el mundo de la vida y la dinámica de reconocimiento social	242
<b>4.3. La acción humana: de la praxis en general a la praxis intencional .....</b>	<b>248</b>
4.3.1. Articulación y correlación de la acción humana con la revelación divina .....	258
4.3.2. Apropiación, conversión y transformación .....	261
4.3.3. La especificidad de la acción cristiana .....	266
<b>4.4. Teología política y teología de la liberación, uno de los pilares de la teología de la acción</b>	<b>271</b>
<b>4.5. El lugar de la teología de la acción en el contexto de la sociedad plural contemporánea</b>	<b>275</b>
4.5.1. Identidad y tareas de la teología de la acción .....	278
4.5.2. Veracidad: tensión entre desvelamiento y praxis transformadora.....	287
<b>4. 6. Conclusión.....</b>	<b>293</b>
<b>CONCLUSIÓN GENERAL .....</b>	<b>300</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>308</b>

## INTRODUCCIÓN

La recepción de la revelación en el espíritu histórico-hermenéutico de la *Dei Verbum* (*DV*) puede traducirse teológicamente afirmando que la autocomunicación de Dios se realiza en la mediación y relación del actuar humano. Esto significa que la acción humana constituye un lugar teológico de mediación de la revelación, por lo que facilita la comprensión y explicitación de la relación de Dios con los hombres y las mujeres, en el contexto de los hechos de la historia. Dicho en otras palabras, no hay incompatibilidad entre el actuar de Dios y las acciones humanas, según la recepción teológica que se inspira en el giro de comprensión de la revelación en la *DV* 2, en su planteamiento: “Dios se revela en hechos y palabras”.

Sin mayores preámbulos, el párrafo anterior entra provocadoramente en el asunto de la acción humana como lugar teológico de la relación de Dios con el hombre, puesto que ya es una aproximación sucinta a la manera como la investigación asume el problema que se plantea. Su intención se sitúa en el marco del pedido de *aggiornamento* de Juan XXIII, en lo referente a apropiar y desarrollar las directrices y contenidos de Vaticano II.

La presente investigación apunta a la delimitación del problema en la medida que intenta explicitar la comprensión de la revelación en el giro de la *DV*, con respecto a la relación de la revelación y la actividad humana. Esto se concreta en la búsqueda por aclarar, ¿si el giro de la *DV* en su planteamiento de que Dios se revela en hechos y palabras, significa análogamente plantear que Dios se revela en la mediación del actuar humano?

La asunción teológica de este problema sigue un nuevo camino para la comprensión de la revelación en la historia, en la medida que ha sido estudiado más en lo referente al Dios que se revela en palabras, pero quizá menos en la relación con el obrar humano, que es uno de los giros de Vaticano II con respecto a Vaticano I. En este sentido, la investigación al plantear sus metas cree posible que, si demuestra la imposibilidad de dos planos distintos y antitéticos entre la acción de Dios expresada en hechos y palabras, y la acción humana,

podría ser útil al abrir un horizonte a través del cual la teología pueda ensanchar y profundizar su comprensión de la revelación en la historia, acorde con el espíritu de comprensión de la *DV*.

Es paradójico y llama la atención que, si la historia es el resultado de la acción humana, la cual ha transformado el mundo y el mismo hombre como lo plantea la Constitución *Gaudium et spes* (*GS*), entonces ¿por qué la teología posconciliar que le da tanta importancia a la historia no se ha ocupado en profundizar la comprensión de la acción humana y su relación con la revelación, como se esboza claramente en la perspectiva evangélica de la *DV*? La indagación del espíritu histórico-hermenéutico de la *DV* que se refleja en la afirmación de que Dios se revela en hechos y palabras contribuye a la profundización de la comprensión de las zonas de sentido de la acción humana, en cuanto lugar teológico para apropiarse el sentido de la revelación.

El interés de la investigación por la recepción de la revelación en la mediación de hechos y palabras constituye una apertura para transitar un camino que al parecer no ha recorrido y profundizado la teología, -con algunas excepciones en ámbitos de la teología moral y la teología pastoral- en lo referente a la indagación por el hecho, de si ¿lo que llamamos acción de Dios tiene para nosotros una comprensión en sí, o por el contrario es fenoménica, es decir, histórico-interpretativa, y no sólo explicativa, por cuanto requiere de la mediación de la acción humana para comunicar su sentido? En otras palabras, si se prescinde de la acción humana para comprender el sentido del actuar de Dios, ¿habría cabida para una interpretación histórica que posibilite la inteligibilidad cognoscitiva de la revelación? ¿Si se comprende la acción humana más allá de la idea instrumentalizada de aplicación o ejecución, con este hecho se explicitaría el problema teológico de determinar, qué significa que Dios no sea sólo el autor, sino el contenido de la revelación?

La teología, posiblemente, al descuidar la profundización de la complejidad del misterio de la autocomunicación de Dios, y de que ésta fundamentalmente está en el hecho de darse a conocer en la mediación limitada del actuar humano, cuya concreción representa la encarnación de Cristo, posiblemente afectó e influyó la comprensión de la revelación en la

forma de una transmisión de datos, olvidando su carácter performativo y de mediación histórica. Esto quizás ha dificultado la apropiación teológica del movimiento interpretativo de la *DV*, en lo referente a la relación de la revelación como hechos y palabras y el actuar humano.

La presente investigación encuentra una salida al asunto de la recepción teológica, en la medida que se sitúa en consonancia con el giro de la *DV* en lo concerniente a la indagación del sentido de la revelación en la historia, en las implicaciones entre el actuar de Dios y las acciones humanas. Profundizar esta relación, teológicamente significa correr las fronteras del conocimiento de la revelación como un asunto de índole histórica y de mediación concreta en la persona de Jesucristo.

La perspectiva que abre esta investigación con el problema propuesto, exige que ésta profundice, si el planteamiento de que Dios se revela en hechos de la historia como traducción del espíritu de la *DV*, en su afirmación, “Dios se revela en hechos y palabras”, no se refleja y traduce en la afirmación de que Dios se revela en la mediación de la acción humana.

De acuerdo a las metas propuestas por la investigación en la delimitación del problema y en la proyección de sus objetivos, su justificación está en el hecho de adelantar una comprensión aparentemente satisfactoria, ya anunciada por los teólogos posconciliares, en cuanto que la revelación se da en coordenadas históricas, pero más que esto el meollo del asunto está en la profundización de un contexto interpretativo que pueda auscultar, si la acción humana traduce el sentido del giro histórico-interpretativo de la *DV*.

La pregunta sobre el lugar de la acción humana en la comprensión de la revelación de Dios en la historia, puede ser pertinente frente al debate teológico actual, en lo relacionado a su recepción, siendo que la acción es un ámbito tan humano, pero tan poco trabajado por la teología, que no sea más allá de una perspectiva reductiva y operativa, a excepción de ciertos ámbitos teológicos como se advierte en el desarrollo de los capítulos.

En sentido matizado y diverso se constata en las fuentes y autores abordados, lo que constituye un rico aporte para comprender y explicitar hasta dónde ha sido asumida la comprensión de la acción humana, y cuáles son las falencias en su tratamiento, especialmente en el ámbito de la teología. Con los autores y fuentes tratadas, la investigación comparte la preocupación de profundizar la comprensión de la acción humana más allá de un dato aplicable e instrumentalizado. Este asunto constituye uno de los núcleos de la investigación, puesto que de su profundización y explicitación depende de la comprensión de la relación entre la acción de Dios y la acción humana.

Para profundizar el sentido de la correlación del actuar de Dios y la acción humana, la pesquisa requiere de un enfoque epistemológico, es decir, de una estrategia metodológica, porque descubre que, aunque Vaticano II tiene un claro espíritu evangélico e histórico-interpretativo en su captación y traducción, se ha quedado corta la teología posconciliar. Por eso, en los 50 años de historia del Concilio es recurrente la pregunta para la comunidad académica y distintos sectores de la Iglesia, por el hecho de la apropiación teológica de ámbitos tan sensibles y fundamentales como es el giro que en la comprensión de la revelación proyecta la *DV*.

Una atenta revisión de las hermenéuticas que surcan el horizonte de los albores de Vaticano II, y aquellas que han contribuido a su recepción teológica, exige que la investigación se detenga en profundizar este aspecto, aún claroscuro en la apropiación del sentido de la revelación en la relación del actuar humano. La búsqueda para precisar una hermenéutica que facilite la recepción del giro de la comprensión de la revelación ya presente en la *DV*, conduce a toparse con varios enfoques, entre los que sobresalen las llamadas hermenéuticas románticas que se sitúan muy cercanas al lenguaje de las ciencias empírico-analíticas. Por otra parte, son tenidas en cuenta las hermenéuticas que se enmarcan en el giro semántico-pragmático de los lenguajes. Es decir, la teoría de los actos de habla, los juegos de lenguaje, la ontología de la comprensión, la fenomenología de la facticidad y la hermenéutica existencial.

El recorrido por el amplio espectro del giro de los lenguajes en sus componentes semánticos y pragmáticos, encuentra un territorio seguro en la hermenéutica de la apropiación ricoeuriana, que recoge los componentes semántico-explicativos de la tradición filosófica, articulándolos con la hermenéutica de los lenguajes narrativos y de sabiduría de la tradición bíblica. Es una hermenéutica que se toma en serio la palabra, el anuncio representado en el texto de la tradición bíblica. Por otra parte, el texto escrito lo sitúa en tensión con las circunstancias factico-existenciales del lector y creyente de hoy. Esto permite una apropiación teológica que se estructura a la vez como teología de la palabra y teología de la historia.

La evolución de esta hermenéutica conlleva a una sinergia con el actuar humano, porque Ricoeur comprende la acción humana en la complementariedad de una semántica de la acción, presente en los análisis del lenguaje, y una pragmática de la acción, que sale a flote en la profundización del sentido de la intención del agente que ejecuta la acción. La hermenéutica de la apropiación toma la forma de una hermenéutica de la identidad, no como *ipseidad* al recabar solamente en sí mismo, sino como *ídem*, es decir, el sí mismo en relación recíproca con el otro (reconocimiento). Esto fortalece la cohesión del reconocimiento sobre sí mismo y en relación con los otros, es decir, la articulación entre la intención de la persona y las dinámicas sociales.

En la apropiación de este recurso hermenéutico, la acción humana sale al encuentro de la acción de Dios mediada por la facticidad de los hechos de la historia. Pues, sin esta apropiación sería difícil explicitar el giro de la *DV* en tanto búsqueda de comprender la revelación, no como un dato transmitido inmediatamente de Dios al hombre, sino como ámbito de interpretación en el que el actuar de Dios tiene un acontecer mediado (mediato) en los hechos de la historia, susceptibles de ser comunicados en palabras.

La apropiación del giro de la *DV* en la perspectiva explicitada contribuye a precisar lo propio de la investigación, la cual está en el hecho de comprender la revelación en relación con la acción humana, cuya concreción entreteje y consolida la facticidad de los hechos de la historia. Este entramado que constituye los hechos de la historia prepara el terreno para

comprender e interpretar el giro de la *DV* en la dirección de los hechos y palabras, en el que la revelación se asume como medición de un Dios que actúa y un hombre que sale al encuentro con su actuar transformador.

Tal vez, la novedad de la investigación está en que logra situar y apropiarse la relación de la revelación en la historia y la acción humana en el contexto de una teología de la acción, anclada en la teología fundamental. Para lograrlo asume la mediación de la hermenéutica propuesta, en la que en vez de conocer, siguiendo el modelo relacional y de adecuación conceptual, que dificulta aquella relación del creyente con un Dios concebido exógenamente (extrinsecismo), se accede al plano de la temporalidad, de la historia, en la que el actuar de Dios, para ser comprendido, requiere la mediación de la acción humana y su traducción en hechos y palabras.

Usualmente la historia se ha comprendido como un proceso de tradición, de trasmisión de sentido, y no como un proceso práctico. La historia no es sólo transmisión de sentido, sino también un horizonte más amplio de transformación. La concepción de la revelación como hechos de la historia no se reduce a un ejercicio exegético de comprensión de unos hechos narrados por la Biblia, sino también tiene en cuenta que la revelación sigue aconteciendo donde quiera que existan hombres y mujeres, quienes iluminados por la fe transforman y recrean la obra amorosa del creador que se encarnó en el actuar de Cristo.

La apropiación y explicitación teológica de la revelación en hechos y palabras no se reduce a una elaboración conceptual, pues constituye una apertura a la facticidad histórica, cuya traducción asume la importancia de la explicación, pero por otra parte, no descuida la dimensión de sentido que es lo propio del comprender teológico. Decir que Dios se revela en hechos de la historia es plantear en otras palabras que Dios se revela en la acción humana, con lo que el lenguaje de Dios se traduce en la mediación del lenguaje humano.

La teología de la acción, concebida como una teología fundamental tiene arraigo cristológico, especialmente porque en Cristo se plenifica la revelación. Cristo, en cuanto encarnación del Padre, funda toda acción cristiana y constituye el sustento para comprender

la revelación en relación con la acción humana. En él la revelación se constituye en dinámica de existencia, realización personal y comunitaria para el creyente. Pero, la acción humana en este contexto no se reduce al carácter operativo de una descripción del conocer, porque entonces arruinaría su alcance simbólico y narrativo, soportado por la dimensión espacio-temporal de la existencia histórica.

El asunto no consiste en negar que la acción humana tenga componentes explicativos y cognitivos, sino más bien hacer ver que no es sólo eso lo que colma su sentido. Si se sitúa la primacía de la acción en lo explicativo y operativo de las ejecutorias, entonces se perdería el carácter profundo de la revelación (acción de Dios), mediada por el sentido liberador de los hechos de la historia (acción humana), interpretados, comprendidos y narrados por la palabra.

El punto de partida de la teología de la acción es la existencia humana, que intervenida en su dinamismo histórico por la revelación y la tradición de la fe cristiana, constituye una experiencia de Dios que transforma y realiza la vida. Como experiencia de fe la teología de la acción se fundamenta bíblicamente para comprender los alcances del actuar de Dios en la mediación del actuar humano, emplazado en la historia. La teología de la acción también es sistemática cuando pregunta, ¿qué sentido y valor tiene la actividad humana iluminada por la fe? Sólo cuando el teólogo comprende la estructura de la praxis para situar el actuar humano en ella, puede preguntarse, ¿qué es la acción evangélica y qué le aporta a la comprensión de la complejidad que estructura la praxis en general?

La teología de la acción es teología fundamental en la medida que su reflexión parte del tema central de la fe cristiana como es la revelación, para indagar en qué términos el hombre apropia la acción de Dios y cómo ésta en la mediación de Cristo se constituye en dinámica de liberación, transformación y realización humana.

El recorrido y profundización del panorama propuesto se lleva a cabo en cuatro capítulos. El primero, por una parte sitúa el problema de recepción teológica del giro histórico-interpretativo de Vaticano II, y en concreto la comprensión de la revelación que proyecta el

espíritu de la *DV*. Por otro lado, pero en relación con lo anterior, el primer capítulo tiene matices epistemológicos, es decir metódicos, porque hace un largo rodeo por el giro de los lenguajes y los enfoques hermenéuticos que han contribuido por un lado a aclarar o tergiversar en otro sentido la recepción teológica del giro en la comprensión de Vaticano II. La revisión intenta precisar un enfoque hermenéutico que contribuya a la apropiación, sin traicionar la identidad evangélica de la *DV*. En este empeño aflora la hermenéutica de la apropiación ricoeuriana, de la cual se dejan delineados sus trazos y componentes fundamentales en su cohesión de explicar y comprender.

El segundo capítulo intenta la profundización de la hermenéutica de la apropiación en sus componentes de elaboración filosófica y su articulación con la narrativa de los lenguajes bíblicos. Para ello es fundamental el análisis de los lenguajes hablados y los textos escritos, en los que Ricoeur encuentra una especie de hontanar, que pone en tensión creativa los horizontes del texto, el lector y la mediación del contexto. Esto constituye la dinámica de la tradición, en tanto recurso fundamental para que la teología pueda desarrollar su interpretación y comprensión, en contextos de sentido en los que se entrecruzan la polifonía de los lenguajes bíblicos y la mediación del contexto histórico del creyente de hoy. Esta confluencia de sentido gesta una apropiación teológica en la complementariedad de una teología de la palabra y una teología de la historia, que pudiera estar a tono con el giro de la *DV* en su énfasis histórico, al plantear la revelación en los términos de hechos y palabras.

El tercer capítulo profundiza los aspectos propios de la interpretación y recepción del hecho de la revelación en el giro de la *DV*. En este empeño revisa las fuentes, muestra los aspectos de ruptura y continuidad con Vaticano I, haciendo evidente el giro histórico-hermenéutico en la comprensión de la revelación. Se aborda el giro histórico en su sentido narrativo y el contexto de la relación evangélica que se apropia la *DV*, al establecer en hechos y palabras la mediación de la revelación. En coherencia con este espíritu evangélico la investigación se detiene en el ámbito cristocéntrico de la revelación y sus zonas de sentido, en la mediación del actuar humano.

El cuarto y último capítulo está destinado a la fundamentación y al desarrollo de la comprensión de la acción humana como lugar teológico de la relación de Dios con el hombre. Para evitar los esencialismos en la comprensión de la acción, las escisiones entre teoría y praxis, el divorcio entre los aspectos semánticos y los pragmáticos, la investigación hace un tránsito de la onto-teología de la acción a la tensión entre la ontología del lenguaje y la pragmática de la intención. Con esto la comprensión de la acción gana cohesión y profundidad al establecer los vínculos de intersignificación entre los componentes semánticos que articulan la cadena conceptual de expresión externa y los aspectos que dependen de los motivos e intención del actor que ejecuta la acción.

Esta perspectiva compleja de la acción humana en sus componentes internos y eternos, físicos y psíquicos, desvela por otra parte, la identidad de la acción en la vinculación y reconocimiento de dos ámbitos correlacionados: la persona y las dinámicas sociales. Con esta estructuración y perspectiva de comprensión, entra en escena la apropiación teológica que tiene como finalidad fundamental y desarrollar una teología de la acción, que no sólo dé cuenta de la acción humana, sino que se pregunte sobre su lugar teológico, en cuanto ámbito de relación entre Dios y los hombres. Para la tradición cristiana, esta relación de Dios con los hombres y mujeres tiene como mediación a Jesucristo, en quien se concreta la identidad de la praxis cristiana. Esto se evidencia en el giro histórico-hermenéutico de la *DV*, que en su espíritu profundamente evangélico relaciona la revelación con el actuar humano, al plantear que “Dios se revela en hechos y palabras”.

## **1. CONTEXTO DEL PROBLEMA HISTÓRICO-HERMENÉUTICO PARA LA APROPIACIÓN TEOLÓGICA**

Al cumplirse cincuenta años de la apertura de Vaticano II, la teología posconciliar y la tradición de la Iglesia, tal vez, no han asumido suficientemente el giro interpretativo de la *DV*, en lo referente a la comprensión de la revelación en la relación con el actuar humano. El giro en la interpretación establece la tensión y el tránsito del modelo dogmático de

Vaticano I a la perspectiva hermenéutico-histórica<sup>1</sup> de Vaticano II. La asunción de este giro en la comprensión no subestima los aportes del primero a la Tradición de la Iglesia, ni olvida que muchos aspectos de la *Dei Filius (DF)* continúan vigentes en la interpretación de la *DV*. Es claro teológicamente que la Tradición de la fe cristiana se renueva y avanza, no al costo de abandonar sus fundamentos, sino en la medida que sea capaz de reinterpretarlos a la luz de la Escritura y en tensión con las mediaciones del contexto histórico-social.

El giro histórico-hermenéutico de la *DV* se aprecia en el hecho concreto de que Dios habla revelándose a Sí mismo. Para traducir el sentido de lo que Él comunica la clave está en las contingencias históricas de los hombres y mujeres, en quienes encarna su palabra<sup>2</sup> en la mediación de Jesucristo. Como el misterio de la revelación está dirigido al hombre a pesar de la finitud de éste, sin embargo, Dios se comunica en términos humanos, hechos y palabras: “Plugo Dios revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad hablando a los hombres como amigos. Esta revelación se realizó con hechos y palabras íntimamente enlazados, y resplandece en Cristo, mediador y plenitud de la Revelación” (*DV 2*). En otras palabras también lo enfatiza más adelante: “Dios habla en la Escritura por medio de hombre y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras” (*DV 12*).

Para prevenir tergiversaciones e interpretaciones sesgadas es necesario aclarar que en lo planteado no hay cabida para una afirmación en los términos de que el lenguaje humano sea equivalente al lenguaje de Dios. La profundidad de la palabra de Dios supera el potencial de captación y recepción humana, pero la revelación como acto amoroso, gratuito y misterioso de Dios tiene al hombre como destinatario. El hombre sólo comprende bajo esas limitaciones propias que comparten los humanos. Al parecer, esta es la dirección en la que debe comprenderse la afirmación: *Dios habla en la mediación humana*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Geffré, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1984, 70-74.

<sup>2</sup> Alonso Schökel, Luis., Artola Abiza, Antonio María, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución Dei Verbum*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1991, 386.

<sup>3</sup> Las cursivas son más para resaltar el sentido de la afirmación de la *DV* cuando plantea que Dios se revela en hechos y palabras.

La comprensión teológica del sentido del actuar de Dios en hechos y palabras humanas como lo propone la *DV*, requiere fidelidad de su horizonte interpretativo, tal vez tergiversado por la perspectiva moderna centrada en la relación sujeto-objeto. La crítica a este modelo no niega ni desconoce su importancia en la tradición de la ciencia moderna, pero lo que trata de evidenciar son sus límites centrados en referentes descriptivos, tendientes a la adecuación y comprobación.

El cuestionamiento al enfoque de la epistemología predominante en la modernidad apunta al hecho de ¿hasta qué punto se produce la recepción del contexto de los lenguajes bíblicos en que se centra el giro de la *DV*, que no son propiamente argumentativos y objetivables, en los términos que la ciencia moderna entiende la objetividad?

El horizonte claroscuro y reductivo en que deviene el lenguaje científico en Occidente *-a quo-* se puede matizar y resarcir de alguna manera en el ámbito de la teología, gracias al rescate de los lenguajes de sabiduría *-ad quem-*, es decir, retomando las reservas narrativas y polifónicas con las que cuenta la tradición de la fe cristiana. Volver a estas fuentes y reservas de los lenguajes de sabiduría puede desarrollar el espíritu histórico-hermenéutico de la *DV* 2 cuando plantea que Dios se revela en hechos y palabras.

En la perspectiva de los lenguajes de sabiduría, Leonardo Boff<sup>4</sup> y Gustavo Gutiérrez<sup>5</sup> critican el pretendido totalitarismo del lenguaje científico occidental, al que ha sido proclive la exégesis bíblica y la hermenéutica teológica y filosófica. Gustavo Gutiérrez plantea que una de las tareas importantes de la teología consiste en abordar el problema de cómo es vivenciada la fe cristiana en un contexto y en una época determinada. Para él, la teología es inteligencia de fe en la medida que hunde sus raíces en la densidad<sup>6</sup> histórica del

---

<sup>4</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación: Hacia una espiritualidad latinoamericana*. Bogotá: Editorial Indo American Press Service, 1981. 50ss.

<sup>5</sup> Gutiérrez, Gustavo, "Situación y tareas de la teología de la liberación", en *Theológica Xaveriana* 143 (2002): 512–516

<sup>6</sup> Gutiérrez, Gustavo, *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003, 90ss. Este apartado busca explicitar el problema de cómo hablar de Dios hoy. Gutiérrez analiza la importancia de la contextualidad en el hecho de hacer teología. Por eso, la mayor parte de su obra está orientada por preguntas que le apuntan al cómo Dios actúa en esas circunstancias particulares de pobreza, de despojo y opresión. La preocupación por lo contextual de la revelación está muy cercana al problema que se plantea la investigación, en lo referente a

mensaje evangélico, es decir, cuando se interroga por las repercusiones y actualidad de la revelación cristiana, cuya plenitud está presente en Jesucristo.

Para la teología católica, sólo en el contexto de una hermenéutica que se apropie los lenguajes de sabiduría de la tradición bíblica, la fe cristiana podrá discernir los signos de los tiempos y traslucir los problemas fundamentales de la existencia cristiana concreta. Esta perspectiva genera preguntas para la reflexión teológica: ¿En qué mundo vivimos nuestra fe? ¿En qué contexto es anunciado el Evangelio? ¿Quiénes son los que viven y comparten el Evangelio? De acuerdo a las exigencias del mundo de hoy, la tarea de la teología sustentada en la fe, consistirá en asumir comprometidamente los problemas en las mediaciones contextuales.

La apuesta y compromiso frente a los problemas del contexto exigen un marco epistemológico facilitador de una hermenéutica que contribuya a re-significar la fe y apropiarse el giro interpretativo de la *DV*. Esta hermenéutica centrada en la comprensión, interpretación y aplicación transformadora, no puede ser ajena a la posición y compromiso de la fe cristiana frente a la injusticia, la liberación y transformación de la vida de los hombres y mujeres. Esto lo constata Gustavo Gutiérrez:

La pobreza, la injusticia, la marginación de personas y grupos humanos, no son hechos fatales, sino tienen causas humanas y sociales (.....). Únicamente liberando nuestras miradas de inercias, de prejuicios, de categorías aceptadas acríticamente, podemos descubrir al otro (...). La cultura es creación permanente, se elabora todos los días. Lo vemos de muy diferentes maneras en nuestras ciudades. Ellas son un crisol de razas y culturas en sus niveles más populares; pero a la vez, son crueles lugares de crecientes distancias entre los diferentes sectores sociales que habitan (...). Este universo en proceso, que en gran parte arrastra los valores de culturas tradicionales, condiciona la vivencia de la fe y el anuncio del Reino; es, en consecuencia, un punto de partida histórico para una reflexión de orden teológico<sup>7</sup>.

Compatible con la perspectiva de Gutiérrez, Alberto Parra cabalgando en los lenguajes de sabiduría atisba en el horizonte del quehacer teológico, el “(...) éxodo de un pueblo que

---

determinar si, el revelarse de Dios en hechos de la historia interpretados por la palabra, significa en otras palabras que *Dios se revela en la actividad humana*.

<sup>7</sup> Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, en *Theologica Xaveriana*, 512 –516.

busca su propia diversidad lingüística y cultural, sus relatos, las estructuras pre-lingüísticas propias, que le permitan liberar la conciencia de sí y establecer comunicación de sí, acerca de sí y consigo”<sup>8</sup>.

Los lenguajes de sabiduría, más que aproximaciones descriptivas hacen énfasis en la pregunta por el ser que existe y evoca una comprensión existencial<sup>9</sup>. Establecen la transición de la verdad como pretensión universal y recurso demostrativo de la argumentación, “(...) al sentido del ser histórico situado y particular (...)”<sup>10</sup>. Estos lenguajes rescatan el talante narrativo del existente real, pues la pregunta por el existenciario<sup>11</sup> remite a su temporalidad y espacialidad.

El sentido de los lenguajes de sabiduría está orientado a la comprensión de la facticidad de la existencia histórica. Ponen al descubierto los límites de los lenguajes argumentativos y franquea un horizonte de apertura, en el que “(...) cobran vida permanente y actualidad los textos y lenguajes de tradición, es decir, los campos hermenéuticos en que los sujetos contextuales se interrogan y se perciben para el gran pretexto de ser en el mundo y actuar en el tiempo”<sup>12</sup>.

El ejercicio a través del cual se rescata la facticidad<sup>13</sup> de la existencia histórica incide en el hecho de que los lenguajes narrativos recobren vigencia y reavivan el interés por el sentido del existenciario. Este existenciario emerge en la tensión entre la especificidad y la diversidad cultural, que escapa en muchos casos a la demostración y parámetros universales del conocimiento científico. Se redescubre en ello la cara del conocimiento sapiencial,

---

<sup>8</sup> Parra, Alberto, *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutierrez por sus 80 años*. Lima: INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, 2008, 191.

<sup>9</sup> Macquarrie, John, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976, 287-289.

<sup>10</sup> Parra, *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutierrez por sus 80 años*, 196.

<sup>11</sup> El término existenciario está tomado aquí en el sentido heideggeriano de diferenciar el ser y su facticidad histórica con respecto al ente, pues la modernidad suele poner uno en el lugar del otro indistintamente.

<sup>12</sup> Parra, *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutierrez por sus 80 años*, 197.

<sup>13</sup> La referencia a la facticidad histórica estará en la mayor parte de este apartado. No se debe confundir con aquella facticidad que se refiere al hecho aislado, referenciado y comprobable, característico en el lenguaje de la ciencia. La facticidad constituye el conjunto de componentes que espaciotemporalmente dan sentido al acontecer histórico humano.

opacada por la epistemología aparentemente triunfante de la ciencia y de los reduccionismos de los juegos de lenguaje<sup>14</sup>.

La profundización de los juegos de lenguaje es clave en el giro de los mismos en su conformación semántica y pragmática. Esto lo comprendió y asumió el filósofo vienés Ludwig Wittgenstein<sup>15</sup> en su conversión de pos *Tractatus*, como bien lo expresa Juan José Sánchez al sintetizarlo en cuatro lineamientos:

De la riqueza de esta nueva concepción del lenguaje destaca, en primer lugar, el reconocimiento del derecho de existencia de la *pluralidad y diversidad* de los lenguajes frente a la arrogancia de un lenguaje *privilegiado*. A partir de ahora, todos los lenguajes tienen idéntico *valor*. No hay *jerarquías* de lenguaje, sino una *democracia* de juegos plurales que expresan la riqueza del lenguaje. Juegos plurales con *reglas o gramáticas* diversas, que se han de respetar: de ellas depende su valor y su sentido. El significado de los lenguajes no es algo abstracto, petrificado en las palabras y sólo verificado empíricamente, sino algo ligado al *contexto*, al *uso*, en definitiva a la *praxis* en que consiste. Ésta es la segunda idea. Pues cada lenguaje es, en efecto, una *praxis* que expresa una *forma de vida*. Por eso hay muchos *juegos de lenguaje*, tanto como formas de vida. (...). Tercera idea. Venir al mundo es venir al lenguaje, decía Heidegger, pero venir al lenguaje, dice ahora Wittgenstein, es venir a una determinada *forma de vida* que, como un juego, se juega siguiendo unas reglas y se aprende a jugar, se adquiere la competencia de hablarlo. Cuarta idea. Los muchos lenguajes son, pues, dinámicos, autónomos, creativos, como corresponde a la inagotable riqueza de la realidad de la que emerge<sup>16</sup>.

La liberación de los lenguajes del absolutismo de una única mirada soportada por la epistemología de la ciencia, contribuye fundamentalmente a la recepción teológica del giro de los lenguajes de la *DV* y su referencia de mediación práctica, cuando plantea que Dios se revela en hechos y palabras. Se redescubre que el lenguaje religioso y teológico tienen sus propias reglas de uso y sus propias coordenadas de interpretación, lo cual rompe con la

---

<sup>14</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Parte I. México: Editorial Crítica. Instituto de Investigaciones filosóficas (UNAM), 1986, nos. 3, 18, 654. Es la obra de Wittgenstein en la que sirviéndose de los juegos de lenguaje religioso hace una aproximación teológica, al considerar la teología como una gramática sobre el lenguaje de Dios. Esto se encuentra explícito en la obra de Martínez, Darío, *La religión y la tarea de la teología a la luz del pensamiento de L. Wittgenstein*. Bogotá: Edición Universidad Javeriana, 2005, 101-141.

<sup>15</sup> Cf. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Parte I, nos. 18ss.

<sup>16</sup> Sánchez, Juan José, "Homo loquens: El lenguaje que nos hace humanos y hermanos", en *Lenguaje y Fe. XIX semana de estudios de pastoral*. Navarra: Verbo Divino, 2008, 44-45.

tradición de la ciencia moderna, en la que al parecer el único lenguaje acreditado y válido es el de los referentes constatables y demostrables.

Aflora en lo planteado un problema para la teología, ya enunciado, pero que se consolida en este contexto: ¿cuáles son las repercusiones para ésta si en vez de abordar una experiencia religiosa en la perspectiva los relatos de sabiduría, de orden metafóricos, parabólicos, aproximativos, evocativos y proléticos, lo hiciera en cambio, desde los lenguajes enunciativos, denotativos, argumentativos y probativos, de competencia científica? Tal vez, la reflexión teológica fundada en la fe, requiere la complementariedad interdisciplinar de los distintos saberes y juegos de lenguaje, pero lo problemático está cuando ésta olvida sus reservas narrativas y las reemplaza por discursos más próximos a la filosofía y la ciencia<sup>17</sup>.

### **1.1. Contexto epistemológico para la comprensión e interpretación**

El contexto del giro en la comprensión e interpretación de los lenguajes y las practicas exige para el teólogo no perder la perspectiva de que mientras la ciencia hace énfasis en un tipo de conocimiento explicativo e intelectual (*erklären*), los lenguajes de sabiduría se dirigen “(...) a la comprensión vital (*verstehen*) de los sujetos, de su valor, de su dignidad, de su encaminamiento histórico, de su comportamiento sustancial e integral”<sup>18</sup>.

Una interpretación en esta perspectiva, en la medida que satisfaga esa significación de la fe como existencia y experiencia de Dios, puede constituirse en hermenéutica de la facticidad histórica, la cual no es análoga al hecho de hablar de una metafísica de los lenguajes. El establecimiento de las bases de una fenomenología histórico-existencial está en las coordenadas de la polifonía de los lenguajes bíblicos en el aporte del círculo hermenéutico ricoeuriano. En otras palabras, es a esto lo que él llama el círculo de los lenguajes<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup>Es importante aclarar que esta investigación reconoce el aporte de los distintos ámbitos de la ciencia y la filosofía al desarrollo del conocimiento moderno y contemporáneo, como también la recepción que la teología ha hecho de ellas, pero lo que reclama consiste en no perder de vista en la reflexión teología las reservas y polifonías de lenguajes con que cuenta la tradición de la fe cristiana.

<sup>18</sup>Parra, *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, 198.

<sup>19</sup>Ricoeur, Paul, *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, 87-107.

El contexto de la reflexión ricoeuriana sobre la hermenéutica del giro de los lenguajes y la hermenéutica de los lenguajes bíblicos, posibilitan una confluencia: el círculo de los lenguajes. Por la importancia de este contexto en la constitución de la hermenéutica que se apropia el giro de los lenguajes será profundizado con detenimiento más adelante en el desarrollo del capítulo, y en capítulos posteriores. Como la interpretación y comprensión ricoeuriana rebasan el giro de los lenguajes, su evolución en la investigación adquiere los matices de una hermenéutica de la apropiación o de la identidad, que aflorará en la consolidación de los capítulos. Esta hermenéutica constituye uno de los pilares que sustentan la investigación en su estructura interpretativa, por lo que funciona como facilitador de la recepción de la revelación en la historia, según el espíritu de la *DV*, y en la relación de hechos-palabras, es decir del actuar humano.

La hermenéutica que compagina los lenguajes explicativos con los lenguajes de sabiduría funge en esta investigación como mediación contextual con respecto a la facticidad de la existencia, pero no puede perder de vista que el horizonte en la interpretación teológica procede fundamentalmente de la fe evangélica, lo cual la hace irremplazable. En este sentido no subestima las otras dinámicas exegéticas y hermenéuticas de las que se nutre la investigación y reflexión teológica posconciliar. Lo que cuestiona es hasta qué punto las hermenéuticas sustentadas en la relación sujeto-objeto pueden limitar los alcances de la recepción y reflexión teológica, en ámbitos centrales de la fe cristiana como el giro de la *DV 2*: “Dios se revela en hechos y palabras”. Por lo tanto,

aquello que la hermenéutica *–existencial–*<sup>20</sup> cuestiona primeramente es el haber inscrito su inmenso e insuperable descubrimiento de la intencionalidad en una conceptualidad que debilita su alcance, a saber, la relación sujeto-objeto. La declaración de la hermenéutica se hace para decir que la problemática de la objetividad presupone, como anterior a ella, una relación de inclusión al sujeto pretendidamente autónomo y al objeto pretendidamente adverso<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> *Las cursivas son mías*. Esta hermenéutica será perfilada en la medida que se explicita su desarrollo en tres de los pensadores –Heidegger, Gadamer, Ricoeur– que más han contribuido a darle identidad a este nuevo horizonte de comprensión e interpretación, el cual toma distancia de la llamada hermenéutica romántica, todavía anclada en las mismas coordenadas descriptivas y demostrativas de la ciencia moderna.

<sup>21</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 162.

Los términos en que se plantea el giro de los lenguajes generan una dinámica de crítica al contexto de aquellas hermenéuticas perfiladas en el horizonte de la ciencia moderna, que se olvidaron de los lenguajes de tradición y sabiduría. Por esta razón, la investigación asume decididamente el rescate de los lenguajes de sentido, en lo relacionado al *linguistic turn* y el *pragmatic turn*<sup>22</sup>. El doble giro, la apropiación semántica del lenguaje y su pragmática no debe ignorarse por la teología posconciliar, porque está en la misma clave histórica del lenguaje de la *DV*.

El giro en la comprensión asoma en el enunciado de la *DV 2* cuando afirma que “Dios se revela en hechos y palabras”, pero, si no se precisa y profundiza su alcance en la interpretación de la revelación en la historia, corre el riesgo de quedar sólo en eso, un anuncio, un teologúmeno sin contenido. La asunción teológica de este giro puede asumirse y concretarse más allá de un escueto enunciado, en la medida que hermenéuticamente no restrinja la relación sujeto-objeto a la comprensión de un asunto descriptivo, didáctico, informativo<sup>23</sup> y objetivante. Estas precauciones evitarían, no sólo posibles imposiciones o jerarquías en la relación sujeto-objeto, sino también en la relación entre sujetos.

Son estas las condiciones para que germine una hermenéutica, cuyo sentido es de apropiación del ser presente en la relación del hombre consigo mismo, con Dios y con el entorno. La realidad histórica se hace de esta manera existencia espacio-temporal (facticidad). Esto no significa que la revelación en su complejidad y componentes inmanentes y trascendentes sea sólo reflejo de la facticidad, porque entonces las acciones de Dios en lo referente a hechos y palabras serían una caricatura a la medida de la contingencia y finitud humana. Tampoco significa que esta hermenéutica vaya a remplazar la clave bíblico-histórica que la misma *DV* propone. De lo que se trata es de favorecer unas condiciones de recepción teológica que apropie el giro de los lenguajes subyacentes en el énfasis evangélico e histórico de la *DV*.

---

<sup>22</sup> Apel, Karl-Otto, *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, 99-112.

<sup>23</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 159.

La traducción del giro en la perspectiva de una hermenéutica existencial, sin traicionar la preminencia de la fe en el interpretar teológico, puede acarrear unas consecuencias para la comprensión teológica de la revelación en la historia. Lo que en consonancia con la fe, la hermenéutica de la apropiación propiciaría en la comprensión teológica de la revelación en el espíritu de la *DV*, es el hecho de que este giro es más que un proceso de apropiación conceptual con fines argumentativos y demostrativos. En este sentido, lo que ocurre en tanto acción de Dios en la relación con las acciones humanas es el acontecer de la revelación, es decir, el actuar de Dios donándose como sentido de existencia humana, en la mediación de hechos y palabras.

Por otra parte, pero muy en la base de lo anterior, la hermenéutica de la apropiación en su relación con el círculo de los lenguajes bíblicos no pierde de vista el carácter cristocéntrico de la revelación en el espíritu renovado de la interpretación de la *DV*, y en su fidelidad al Evangelio: “Todo cuanto hagáis, de palabra y obra, hacedlo todo en el nombre del señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él” (Col 3, 17). Por eso, fieles al contexto evangélico de la *DV*, los capítulos tres y cuatro tienen algunos apartes dedicados a profundizar el sentido cristocéntrico de la revelación, en la relación de los hechos de la historia y el actuar humano.

En consecuencia, la perspectiva de interpretación sugerida por la investigación podría aportar una novedad para el debate teológico actual sobre la revelación en la historia, en la medida que posibilite en la comprensión de la acción humana (hechos y palabras) la profundización de la perspectiva histórica de la *DV* 2. Esto llevaría a la profundización y explicitación de las implicaciones entre las acciones de Dios presentes en los hechos de la historia y las acciones humanas. Pero aún, teológicamente esto no es claro, por lo que es lícito preguntar, ¿hasta qué punto una hermenéutica sustentada en el giro de los lenguajes en su versión semántica y pragmática, contribuye al desarrollo de una teología de la acción que libere la comprensión de lo práctico del ámbito instrumental de la aplicación? ¿En qué sentido repercute la recepción de la revelación en la historia bajo el contexto interpretativo de la *DV* en la relación de hechos de la historia y la actividad humana?

Preliminarmente y sin haberlo profundizado, puesto que la investigación apenas despegaba, se intuye que desde la perspectiva de la hermenéutica existencial el sentido histórico de la *DV* entronca con el contexto de la narrativa bíblica. Esto puede favorecer que la comprensión de la acción humana, iluminada por la acción de Dios no se restrinja al ámbito de una epistemología al estilo del *cogito* cartesiano<sup>24</sup>. Inspiradas en esta perspectiva del conocer y con gran incidencia en el pensamiento moderno y contemporáneo, tal vez, no salieron bien libradas algunas teologías que se sustentan en el horizonte descriptivo y demostrativo. Para este modelo la comprensión de la relación de la acción humana y la acción de Dios pudo ser reducida a rigidez conceptual y explicativa, como consecuencia de una relación asincrónica entre sujeto-objeto, es decir, uno que conoce, otro que se deja conocer, uno activo y el otro pasivo.

Lo planteado no tiene la intención de desconocer que en el ámbito de las ciencias empírico-analíticas y las ciencias sociales, con las cuales es importante que se relacione la teología para articular una reciprocidad de saberes y diálogo interdisciplinar, cumple un papel importante la descripción, la explicación y la demostración. Pero para el caso concreto de la teología, cuyo objeto de estudio fundamental es la revelación, esto puede ser útil hasta cierto punto, porque quedarían excluidos otros ámbitos de comprensión de carácter simbólico, narrativo y sapiencial, como los que sustentan el sentido de la inteligencia de la fe y su raigambre bíblica.

La hermenéutica existencial puede así relacionarse y coincidir con los lenguajes bíblicos de la tradición de la Iglesia y el espíritu interpretativo de la *DV*, al pasar de un reducto de aplicación y ejecución a una complejidad histórico-existencial. Este paso en la comprensión de la acción es importante por lo que redescubre un sentido profundo y complejo, en la medida que su atención no se centra solamente en la percepción operativa de lo que expresa la mano al instrumentalizar los objetos.

La dimensión operativa del actuar es necesaria (ámbito poiético), pero no puede reducirse a ello la complejidad de las acciones humanas, si lo que se pretende es comprender el sentido

---

<sup>24</sup>Descartes, René, *Discurso del método*. Barcelona: Norma, 1998, 10-90.

de la emergencia del ser existiendo espaciotemporalmente. Sin perder de vista el horizonte siempre iluminador de la fe, ésta podría explicitar y profundizar comprensivamente el movimiento interpretativo de la *DV 2*, por cuanto plantea que Dios se revela en hechos y palabras, lo cual pudiera ser traducido existencialmente como que Dios se revela en la acción humana. Pero en relación con lo anterior, ¿qué repercusiones puede tener en la constitución de una teología de la acción que comprenda el actuar humano más allá de unas dinámicas operativas e instrumentales?

En otras palabras, la hermenéutica existencial en confluencia con la hermenéutica bíblica puede redescubrir el sentido de la acción que no se deja reducir sólo a conocimiento explicativo y operativo, puesto que es más que eso, al situarse fenomenológicamente en el plano de la comprensión<sup>25</sup>, es decir, del sentido<sup>26</sup>. Lo planteado no está diciendo que las acciones y palabras de Dios son un correlato calcado de las acciones humanas, porque entonces la dimensión trascendente de la revelación se reduciría a inmanencia histórica.

La valoración de cómo ha sido asimilado el movimiento interpretativo de la *DV* puede ser útil para determinar su alcance en la reflexión teológica actual. Tal vez, la teología tiene la deuda de asumir con mayor profundidad la tradición interpretativa de la *DV 2* en lo referente a ¿qué significa que Dios se revela en hechos de la historia? ¿Hechos de la historia es un sentido análogo al de acción humana? ¿Por qué el “hecho” exige la interpretación como hacer de un decir y decir de un hacer? ¿Qué relación pasa entre hecho de la historia y la familia semántica de la praxis? ¿Qué relación pasa entre actividad humana y hechos de la historia interpretados por la palabra? ¿Cuál es el sentido de la revelación en perspectiva cristológica, cuando la *DV 2* enfatiza hechos y palabras? Estas preguntas hacen parte de la estructura de un mismo problema, como es el de asumir las zonas de sentido de la revelación en la relación del actuar humano.

Las dificultades en la recepción del movimiento interpretativo que pudiera generar el postulado, “Dios se revela en hechos y palabras”, tal vez requieren sortearlas por un

---

<sup>25</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985, 65-120.

<sup>26</sup> Ricoeur, Paul, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983, 93-124.

impulso teológico que traduzca y comunique una orientación epistemológica<sup>27</sup> que responda a las exigencias del giro propuesto por la *DV*. Esto pondría al descubierto la tensión subyacente entre el modelo dogmático y doctrinal de los Concilios de Trento y Vaticano I, con respecto al enfoque hermenéutico de Vaticano II en el que interactúan los hechos y palabras para traslucir el actuar de Dios.

Lo anterior no significa que, para la Tradición de la fe cristiana los componentes doctrinal y dogmático hayan perdido relevancia, pues iríamos en contravía de las apreciaciones de la tradición de la Iglesia. Lo doctrinal y dogmático como sustento de la Tradición cristiana tiene notable importancia, pero en el caso de que no pierdan de vista su carácter histórico. Esto significa una tradición viva y dinámica que se reactualiza históricamente. La doctrina y el dogma en coherencia con el carácter histórico de la tradición cristiana no pueden ser sinónimos del cauce de un río que en el pasado haya sido caudaloso, pero que ahora yace congelado o seco para siempre. Como soportes de la Tradición de la fe cristiana, la doctrina y el dogma tienen carácter histórico, en la medida que sus fundamentos sean re-significados.

Por lo tanto, asumir la cuestión de qué significa el giro en la comprensión de los lenguajes y las prácticas, puede ser fundamental para la reflexión teológica actual, no por el hecho de acudir a la *DV* y constatar un enunciado sobre la historicidad de la revelación. Lo novedoso, tal vez, está en el hecho de indagarlo y profundizarlo en los términos de que “Dios se revela en la intermediación de la acción humana intencional, de toda acción humana, a lo largo de toda acción humana”. Por intencional se comprende en esta perspectiva aquellas acciones que van más allá de una comprensión cotidiana y espontánea, por lo que son portadoras de sentido y finalidad<sup>28</sup>. Este ámbito de la intencionalidad de la acción humana será tratado en el cuarto capítulo cuando se analice los alcances de la comprensión de la acción, al margen de la intención y con la intención del agente.

---

<sup>27</sup> Geffré, *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 70-92

<sup>28</sup> Floristán Casiano, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. 5ª Edición: Salamanca: Ediciones. Sígueme, 2009, 174-195.

La investigación intenta de esta manera, la aclaración de si en el acto de profundizar la comprensión de la acción humana, necesariamente se hace lo propio en referencia a hechos de la historia como acontecer de la divina revelación. Dilucidar teológicamente este ámbito contribuiría a la comprensión e interpretación del giro planteado por la *DV*. Este asunto algunos autores lo han insinuado y abordado de alguna manera<sup>29</sup>, pero no suficientemente para determinar la correlacionalidad entre el revelarse de Dios en la historia y la acción humana. En este sentido estaría la utilidad para la reflexión teológica contemporánea por cuanto precisaría las zonas de sentido al comprender la revelación en la relación del actuar humano.

La relación de obras y palabras (Mt 11, 2-5) como referente fundamental de la revelación histórica es fruto del giro interpretativo, con el que “la Constitución –*DV*- insiste repetidas veces, de modo que las obras reciben incluso una cierta prioridad. Las palabras tampoco se consideran como revelaciones por sí mismas; se subraya que están inseparablemente unidas a las obras de Dios y a la realización de su plan salvífico”<sup>30</sup>. Este ámbito de la relación de los hechos y palabras para comprender el sentido histórico de la revelación tiene un lugar preponderante para la investigación, por eso se profundiza en el desarrollo del capítulo tres.

El déficit en la comprensión de esa complejidad de hechos y palabras que constituye el hecho de que Dios haya querido dar a conocer su voluntad y actuar en la mediación limitada del actuar humano, tal vez ha conducido a una especie de absolutización en la comprensión de la revelación como transmisión de datos. El énfasis en la transmisión ha eclipsado el giro de la comprensión de Vaticano II en la perspectiva de hechos y palabras, olvidando con ello su carácter de mediación histórica.

El hecho de cuestionar la comprensión de la revelación en la sola dirección de transmisión de verdades, no significa que se esté negando el ámbito de la gracia o donación que hace Dios de sí mismo, cosa que la *DV* reafirma: “Dios quiso que lo que había revelado para

---

<sup>29</sup> Ver. González, Antonio, *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999, 250-327.

<sup>30</sup> Bakker. L., “¿Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación?” *Concilium* 21-23(1965): 23-42.

salvación de todos los pueblos se conservara para siempre y fuera transmitido a todas las edades” (*DV 7*).

El plano histórico de la revelación no está en contravía de la gracia, pues en su transmisión e inspiración<sup>31</sup> es siempre Dios quien toma la iniciativa, desvirtuando de esta manera el carácter necesario del hombre que lo situaría a la misma altura de Dios. De ser así, si el hombre está a la misma altura de Dios, ¿qué sentido tendría el hecho de que Dios se autocomunicara a alguien igualmente necesario y absoluto como él? Plantear la revelación como donación no está en contravía de la comprensión del Dios que se revela en la historia, porque en los hechos y palabras que entretengan la existencia del ser humano, Dios está siempre presente. Su presencia no obedece a un acto de exigencia humana, sino porque en su infinito amor Él lo quiere.

La asimilación de la historia como dimensión exclusivamente contingente, sin ver en ella el germen de la trascendencia, puede establecer planos contrapuestos y escindidos en la comprensión de la revelación. Esto quizá ha dificultado aprehender el movimiento interpretativo de la *DV 2* en lo referente a la relación de la acción humana, interpretados por la palabra, y en tanto iluminados por la fe. Una salida a este asunto, en el sentido de que nos sitúe en consonancia con el giro en la interpretación histórica de la *DV 2*, podría estar en el asunto de indagar el sentido de la revelación en la historia y en las implicaciones entre el actuar de Dios y las acciones humanas.

El hecho de profundizar las zonas de sentido de la revelación para comprender su incidencia en el actuar humano, cuando éste está iluminado por la acción de Dios, significaría teológicamente correr las fronteras del conocimiento de la revelación como un ámbito de índole histórica –hechos y palabras–, en la medida que acontece espaciotemporalmente, porque es la forma de existencia humana. Pero la dimensión histórica en que se sitúan las relaciones entre las acciones de Dios con respecto a las

---

<sup>31</sup> Arens Kuckelkorn, Eduardo, “Repensar la Inspiración Bíblica”, en *Theologica Xaverina* 174 (2012): 289-317.

acciones humanas no significa que colmen y agoten el sentido trascendente de la revelación.

En consecuencia, el horizonte que abre la investigación con las preguntas que se plantea, exige que ésta profundice, si el planteamiento “Dios se revela en hechos y palabras” refleja la afirmación de que Dios se revela en el actuar humano. En otras palabras, esto se plantea en la siguiente formulación: ¿El movimiento interpretativo de la *DV* 2, concretado en la afirmación, “Dios se revela en hechos y palabras”, significa que Dios se revela en la acción humana?

La investigación considera como ya se dijo arriba que se puede facilitar la recepción teológica del enfoque histórico y el giro interpretativo de la *DV*, a través del giro de los lenguajes y las prácticas, en el contexto de una hermenéutica existencial y en la circularidad de los lenguajes. Esta circularidad está compuesta por *el giro semántico, el giro sintáctico y el giro pragmático*. La complementariedad y tensión entre los tres propicia un carácter de acción y sentido performativo: los hechos interpretados por la palabra constituyen acción; y las palabras testimoniada en los hechos actúan al ser dichas.

Sin abandonar la perspectiva trazada, el paso siguiente será establecer una aproximación al giro de los lenguajes como base de una hermenéutica existencial, y de qué modo podría aprovecharse en la reflexión teológica. Esta hermenéutica en la que confluyen el giro de los lenguajes y las prácticas, facilita la recepción y mediación del espíritu hermenéutico de la *DV*, pero nunca reemplaza como ya se señaló el papel de la fe en su interpretación y apropiación teológica<sup>32</sup>.

## **1.2. El giro semántico-poiético de los lenguajes**

El giro de los lenguajes en los que se enmarca la hermenéutica existencial a nivel antropológico, semántico y poiético, busca la superación del ámbito de comprensión que escinde la teoría y la práctica. El giro de los lenguajes constituye una labor propia de la

---

<sup>32</sup> Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca: Sígueme, 1976. 11-37.

hermenéutica existencial, que surge como crítica de aquellas epistemologías de cuño descriptivo y de adecuación, que sitúan el conocer en la relación de un sujeto activo, quien conoce y un objeto pasivo que se deja conocer. La superación de este modelo del cual se nutre la llamada hermenéutica romántica<sup>33</sup> requiere una ardua labor reconstructiva y propositiva, que a mi juicio, podría provenir de la hermenéutica existencial emparentada con la hermenéutica de los lenguajes bíblicos. Este entronque está en las coordenadas del giro lingüístico de la teología y el giro poiético de los lenguajes teológicos<sup>34</sup>.

El giro de los lenguajes y las prácticas acarrea una ruptura en la comprensión antropológica, por cuanto la comprensión del hombre en esta perspectiva no encaja en posiciones metafísicas, esencialistas y doctrinas fijas. La idea de hombre aquí pasa de una atmosfera esencialista que se preguntaba por el hombre en sí, a otro ambiente fenomenológico cuya expresión es la experiencia o facticidad existencial. La experiencia constituye la apropiación del actuar humano, reflejado no sólo en lo que hace operativamente, sino en la complementariedad de otras expresiones del existir, como son el pensar, el comprender, el interpretar y el decir, entre otros.

En el viraje los lenguajes y las prácticas constituyen la hermenéutica comprendida como apropiación existencial, que busca una transición de aquellas hermenéuticas fundadas en las metafísicas que enfatizan lo conceptual y argumentativo, a una comprensión como apropiación, cuyo objeto no es solo el saber, sino la aprehensión del sentido que soporta la existencia humana, anclada en la facticidad de la historia.

La comprensión en esta perspectiva tiene como sustento la apropiación del sentido de los lenguajes hablados y escritos, los simbolizados y los llamados lenguajes poiéticos en que se transparentan las prácticas. El actuar humano como comunicabilidad del ser se expresa en la complementariedad del decir y hacer, como expresiones de la facticidad de la existencia.

---

<sup>33</sup>Como romántica es identificada aquella hermenéutica que sigue análogamente los pasos descriptivos y probativos de las ciencias empírico-analíticas, con el objeto de aplicar dicho método a ámbitos de sentido del mundo de la vida y de la complejidad humana. Seguidores de esta empresa, aunque con matices distintos son: Dilthey, Husserl, Schleiermacher, entre otros.

<sup>34</sup> Sánchez, "Homo loquens: El lenguaje que nos hace humanos y hermanos", 17-51.

Con la nueva manera de conocer que encarna la apropiación, la teología posconciliar puede reconocer su recepción, no sólo de las hermenéuticas y exégesis bíblicas, sino también de la investigación rigurosa hecha en lo relacionado al giro de los lenguajes por distintas disciplinas: la filología, la lingüística, la filosofía, y las ciencias sociales<sup>35</sup>. Según la hermenéutica existencial y su recepción teológica, la comprensión del giro de los lenguajes y las prácticas requieren que el giro propuesto por la *DV* en la interpretación de la revelación, sea tal vez traducido en su evolución en la perspectiva existencial gadameriana<sup>36</sup>, heideggeriana<sup>37</sup> y ricoeuriana<sup>38</sup>. Son estos autores los que especifican los matices del giro en su ámbito lingüístico y poético, en correspondencia con la dinámica del pensar, decir y hacer.

Para la teología la recepción de este esfuerzo interdisciplinar proveniente de varios saberes entre los cuales está la filosofía, como se aprecia en el párrafo anterior, puede tener la utilidad del encuentro de la comprensión histórica de la revelación en la *DV 2* y el sentido de hacer explícito lo práctico de lo que significa históricamente que Dios se revela en hechos y palabras. La hermenéutica es siempre un ámbito en el que se recrea la fe cristiana, es mediación contingente y existencial del ser histórico<sup>39</sup>. Con la hermenéutica, identificada en esta investigación como apropiación existencial, el giro copernicano que introduce se basa en el giro de los lenguajes. Este giro abarca un amplio horizonte de la

---

<sup>35</sup> El giro de los lenguajes y el giro de las prácticas se convirtió en preocupación y recepción teológica después de Vaticano II, pero son otras ciencias humanas –la lingüística, la filología, la filosofía y algún sector de las ciencias sociales– las que entran a cuestionar desde los inicios del siglo XX la tendencia de las llamadas ciencias del espíritu, entre ellas la teología, a perder su identidad comprensiva y productora de sentido, por el hecho de recurrir en su labor investigativa a métodos concomitantes y calcados de las ciencias empírico-analíticas.

<sup>36</sup> Cf. Gadamer, Hans George. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977, 331-380. Este aporte Gadameriano se precisa en: Berti, “¿Cómo argumentan los hermeneutas?”, en Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, 1994, 31-59. Ante la crisis de la ciencia contemporánea, tanto en el contexto de las ciencias naturales como el de las llamadas ciencias del espíritu, Berti se pregunta, ¿por qué la hermenéutica debe buscar una racionalidad alternativa a la racionalidad de la ciencia, reproducida por la misma filosofía de la ciencia cuando ha estado a la base de modelos positivistas, inspirados en la lógica de las matemáticas y la física?

<sup>37</sup> Heidegger, Martin, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999, 41-132.

<sup>38</sup> Ricoeur, Paul, “La acción considerada como un texto” en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: CINA Docencia, 1985, 47-74.

<sup>39</sup> Ricoeur, Paul, *Interpretação e ideologia*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1977, 17-42.

existencia al involucrar el pensar, el comprender, el interpretar y el hacer, previniendo el hecho de que los lenguajes y las prácticas se instrumentalicen.

Por otra parte, pero sin perder la relación con la anterior, el giro tiene también repercusiones practico-poéticas, por lo que el teólogo que capta el mensaje de la Escritura se pregunta sobre las repercusiones liberadoras y transformadoras que el anuncio pueda acarrear. El giro en la comprensión de la revelación en los términos de hechos y palabras, produce una revolución en la forma de hacer teología, pues aunque ésta siga aprovechando la rigurosidad y científicidad del trabajo exegético entorno a la Escritura, no obstante, ahora esta importante labor está mediada por la comprensión y aplicación en las circunstancias histórico sociales.

El énfasis histórico de la apropiación como recurso hermenéutico no descuida la teología de la palabra, constituida a partir del rigor exegético al que es sometida la Escritura, pues lo aprecia y aprovecha acorde con la dinámica de la tradición, pero sin perder de vista el entronque histórico con los hechos del presente. Este gozne que articula hechos y palabras, escritura y mediación histórica, puede aportar nuevas zonas de sentido a la interpretación y comprensión de las acciones de Dios en relación con el actuar humano.

El énfasis sobre la mediación histórica de la *DV 2* se articula con el giro de los lenguajes de la hermenéutica de la apropiación, dado su carácter factico-existencial. Facilita la confluencia de lo lingüístico y contextual-práctico de los lenguajes. La palabra en este contexto existencial no pierde su referencia testimonial. En el mismo sentido, el hecho no sería lo que es sin su explicitación en la palabra. En esta relación la teología encuentra un terreno apropiado para la complementariedad, pues la teología de la palabra centrada en la apropiación del mensaje evangélico se vincula con la teología de la historia que busca comprender el hecho de la revelación en la mediación de las acciones humanas.

Como tensión entre el interpretar y comprender la tradición adquiere dinamismo espacio-temporal, puesto que queda vinculada a la facticidad del presente y en apertura al futuro. La fe encarnada en el presente, al constituirse en conciencia de una tradición y arraigo

histórico, ya no puede ser indiferente frente a las contingencias económicas, sociales y políticas<sup>40</sup>. La fe comprendida de esta manera comprometida, constituye una mirada crítica e impulso transformador para la teología. Es praxis transformadora y liberadora en tanto ilumina el pensar, el comprender, el interpretar, el decir y hacer. La experiencia de apropiación histórica de la persona sustenta y genera su actuar, que en otras palabras es la autointerpretación de sí misma como existencia ontológica y conciencia comunitaria.

### **1.2.1. La vía fenomenológica de la facticidad<sup>41</sup>, sustento de la hermenéutica existencial**

El giro de los lenguajes asumido en el apartado anterior de forma provisoria y general, ahora será acometido con mayor profundidad en su especificidad, en su evolución y en los autores. Esta evolución conducirá paulatinamente a la transición de la fenomenología de la facticidad inspirada en Heidegger a una hermenéutica fenomenológica, en conexión con la hermenéutica de los lenguajes bíblicos de Paul Ricoeur.

En Heidegger la experiencia comprendida como existencia establece las bases de la fenomenología de la facticidad: “<<Fáctico>> no significa efectivo como la naturaleza o casualmente determinado ni real como una cosa. El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo <<histórico>>”<sup>42</sup>. Lo histórico en esta perspectiva no consiste en la referencia a los datos constatables del pasado para determinar su verdad, la esencia de lo acontecido. Consiste en la asunción de la tradición, que en su dinamismo

---

<sup>40</sup> “Las mediaciones entre la fe y el contexto socio-político condujo a que Metz hablara de una hermenéutica cristiana, que él desarrolló bajo la comprensión de teología política: La <<teología política>> es, en este caso, la hermenéutica cristiana específica de una ética política concebida como ética del cambio. (...). Así, la definición de esta teología como hermenéutica política o, más exactamente, como hermenéutica teológica de una ética política –en la medida que ésta, como ética del cambio, implica siempre métodos hermenéuticos– contiene, en lo de <<hermenéutica>>, esa problemática que la teología se vuelve a plantear desde la ilustración y que yo, en mis anteriores reflexiones sobre la <<teología política>>, he caracterizado como una nueva reflexión entre teoría y praxis. Los métodos hermenéuticos son, de por sí, métodos relacionados con la praxis, en la medida en que con ellos no se pretende sólo entender las condiciones y los horizontes gnoseológicos en un contexto determinado de conocimiento y acción, sino que plantean cuestiones referentes al cambio de tales condiciones y horizontes”. Cf. Metz, Johann Baptist, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta. 2002, 53.

<sup>41</sup> Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 91-116.

<sup>42</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión* Madrid: Siruela, 2005, 44.

recrea el presente a través de la tensión con la facilidad de la existencia en su acontecer espacio-temporal<sup>43</sup>.

La experiencia como existencia se vuelve fenoménica en la medida que lo fáctico no quede reducido a lo objetual fuera del sujeto, sino más bien incorporado al ámbito de la significatividad. La significatividad está afincada en el interpretar y el comprender de la existencia apropiada como un *ser-en-el-mundo*, es decir, como un ser que se experimenta históricamente. La autocomprensión de la existencia no debe asumirse como un acto subjetivo en la que el sujeto aislado accede a la inteligibilidad de sí mismo, como condición para que la realidad y la verdad de las cosas se transparenten. En tal sentido, la autocomprensión constituye un comprender amplio, en el que las cosas y la vida de los demás no están fuera del ámbito de mí existencia. Constituyen un contexto mancomunado en el que está presente la facticidad del existir espacio-temporal, del cual todos hacemos parte.

La facticidad tiene razón de ser como hecho histórico, como emergencia en el tiempo, pero ¿fenomenológicamente cómo entender la significatividad de lo histórico? Lo histórico acarrea algunas consecuencias en la medida que lo experimentado repercute en el hombre, afectándolo y constituyéndolo. En este sentido, la fenomenología es histórica al captar el sentido del tiempo en que se recrea y re-significa la tradición, como escenario de reactualización del ser ahí que deviene en tanto existencial.

El giro en el comprender en los ámbitos semántico y práctico, crea unas condiciones favorables ante las cuales la teología puede ser receptiva para repensar su estatuto interpretativo, de cara a los desafíos de Vaticano II en el hecho de hacer una teología que no evada las mediciones históricas. Las condiciones fenomenológicas para la teología, Heidegger las contempló seriamente: “es con la comprensión fenomenológica con la que se abre para la teología una nueva vía”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Bultmann, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: SUR, 1968, 9-16.

<sup>44</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 97.

La captación de la experiencia religiosa en el horizonte de sentido de la fenomenología se produce, no como un hecho cognoscitivo de la conciencia, sino como significatividad, resultado de una existencia histórica. Esta originalidad de la existencia enmarcada en la temporalidad, Heidegger la llama experiencia fáctica de la vida, que no es propiamente una praxis operativa y ejecutoriada a la manera de un dispositivo. Debido a que la modernidad instrumentalizó la comprensión del actuar humano, él cree que la fenomenología en los términos de una apropiación puede favorecer que lo fáctico sea asumido como complejidad de la existencia, en la que el hacer es mucho más que una ejecución.

La fenomenología que asume lo fáctico como expresión de la complejidad existencial es precavida con la perspectiva descriptiva y de adecuación de la epistemología dominante en la modernidad. Por esto Heidegger sugiere cierta atención para no terminar en comprensiones erradas de la fenomenología, pues

la comprensión fenomenológica no consiste primeramente en una introyección de lo que hay que comprender, que no es algo objetual, en un complejo temático. No tiene, en segundo lugar, nunca la tendencia de definir definitivamente un sector tal, sino que está sujeta a la situación histórica, en la medida en que para la comprensión fenomenológica es en mayor medida decisivo el preconcepto que para la comprensión histórico-objetual hay que poner un punto inicial<sup>45</sup>.

La fenomenología en el paso a la temporalidad accede al sentido del obrar humano, más allá de lo que refleja un efecto, ya que en el contexto de la modernidad y su percepción aplicada del actuar “se conoce el obrar sólo como el efectuar un efecto”<sup>46</sup>. El obrar, el actuar humano es valorado por el provecho, siendo que la esencia del obrar es consumir, es decir, un realizar la suma o plenitud de su esencia, que en el fondo apunta a lo que ya es, el ser auto-comprendiéndose. El consumir como referencia del ser está expresado por el pensamiento que explicita la existencia del hombre, ya que en el pensar el ser tiene la palabra, el medio por el cual el hacer se dice, y el decir se testimonia en la acción.

La acción del pensar está en el mismo pensar como reflejo espacio-temporal de la existencia, a pesar de que el ser asumido en la dinámica del pensar en occidente ha sido

---

<sup>45</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 111.

<sup>46</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 65.

captado como interpretación técnica, como ejecución. Ha perdido con esto su riqueza de sentido, que no es análogo a la explicación de algo descriptivo. La acción como reflejo de una complejidad, y vista desde el prisma de la facticidad fenomenológica aparece en nuestros días eclipsada, quedando en el intersticio y simplificándose en el hacer manual, a la manera de un dispositivo.

Esta perspectiva fenomenológica genera un giro en los lenguajes, expresados lingüísticamente y en aquellos que se manifiestan en el hacer (poiésis). La aparente dualidad que algunos quieren ver al separar el ser del hacer, en la fenomenología comprendida como apropiación existencial no existe, por lo que el ser aparece en el decir del hacer y el hacer del decir. El discurso es el lugar de emergencia del ser, ya que éste hace de la facticidad de la existencia un decir, pues “(...), el lenguaje comunica la entidad respectivamente lingüística de las cosas, mientras que su entidad espiritual sólo trasluce cuando está directamente resuelta en el ámbito lingüístico, cuando es *comunicable*”<sup>47</sup>. De esta manera, las cosas tienen entidad lingüística, las cuales por sí solas no pueden comunicar su sentido, por lo que requieren del lenguaje que las fluidifique comunicativamente.

Se colige en lo anterior que la entidad espiritual de una cosa para hacerse comunicable en el lenguaje tiene que traducirse en entidad lingüística, de tal manera que ésta en su debida proporción ya es un lenguaje. No significa esto que el lenguaje pierda su identidad, puesto que cada lenguaje se comunica a sí mismo: “cada lenguaje se comunica a sí mismo en sí mismo; es en sentido más estricto, el <<medium>> de la comunicación”<sup>48</sup>. Lo fundamental

---

<sup>47</sup> Benjamin, Walter, “sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia*. Bogotá: Taurus Ediciones, 1999, 61.

<sup>48</sup> Benjamin, “sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, 62. El planteamiento benjaminiano de que nada se comunica por medio del lenguaje, denota una aparente negación, pero en ello lo que quiere decir es que la expresión de toda entidad espiritual en el lenguaje es posible, gracias a que ésta se constituye en entidad lingüística para ser expresada: <<la entidad lingüística de los hombres es su lenguaje>>. Es el lenguaje el medio de expresión de la entidad espiritual del hombre, con la peculiaridad de que lo hace en palabras al nombrarse a sí mismo y a las cosas que lo circundan. Esto explica por qué el lenguaje humano tiene un carácter de nombrar, no extensivo a todos los lenguajes, sino al humano. En la palabra está la clave de plantear que “*la naturaleza lingüística de los hombres radica en su nombrar de las cosas*”. Esa propiedad de nombrar lo que el hombre no es, puesto que el hombre no es la cosa, Benjamin la identifica como una dimensión mágica del lenguaje, cosa que yo asumo como una especie de misterio, porque aunque las cosas

del lenguaje es su condición mediadora y expresión de una entidad espiritual y ontológica, no considerada esencia, porque entonces sería metafísica.

### 1.2.2. Fenomenología de la facticidad y metafísica: ¿dos caras de la misma moneda?

Lo avanzado en la investigación reitera la centralidad del lenguaje para la perspectiva histórico-existencial. El lenguaje expresa la humanidad del hombre, su esencia, pues “toda determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser –sea sabiéndolo o no- es metafísica”<sup>49</sup>. Todo humanismo que se funde en el ente, pero que no tenga en cuenta la pregunta por el ser, no profundizará la diferencia de ambos y será metafísico al abordar al hombre simplemente como un ente entre los demás entes.

La metafísica no es el camino para la facticidad histórica en este tipo de fenomenología, puesto que su orientación está en la dirección de la apropiación, que pretende una fundamentación hermenéutica para una teología de la acción que comprende la divina revelación en la relación de los hechos de la historia y el actuar humano. El enfoque factico existencial intenta cerrar el paso a aquella metafísica orientada a la comprensión esencialista del hombre en su relación con Dios. Para esto establece mediaciones con la existencia histórica, vivida como *ser-en-el-mundo* y lugar de la revelación del ser. Vista así, puede constituirse en apertura y terreno abonado para una teología sensible con el acontecer histórico-social que ya asoma en la inspiración de Vaticano II, y en concreto en la *DV 2*, cuando asume un giro bíblico-hermenéutico en el planteamiento de que “Dios se revela en hechos y palabras”.

Lo planteado enfatiza que la pregunta por el ser implica una demarcación de aquella concepción metafísica que fungía como teoría del objeto, puesto que en su comprensión fenomenológica los objetos no son sectores o apartados del ser, sino el ser en cuanto tal, deviniendo su existencia en los términos de la facticidad histórica. La comprensión e

---

son distintas del hombre, sin embargo, éstas son cuando las nombra. El hombre expresa lo que es en su expresión de nombrar, pues en el acto de nombrar se comunica a sí mismo sin opacar lo que son las cosas.

<sup>49</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 74.

interpretación de la facticidad no se restringe a un asunto de percepción psicológica y de inteligibilidad de la conciencia, puesto que remite a una autointerpretación en la que aflora el sentido espacio-temporal de la existencia. Asumida así “la fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología”<sup>50</sup>.

Comprendida de esta manera la fenomenología pasa de ser una teoría sobre los objetos o de sectores aislados de la realidad, a un horizonte más amplio en el que el objeto expresa la complejidad de la existencia. La existencia es *Dasein* en cuanto cobertura y dinámica de la vida recreándose aquí y ahora, pero insertada en la tradición. Su interés no está referido al ser como objeto aislado, sino como existir, es decir la facticidad, que en otras palabras son los hechos de la historia y cuya comprensión en el contexto cristiano, al ser interpretados en la mediación de la fe, puede mostrar el actuar de Dios traducido en la acción humana, pero sin agotarse en ella.

El objeto de la fenomenología como facticidad está en el existir. No como algo estático, sino en marcha constante al ser-posible, y condicionado por la temporalidad<sup>51</sup>. No se trata de posesión de conocimiento: “son un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica comprende *desde* lo ya-interpretado”<sup>52</sup>, por lo que Heidegger habla de la autointerpretación como un *ser-en-el-mundo*. Así comprendida la hermenéutica es una experiencia fundamental del ser existiendo en el acto de apropiarse así mismo. Es la apertura a la existencia para ser aprehendida, pero sin lograrlo definitivamente, por lo que siempre está en marcha como estar despierto en las coordenadas de un tiempo que no se detiene, pues de no ser así la facticidad perdería su carácter histórico.

Para esta comprensión fenomenológica el objeto (*factum*) de la teología es la facticidad, la existencia como temporalidad, cuyo lugar de encuentro es el existencial, configurado en la mediación de la acción de Dios y la acción humana. El análisis existencial o apropiación le proporciona a la teología que se inspira en la revelación histórica de hechos y palabras un

---

<sup>50</sup> Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, 19ss.

<sup>51</sup> *Ibid*, 35.

<sup>52</sup> *Ibid*, 37.

giro en el comprender e interpretar. Desmarca el actuar humano de la comprensión que se adecua a la relación entre un sujeto que conoce y un objeto que se deja conocer, de un Dios que actúa y un hombre que pasivamente obedece ante la contundencia de las verdades que le son transmitidas.

El giro que jalona esta hermenéutica en el contexto de la revelación en la historia no es asumido como conocimiento objetivo o disquisición teórica, susceptible de descripción y comunicación conceptual, sino más bien como facticidad. En otras palabras, es la acción de Dios que se apropia como experiencia existencial, en la que se configura el actuar humano, y cuya comprensión no es posible sin la autointerpretación del ser en su existir.

La relación de Dios con el hombre, mediada por la autointerpretación de la existencia, puede contribuir a la dilucidación del misterio de la revelación en la historia, que aunque procede de Dios quien toma la iniciativa, no obstante, para hacerse comprensible humanamente requiere de la mediación histórica del actuar humano. La profundidad que sustenta la comprensión de este misterio genera la pregunta central, detrás de la que ha estado toda la investigación bíblico-teológica de Gustavo Baena:

¿Cómo es posible que Dios como ser absoluto, pueda comunicar al hombre su propia intimidad, o sea, su voluntad sobre el hombre mismo, y al mismo tiempo cómo es posible que el hombre pueda, desde sus propias capacidades, percibir esa revelación de Dios y la pueda recibir con certeza, sin engañarse? ¿Cómo es posible que el ser absoluto, sin dejar de ser absoluto, pueda autocomunicarse en el hombre como criatura y a su vez ésta pueda apropiarse de tal autocomunicación de Dios y con qué criterios la puede percibir y distinguir?<sup>53</sup>

Frente a la complejidad de lo planteado por Baena en sus preguntas, Geffré quizá aporta una clave hermenéutica para señalar el horizonte hacía el cual hay que caminar en la dirección de ese misterio que cobija la relación del hombre con Dios: “De esta manera, la teología es, inseparablemente, una hermenéutica de la palabra de Dios y una hermenéutica de la existencia humana. La teología se hace hermenéutica en la medida en que comprende

---

<sup>53</sup> Baena, Gustavo, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, c2011, 19.

que no hay afirmación sobre Dios que no implique una afirmación sobre el hombre”<sup>54</sup>. Esto expresa un espíritu profundamente de correlación entre el carácter teocéntrico de la revelación y su mediación antropológica. Profundizar en la hondura del misterio que comporta dicha relación es a lo que invitan las preguntas de la dinámica fenomenológica de Baena.

Por lo tanto, la fenomenología de la facticidad o de la comprensión constituye una peculiar manera de comprender, en relación a los métodos objetivantes de la ciencia, por lo que se deslinda de aquellos análisis conceptuales referidos a la adecuación. Tiene un sentido distinto por lo que,

el ahora público de lo ya-interpretado de la actualidad hay que agarrarlo de tal modo que, mediante una interpretación en retroceso que parta de ese planteamiento, sea posible llegar a tener entre manos cierto carácter de ser de la facticidad. El *carácter de ser* así asumido habrá que convertirlo luego en concepto, es decir, aclararlo en cuanto existenciario, para así configurar un primer acceso ontológico a la facticidad<sup>55</sup>.

Es importante aclarar que, cuando Heidegger relaciona ontología y facticidad está asumiendo la apropiación del ser como existencia histórica. No se trata de ninguna pretensión esencialista que quiera comprender en sí la relación sujeto-objeto para expresarla categorialmente.

El despliegue de la fenomenológica como facticidad existencial proporciona un giro a la interpretación, en la medida que acomete el existir en cada ocasión y lo aflora para la apropiación. Vista así existencialmente, la autocomprensión es una ejercitación del ser que recae una y otra vez sobre sí mismo, produciendo una apropiación de la existencia y lugar de emergencia del sentido. Esto configura una mirada hermenéutica en la que aparece el fenómeno preñado de sentido y abierto a la comprensión, la interpretación y su aplicación transformadora, en vez de los objetos a los que la teoría del conocimiento nos tenía acostumbrado.

---

<sup>54</sup> Geffré, *EL cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 39.

<sup>55</sup> Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 55

La hermenéutica de la facticidad,

se denomina así misma <<interpretación>>, es decir, no se trata de un título puesto a primera vista. Toda interpretación es una interpretación conforme a algo, pues el *haber previo* que hay que interpretar debe buscarse en la trama de los objetos. Hay que apartarse de lo que se encuentra más próximo en el asunto, para ir a lo que reside en su fondo. La marcha de la hermenéutica ha de venir señalado por su propio objeto<sup>56</sup>.

La fenomenología constituye de esta manera una especie de mirada a contrapelo de la tradición del conocimiento, lo cual implica una revisión del ver en lo concreto del existir ahí y ahora, para orientar el andar de la investigación. Esto facilita en la interpretación el hecho de sacar a flote el estar-ya-interpretado como resultado de la autointerpretación. Fortalece el fenómeno de la curiosidad que indaga por el cómo conocer, cómo interpretar, cómo actuar y el cómo ser, como lugar de la aplicación y de la transformación que libera y realiza.

En otras palabras, “a lo que se apunta con lo dicho es a que se ponga fenoménicamente a la vista una situación concreta según las dimensiones de la ocasionalidad y a que se examine en ella, en cuanto cómo de una cotidianidad inmediata, como aparece el mundo”<sup>57</sup>.

La facticidad constituye el sustento de una hermenéutica existencial, que recepcionada teológicamente puede aproximarnos al eje central de la fe cristiana, como es la comprensión de la revelación, cuya asunción histórica es más existencial que demostración y demostración cognoscitiva. Acceder de esta manera a la revelación como dimensión existencial e histórica desde la facticidad, requiere una aclaración del objeto de la teología, es decir, su *positum*: ¿qué está ahí delante para la teología?<sup>58</sup> Su objeto que yace ahí delante es el cristianismo en su expresión de hecho histórico revelado.

El cristianismo es objeto para la teología en la medida que es expresión histórica de la fe revelada: “(...) la fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio

---

<sup>56</sup> Ibid, 100.

<sup>57</sup> Ibid, 112.

<sup>58</sup> Heidegger, Martín, “Fenomenología y teología”, en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, 49-73.

testimonio –que forma parte esencialmente de ese modo de existencia-, *no* madura por sí mismo *a partir* del *Dasein ni mediante él*, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído”<sup>59</sup>. De este modo, la revelación constituye un mensaje dirigido al hombre singular y comunitario, pero los componentes de su contenido no se asimilan a un proceso cognoscitivo de captación de objetos o datos. La revelación es el acontecimiento de aquello que se expresa como parte del existir humano en hechos y palabras, y cuyo desvelamiento y apropiación acontece por la acción de la fe en la mediación histórica.

El ser situado ante Dios es objeto de comprensión en la mediación de la fe, pues el sentido existencial al que se accede es comprendido como transformación (*metanoia*), es decir, como una fe que representa regeneración, renacimiento y conversión. Es una regeneración del modo de existencia histórica del ser, siendo en el ahí y ahora (*factico*) de la dinámica histórica que acontece la revelación, pues “el acontecimiento de la revelación, que se trasmite a la fe y de ese modo acontece en la propia creencia, sólo se le desvela en la fe”<sup>60</sup>.

La fe como camino fundamental para acceder a la revelación no se entiende como otra modalidad del conocimiento en su expresión cognoscitivo-objetiva, sino que como apropiación de la revelación es parte constitutiva del acontecimiento histórico cristiano. Es un modo de existencia que le da al cristiano un carácter de facticidad, que se desvela y concreta como *ser-en-el-mundo* al aflorar en la experiencia. El sentido histórico de *ser-en-el-mundo* está en las mismas coordenadas de la fe, que comprende la revelación en la mediación fáctica de hechos y palabras.

La peculiaridad de esta hermenéutica existencial está, tal vez, en que su identidad existencial puede ser apertura al horizonte de la revelación histórica de hechos y palabras. Puede contribuir en la explicitación del papel de la fe en el hecho de comprender el misterio de Dios que se autocomunica en su infinitud, y el hombre que lo acoge libremente y comunica en su existencia histórico-finita de hechos y palabras. En lo histórico la teología

---

<sup>59</sup>Heidegger, “Fenomenología y teología”, 55.

<sup>60</sup>Ibid, 56.

accede a su objeto, la revelación, mediante lo cual, la fe transparenta ese ente que es existencia continua, y que al ser tematizado constituye la labor y razón de ser de la teología. El objeto de la teología, iluminado por la fe es la existencia cristiana en su peculiaridad. El desvelamiento del misterio para el creyente constituye una alternativa de comprensión, referida al existir histórico del ser (*facticidad*).

En consecuencia, este marco de la fenomenología iluminado por la fe, puede ser útil a la teología en la recepción de un horizonte de sentido, que se orienta en el plano de la comprensión e interpretación de la existencia cristiana, fundada en la revelación, y asumida como acontecimiento histórico de hechos y palabras, según lo plantea la *DV 2*.

En la facticidad de hechos y palabras la teología accede a la temporalidad de la existencia, al sentido de esa especificidad histórica que contextualiza la revelación. La teología por lo tanto, tiene como objeto fundamental el acontecimiento cristiano, expresado en su fe y contextualizado por una historicidad que se consolida en la existencia del creyente, puesto que su existir es comprender, interpretar y aplicar. Sin la complementariedad de estos momentos que entretejen la historia humana habitada por Dios, el mensaje de la Escritura, su mediación y aplicabilidad teológica, no tendría un carácter contextual, liberador y de realización humana.

La revelación en el plano histórico-existencial y en su sentido de praxis, transforma al ser en su existencia personal y comunitaria, por lo que su reflexión teológica encarna un saber práctico, no sólo como aplicación, puesto que aún en el comprender e interpretar es acción. Debido a la búsqueda para actualizar el mensaje de la Escritura en las mediaciones política, moral y social, la teología tiene un carácter liberador práctico<sup>61</sup>.

Dios es liberador en su mensaje y en la mediación concreta de Jesucristo en la historia, pero ¿cuál es el sentido de la acción humana en la mediación de la revelación en la historia? Explorar esta veta puede contribuir a la constitución de una teología de la acción que

---

<sup>61</sup> Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 25ss

profundice el asunto en el sentido de ¿qué acontece en la acción humana, cuando ésta se hace medición manifestativa y efectiva de la acción de Dios en la historia, como revelación? Esta pregunta constituye una síntesis de lo que intenta la exploración y búsqueda de la investigación. Es adentrarse un poco y mirar en lejanía el horizonte hacia el que se dirigen los intereses de la investigación: Dios se revela en hechos y palabras, visto desde el prisma que establece la relación hechos de la historia y el actuar humano.

La hermenéutica de la facticidad delinea de esta manera la ruta de una comprensión que recepcionada teológicamente puede facilitar la reflexión de la teología de la acción, inspirada en el llamado de la DV 2 a comprender la revelación en sentido histórico, en la mediación de hechos y palabras como reflejo del actuar humano. La reflexión hermenéutica que se dirija en esta dirección debe asumir prioritariamente los referentes de la praxis histórica, lugar de asentamiento del sujeto que constantemente se interroga por esa realidad recreada y re-significada con sus acciones.

En tal sentido, la fenomenología de la facticidad, como mediación epistemológica de la teología y en cuanto teología fundamental se plantea la revelación en la historia, procurando acceder a su compatibilidad con la comprensión de la revelación en la acción humana. Claro está, si la acción humana no se reduce a la ejecución de particularidades, en la medida que el hombre se relaciona con las cosas, sino cuando las sitúa en el ámbito de la temporalidad de la existencia. Las acciones humanas comprendidas en el contexto de la facticidad, más allá de la instrumentalidad del ejecutar, constituirían un texto de permanente interpretación para captar el actuar de Dios, por lo que podrían comprenderse en su sentido de mostración histórica.

Una mediación epistemológica en esta perspectiva puede abrir el horizonte de las zonas de sentido de la revelación en el contexto de la acción humana. Para ello es importante tener en cuenta tres momentos correlacionados de la facticidad histórica, a la luz de la fe cristiana: *comprender el anuncio del mensaje evangélico, la interpretación en la mediación de la especificidad de los contextos, y el aplicar, que en otras palabras se refiere a las*

*transformaciones que genera el mensaje cuando se encarna*<sup>62</sup>. Sólo así la teología es teología de la praxis y “se puede definir como una hermenéutica actualizante de la palabra de Dios”<sup>63</sup>.

Como superación del modelo descriptivo la apropiación en el ámbito de la facticidad establece implicaciones comprensivas en el hecho de cómo hacer teología de cara a los retos históricos de Vaticano II, y en cómo asumir desde la mediación del actuar humano concretado en hechos y palabras la centralidad del mensaje evangélico. Una teología histórico práctica, desde nuestro contexto debería asumir las peculiaridades en el plano socio-político<sup>64</sup>, lo que la acercaría a una identidad con respecto a la liberación y la realización de nuestros pueblos, sedientos de justicia.

La decisión de pensar el actuar de Dios en relación del actuar humano, asumiendo la analogía: *Dios se revela en hechos de la historia, como Dios se revela en la acción humana*<sup>65</sup>, puede tener implicaciones en los constitutivos fundamentales y aplicados de una teología de la acción. Este giro en la comprensión del actuar de Dios en relación con el actuar humano toma distancia de aquella epistemología inspirada en la metafísica cartesiana, que se restringe a la relación cognitiva de un sujeto que conoce y un objeto que se deja conocer.

La superación de la metafísica cartesiana es una empresa llevada a cabo por la hermenéutica existencial, sustentada en el giro de los lenguajes: *linguistic turn and pragmatic turn*. Es un viraje al sentido simbólico, sin el cual no hay acceso al lenguaje, al discurso y a la comprensión, que no es propiamente la “conformidad del entendimiento con la cosa”. El lenguaje libera al conocimiento de la trampa de la conformidad del sujeto con el objeto, lo que propicia la emergencia del sentido más que la conceptualización, es decir, el mundo de la vida, que en otras palabras es la transformación de la naturaleza en cultura y facticidad histórica.

---

<sup>62</sup> Las cursivas son mías.

<sup>63</sup> Geffré, *EL cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 37.

<sup>64</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 70ss.

<sup>65</sup> Esto constituye apenas el enunciado de lo que la investigación debe desarrollar y profundizar en el capítulo IV. Por ahora funciona como una hipótesis u horizonte para ser asumida y explicitada rigurosamente.

Para finalizar este apartado, hay que reconocer el recorrido hecho por territorios de la hermenéutica y su inspiración en la facticidad histórica de la existencia. No con el propósito de ahondar en su conceptualización y esencialidad, sino para mostrar su sentido lingüístico-pragmático y su utilidad teológica en la apropiación de la revelación en la historia. A esta perspectiva no le interesa profundizar en las definiciones que captan lo más hondo y esencial de la relación del hombre con Dios, para desde allí definir la revelación, porque entonces no sería fenomenológico, sino metafísico; tampoco sería histórico-hermenéutico en la recepción teológica, sino onto-teológico y ahistórico. Lo central aquí está en el hecho de comprender el sentido histórico-existencial de la facticidad. Con esto está preparado el contexto para asumir los términos de la relación del explicar y el comprender, y su contribución al sentido de apropiación de la hermenéutica.

### **1.2.3. Facticidad y sentido, tensión entre explicar y comprender**

La tensión entre el explicar (*erklären*) y el comprender (*verstehen*) genera un ambiente propicio para la constitución de la fenomenología de la facticidad. Con este paso Heidegger, Gadamer y Ricoeur, intentan superar el modelo de la epistemología tradicional moderna, la cual privilegia la relación sujeto-objeto, por lo menos al asumir algunos problemas filosóficos y teológicos, situados más en escenarios de sentido que de la explicación y la argumentación. Es la incursión en el acontecer y la facticidad histórica, es decir, el ámbito de la existencia, en cuyo contexto el ser y los objetos están imbricados el uno con el otro.

El tránsito a la fenomenología existencial Heidegger lo ejemplifica en dos momentos, es decir, dos interpretaciones sobre la misma realidad: *el explicar descriptivo* y *el comprender cargado de sentido*<sup>66</sup>. En primer lugar analiza una mesa bajo el esquema del conocimiento sujeto-objeto en el que permanece hasta nuestros días un gran sector de la teología y de la Iglesia, a pesar de cumplirse cincuenta años de Vaticano II, y el énfasis del giro histórico en la comprensión e interpretación de la DV 2:

---

<sup>66</sup> Las cursivas son mías.

Se trata de una cosa en el espacio; en cuanto tal cosa espacial es también algo material. Pesa tanto, tiene tal color, tal forma; el tablero es cuadrado o redondo; mide tanto de alto, tanto de ancho; la superficie es suave o rugosa. (...). Se puede deshacer la cosa en pedazos, se la puede quemar o destruir de algún otro modo. (...). Vista más de cerca, sin embargo, la mesa es algo más; la mesa no es sólo una cosa espacial y material, sino que está provista también de determinados predicados de valor: está bien hecha, es funcional; es un aparato, un mueble, una pieza de mobiliario.(...). Considerada desde su resultado, estas caracterizaciones son en apariencia auténticas, mas sólo en apariencia. Se puede demostrar que son constructivas en diversos aspectos y que se hallan regidas por prejuicios difícilmente extirpables. Haciendo tal comprobación se podrá ver también cómo, cuándo se atribuye, como es costumbre últimamente, rango de igualdad al ser de las cosas dotadas de significado, no se está diciendo nada en absoluto, mientras siga reinando una radical falta de acuerdo acerca de cómo aparecen y desde qué perspectiva puede descubrirse algo acerca de ellas, y sin reconocerse que la significatividad no es un rasgo de la cosa sino un carácter de ser<sup>67</sup>.

Al poner la misma realidad de la mesa bajo el prisma de la comprensión en la perspectiva fenomenológica de la facticidad, la interpretación tiene otros componentes y énfasis que la descripción anterior ignora:

En la habitación ésta, aquí, está la mesa ésta, aquí (...) a la cual uno se sienta para escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo, al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. (...). El estar de la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal y cual manera hace tal función; tal y cual cosa de ella es poco práctica, es inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación; antes no quedaba nada bien (para...). Tiene unas rayas aquí y ahí –en la mesa suelen estudiar los niños; esas rayas no son interrupciones cualesquiera de la pintura, sino que han sido los niños y siguen siéndolo. Este lado no es el lado del Este, ni el lado estrecho en tanto centímetros más corto que el otro, sino donde se sienta la mujer al anochechar para leer; en esta mesa discutimos entonces de eso y de aquello; aquí tomamos entonces tal decisión con un *amigo*, aquí se escribió tal *trabajo*, se celebró la *fiesta*<sup>68</sup>.

La segunda parte establece un giro hacia la comprensión e interpretación, en el sentido de que la mesa pasa, de ser simplemente un objeto que pasivamente se deja conocer de quien la describe, para situarse en el ámbito histórico de lo factico de la existencia. Esta

---

<sup>67</sup> Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 113-115.

<sup>68</sup> *Ibid*, 115-116.

transformación la constituye en experiencia y autointerpretación, ya que hace parte no sólo de las circunstancias espaciales de su aparecer externo, sino también de su sentido histórico y simbólico.

Este giro trasladado a la teología puede suscitar un cuestionamiento, motivado por el interés de comprender la revelación en la historia: ¿qué repercusiones tiene para la comprensión de la revelación histórica, en la que Dios no está solamente afuera, adentro, arriba, abajo, sino presente en todo ello, en tanto que sustenta la facticidad de la existencia humana? Esta hermenéutica que intenta algunos aportes a la interpretación teológica, comporta un marcado componente histórico-antropológico: comprender a Dios implica comprender al ser en su realidad espacio-temporal.

A lo planteado en el ejemplo con las dos traducciones, Heidegger agrega:

De las dos descripciones ofrecidas calificamos la primera de errónea, esto es, errónea respecto de la tarea fundamental que se plantea: captar de modo categórico-ontológico el ahora inmediato de lo existente. <<Errónea>>, por lo tanto, no significa <<falsa>> en el sentido de que carezca de fundamento objetivo alguno. Pueda ser que lo esencial de sus resultados se pueda corroborar en algún dominio concreto del existir, que se presente ante una observación de carácter estrictamente teórico a la manera del objeto<sup>69</sup>.

Para este ejercicio de apropiación, traducido como facticidad fenomenológica, es importante tener en cuenta la recepción que hace de Heidegger la obra de Alberto Parra "*Textos, contextos y pretextos*<sup>70</sup>", en función de su interés teológico. Muestra cómo en la fenomenología de la facticidad el intérprete es parte del mismo acontecimiento existencial, por lo que el aporte de esta hermenéutica consiste en interpretar desde el existir, es decir, la tarea de desbloquear las metafísicas y los subjetivismos para desenmascarar la realidad.

EL giro en la comprensión es traducido por Gadamer<sup>71</sup>, para quien el concepto de existencia está en relación con la historia, entretejida por los hechos e interpretados por el

---

<sup>69</sup> Ibid, 116-117.

<sup>70</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 13-45.

<sup>71</sup> Gadamer, Hans-Goerg. *Verdad y método*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1967, 331-380.

lenguaje. El lenguaje no es todo, pero sin él no se accedería al mundo, ni se desvelaría la finitud humana acontecida en la historia. El lenguaje encarna esa expresión humana de límite que no renuncia a la totalidad<sup>72</sup>. La comprensión avanza desde la finitud del sentido humano, experiencia y apertura a la multiformidad infinita de sentidos. Como humanos siempre seguimos el horizonte de la interpretación, aunque nunca lo agotamos<sup>73</sup>, pues éste nos desborda.

La crisis que usualmente aparece cuando se quiere dar el paso hacia una hermenéutica en las coordenadas de la existencia se aprecia en los planteamientos de Heidegger de *Ser y Tiempo*:

El verdadero “movimiento” de las ciencias es el de la revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y “ver a través” de sí mismo también más o menos. El primer nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes de las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva con las cosas a las que se pregunta. Por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos<sup>74</sup>.

La facticidad existencial que antepone la existencia a la esencia y el sentido a la descripción, ha propiciado la emergencia de una crisis, debido a la usual resistencia de la racionalidad moderna a pensar, a vivir y comprender de otro modo. Es una resistencia a

---

<sup>72</sup> Benjamin, Walter, “sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. En: *Para una crítica de la violencia*, 59-74. Benjamin enfatiza que el ser del lenguaje abarca todo contenido de la espiritualidad humana, por lo que es su expresión comunicativa. En consecuencia, todo ámbito cultural expresa lenguaje, comunica la inmediatez constitutiva de una dimensión espiritual, la cual es algo distinto del lenguaje, en tanto no se reduce a él. Frente a estas relaciones que vinculan y escinden, es importante distinguir la entidad espiritual de la lingüística. El lenguaje contiene una entidad espiritual, cuya comunicación debe traducirse lingüísticamente, pero en ello subyace una paradoja según la cual, “es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica en el lenguaje y no por medio de lenguaje” 60. ¿Cómo es posible y qué quiere decir esta dialéctica en la relación entidad espiritual y lenguaje? Lo que esto significa es que el horizonte claroscuro en que se constituye la comunicabilidad del lenguaje es único, no tiene remplazo, pues sólo él expresa lo que tiene que expresar. El esfuerzo de Benjamin está en mostrar que no es suficiente que hablemos del lenguaje como si ya tuviéramos claridad de lo que es en profundidad, por esta razón realiza una especie de arqueología en la cual muestra la compleja estructura que articula eso tan humano que llamamos lenguaje. Frente a este cometido precisa que la entidad espiritual no es lo mismo que la entidad lingüística, pero la primera debe ser traducida en la segunda para la comunicabilidad.

<sup>73</sup> Berti, Enrico, “¿Cómo argumentan los hermeneutas?” en *Hermenéutica y racionalidad*, compilado por Gianni Vattimo, 32-59. Bogotá: Editorial Norma, 1994.

<sup>74</sup> Heidegger, Martin. *Ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, 19.

dejar la seguridad de lo viejo de la epistemología cognitivo-metafísica, centrada en la relación sujeto-objeto, en la que Dios es objeto de conocimiento, pero usualmente escapa a ser sentido.

Es paradójico que siendo la teología una ciencia del espíritu (*Geist*) que debería responder al sentido, a la comprensión, sin embargo, al parecer, ha estado más cercana a la lógica de las ciencias de la naturaleza (*Natur*), que es precisamente la lógica de la epistemología moderna en que encaja o se adecúa la relación sujeto-objeto.

Para profundizar en la perspectiva hermenéutica de la facticidad es necesario un giro en el comprender la acción, desbordando el modelo sujeto-objeto. Pero si esto implica una apropiación categorial filosófica, lo usual en la tradición de la teología católica, entonces ¿a qué temerle, siempre que dicha recepción no remplace el lugar de la fe en la comprensión teológica? Lo importante es tener presente qué hacer con las categorías filosóficas, como también con las categorías socio-políticas en la perspectiva de la teología que profundiza la comprensión de la revelación en la historia. El avance puede ser lento, pero ¿de qué otro modo apropiarse de esta manera de ser como existencia para que la acción humana no sea solamente la mecánica del hacer (*poiésis*), sino también el ser que se desvela aquí y ahora en la facticidad de la existencia histórica? Es cierto que la acción tiene un sentido aplicado en cuanto hacer, pero que esto no opaque su sentido y expresión de la complejidad existencial del ser, de lo contrario constituye una acción atemporal e instrumentalizada.

La hermenéutica existencial es entonces un giro radical del comprender, pero sin la apropiación de esa manera de pensar y existir, de ser, es difícil hacer una teología de la acción que supere la perspectiva cognitiva y se sitúe en el ámbito existencial de la historia. Sin la conversión en la que se produce la apropiación, que es más que una comprensión de método en la perspectiva de unos pasos organizados para intervenir una realidad, resulta complejo liberarnos de una concepción de acción en la línea de *producere*, *poiésis*, que desencadena en algo objetivado y aplicado como dispositivo.

Para esta manera de hacer teología, ¿acaso hay conciencia en el hecho, de que cuando se habla de acción, en muchos casos es un reducto o análogo a *poiésis*, en el que se confunde la acción con producción? El sentido ejecutorial usualmente convoca la acción como una instrumentalidad del hacer, sin su imbricación con el ser, sin contar con el pensar sustentado en el existenciario histórico que comunica el ser desde el hacer del decir y el decir del hacer.

Según Heidegger, para que el obrar tenga sentido debe estar soportado en el ser, pues el obrar no es solo punto de llegada del ser al ejecutar algo, sino que el hacer es el modo de existir de un ser que se hace palabra y testimonio en el obrar. El asunto de la facticidad aquí es un *factum* existencial, por lo que hay que juntar el *factum* y la existencialidad histórica, de lo contrario la comprensión de la acción no superará el ámbito reductivo desde el que se concibe como lo meramente operativo, y no el hacer en los términos del obrar anclado en la existencia.

La facticidad facilita la confluencia de *factum* y ser, constituyendo un dinamismo espacio-temporal que se traduce en el hacerse del ser como existencia histórica. El hacerse del ser es su realización, que no se reduce en la producción, puesto que también es comprender, interpretar y pensarse existencialmente.

La vinculación del hacer con el existir constituye un viraje hermenéutico que toma distancia de la metafísica que se centraba en las esencias y conceptualizaciones. Es una hermenéutica nueva, en el sentido que transita de lo cognitivo a la interpretación, que en vez de producir solo conocimiento para ser transmitido, produce también sentido. Asumir esto en la profundidad de la conversión del ser puede tener connotaciones en el modo de hacer teología, por lo que motiva el hecho de preguntarse sobre las implicaciones de las acciones de Dios en relación a las acciones humanas. No en el esquema rígido de la adecuación sujeto-objeto, sino en el horizonte de la existencia, en la que el ser que se comunica en el decir y hacer transformador, hace parte de la misma realidad.

El giro en la comprensión de los lenguajes y las prácticas como se ha puesto de presente en lo tratado, es el resultado de un trabajo interdisciplinario en ámbitos distintos pero complementarios de los saberes: la filosofía, la filología, la lingüística, las ciencias sociales, entre otras. De esto se han percatado algunos teólogos imbuidos en el espíritu histórico y hermenéutico de Vaticano II. Ven en la hermenéutica existencial un terreno abonado para que germine y den frutos ideas como las de la *DV 2: Dios se revela en hechos y palabras*. Para que esto no sea sólo un teologúmeno, es decir, un enunciado, la investigación cree que en otras palabras esto históricamente es análogo al hecho de afirmar que Dios se revela en las acciones humanas. Este asunto será acometido más en profundidad en el último capítulo, para explicitar unos de los aspectos en los que la investigación se centra: la relación entre revelación y actividad humana. La comprensión de esta mediación sería una de las alternativas para facilitar la recepción teológica de la revelación en el contexto del espíritu histórico-hermenéutico de la *DV*.

Hasta aquí la fenomenología heideggeriana pone las bases de la facticidad histórica, que son los predios en los que la hermenéutica existencial ha recepcionado el giro lingüístico y práctico de los lenguajes. Poco a poco se ha ido despejando el terreno para ver cómo emerge allí una teología que sea capaz de asumir la revelación en la historia, en la relación entre hechos de la historia y la actividad humana. Pero esto tendrá las condiciones necesarias, cuando la hermenéutica existencial filosófica entré en la circularidad de los lenguajes bíblicos<sup>75</sup>. Cuando esto ocurra la teología tendría las condiciones para captar las reservas de sentido de los lenguajes originarios de la biblia y su mediación en las contingencias históricas.

La circularidad de los lenguajes articula la facticidad existencial y la sabiduría de los lenguajes de la Escritura. Así crea las condiciones para que emerja una teología que sea a la vez, teología de la palabra y teología de la historia.

---

<sup>75</sup> Ricoeur, Paul, *Ensaio sobre a interpretação bíblica*. São Paulo Brasil: Editora Cristã Novo Século Lda, 2004, 69-111.

### 1.3. La circularidad de los discursos en la comprensión ricoeuriana

Los aportes de Heidegger contribuyen a una elaboración fenomenológica de cara a la facticidad histórica, que en sus palabras identifica como hermenéutica de la facticidad. Esta hermenéutica toma distancia de la conceptualización metafísica en que se habían involucrado, tanto las ciencias empírico-analíticas y las llamadas ciencias del espíritu, de lo que no es ajena la teología moderna y contemporánea. Esto lo sabía Heidegger, por lo que en *Teología y fenomenología*<sup>76</sup> intentó clarificar el objeto de estudio de la teología con respecto de las ciencias naturales, las ciencias sociales y la filosofía.

En tal sentido, la hermenéutica heideggeriana, en consonancia con la hermenéutica que se empeña a rescatar la tradición al estilo de Gadamer, dan pasos importantes por lo que

---

<sup>76</sup> Heidegger, "Fenomenología y teología". En *Hitos*, 49-73. En este texto Heidegger se plantea fundamentalmente algunos problemas y ámbitos comprensivos que relacionan a la teología con la filosofía, pero su objeto fundamental es determinar la especificidad del conocimiento teológico. Por eso se pregunta: ¿cómo entender la teología en relación con la filosofía, teniendo en cuenta la marcada diferencia de sus fundamentos epistémicos? Si son tan disímiles en cuanto ciencias, ¿cómo es que sus horizontes de traducción hermenéutica pueden correlacionarse? La teología según Heidegger es una ciencia positiva particular, luego entonces, ¿cuál es su relación con la ciencia positiva en general? ¿Puede el ente (óntico) desvelarse por sí mismo sin la traducción del ser (ontología)? Si la teología es una ciencia positiva en cuanto está referida al ente, desde esta condición tiene que ver con los fundamentos ontológicos de una ciencia en general como la filosofía? Toda verdad tiene un fundamento general, la teología como ciencia positiva lleva a cabo una verdad particular, por lo tanto, ¿cuál es la relación entre el fundamento de la verdad en general y la verdad particular de la teología? ¿Cómo traducir el sentido que contiene la tradición bíblica para creyentes y no creyentes, si según Heidegger <<de este hecho –la revelación– sólo puede saberse en la fe>>? ¿Cómo traducir la revelación para el no creyente, si la fe se entiende siempre a sí misma mediante la fe? Según Heidegger, la teología es la ciencia de la fe en la medida que la tematiza y conceptualiza a partir de la traducción del acontecer de la revelación. Luego entonces, ¿no hay otra posibilidad de ser ciencia para la teología que no sea al interior del marco de los requisitos de los fundamentos de la ciencia en general, consistente en conceptualizar y tematizar? ¿Cómo conceptualizar y comunicar razonablemente lo que aparentemente es incomunicable e ininteligible para la razón, como es la experiencia de la fe y su mediación histórico-cultural revelada? ¿Cómo hacer comunicable para comunidades plurales en creencias y visiones del mundo, a través de la mediación conceptual, el misterio de la gracia expresado en la revelación? Al determinar la relación entre filosofía y teología nos percatamos que la fe es objeto para la teología, pero ello no significa que la revelación sea un hecho consciente. Por tanto, ¿el desvelamiento óntico de la fe para ser compartido razonablemente requiere una necesaria mediación ontológica, es decir de palabras, conceptos y reflexión? Si la humanidad, el ente donde se desvela lo humano constituye una realidad con la que cargamos los hombres y mujeres, creyentes y no creyentes. Esta humanidad al parecer sólo se hace existencia consciente en la palabra y la conceptualización, por lo que dicha existencia, incluso precede una instancia particular como la del creyente. Entonces, ¿para que la teología logre que esa experiencia particular denominada fe sea transparentada y contribuya a la comprensión del ser histórico de la humanidad, el único recurso de traducción que le queda es la razón argumentativa? Heidegger se pregunta si la experiencia de la fe entendida como forma de cosmovisión, es decir, de horizonte para la vida, requiere de unos recursos epistémicos para hacerse comunicable teológicamente. Pero, ¿si el sentido de la fe pretende desbordarse más allá del ámbito del creyente para situarlo en el plano de la teología como ciencia, entonces la fe necesita de una traducción mediada por la teorización de sus fundamentos y un recurso metódico que la haga comprensible?

rastrean y siguen el hilo dorado que entreteje el giro de los lenguajes y el giro de las prácticas. Este giro es fundamental para des-instrumentalizar los lenguajes y las prácticas, cuya operatividad es reflejo de cómo se concibe el decir y hacer a la luz del pensamiento moderno y contemporáneo.

La fenomenología heideggeriana es terreno propicio para que germinen algunas teologías posconciliares<sup>77</sup> como ya se ha mostrado, pero quizá la hermenéutica con territorio más fértil para facilitar la recepción de la fe cristiana en la mediación de una hermenéutica bíblica<sup>78</sup>, es precisamente la cultivada por Ricoeur<sup>79</sup>. Tal vez, por el hecho de que sus esfuerzos intentan el entronque entre la fenomenología y la hermenéutica bíblica, quizá a esto se deba una mayor recepción de cara a la teología inspirada en el giro interpretativo de Vaticano II.

Por lo tanto, la profundización del giro de los lenguajes, no sólo en el ámbito lingüístico sino de las prácticas, la comprensión y la interpretación, posibilita una hermenéutica que, al servicio de la teología intenta la confluencia de dos causas: *la teología kerigmatica, centrada en comunicar el mensaje revelado de la Escritura; y la teología de la historia, cuya preocupación es la mediación contextual de la fe y la revelación*<sup>80</sup>.

Ricoeur destaca la importancia de la facticidad existencial heideggeriana y la asume en su carácter histórico, sin embargo, da un paso adelante al situarse en la circularidad y dinámica de la comprensión que transita del texto-autor, lector-interprete y las nuevas posibilidades abiertas a las contingencias espaciotemporales del presente, desde las que se interroga el texto para determinar su sentido<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup>El apartado anterior ha mostrado la recepción de algunos teólogos de la hermenéutica existencial heideggeriana. Referentes de esta apropiación encontramos también en la obra del teólogo Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, 11-22.

<sup>78</sup>Ricoeur, Paul, *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, 61-76.

<sup>79</sup>Ricoeur, "El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía", en *Fe y filosofía, 191-197*.

<sup>80</sup>Las cursivas son mías.

<sup>81</sup>Ricoeur, Paul, *Interpretação e ideologías*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1977, 43-59.

La hipótesis central de Ricoeur frente a esta circularidad de la comprensión consiste en que las ciencias humanas son hermenéuticas, teniendo en cuenta dos horizontes de sentido: el primero, afirma que éstas en su objeto revelan lo peculiar que constituye un texto en tanto texto. El segundo, muestra que en su metodología las ciencias humanas acuden a los mismos procedimientos que los empleados en la interpretación de texto. Para desplegar esta perspectiva heurística Ricoeur se centra en aclarar las relaciones entre el habla, el discurso hablado y el discurso escrito<sup>82</sup>. El discurso expresado en el texto, según Ricoeur adquiere una connotación especial:

Al liberarse de la presencia corporal del lector, el texto se libera de su autor, es decir, simultáneamente, de la intención que, según se considera, está expresada en el texto, de la psicología del hombre tras la obra, de la comprensión que dicho hombre tiene de sí mismo y de su situación, de su relación de autor a su primer público, destinatario originario del texto. Esta triple independencia del texto respecto del autor, de su contexto y de sus destinatario primero, explica que los textos se encuentran abiertos a innumerables contextualizaciones por la escucha y la lectura, en replica a la descontextualización contenida en potencia en el acto mismo de escribir o más exactamente de publicar<sup>83</sup>.

La centralidad del texto en el ámbito de la interpretación, no indica que Ricoeur subestime la palabra o el discurso no escrito, porque ¿quién más consciente que él de la importancia de la palabra, del mensaje en la tradición bíblica? Precisamente el texto, la razón de ser de la escritura se debe a su emergencia en el dinamismo de la palabra. Toda experiencia humana se expresa en lenguaje, el cual a su vez genera discurso, cuya complejidad lo diferencia en palabra y escritura. La escritura para ser interpretada debe ser lingüística<sup>84</sup> a través de las diferentes formas del discurso<sup>85</sup>. La constitución del discurso escrito implica asumir el *acto como habla*, expresándolo en tres niveles, acorde con lo planteado por

---

<sup>82</sup> Ricoeur, Paul, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Del texto a la acción*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000, 169-195.

<sup>83</sup> Ricoeur, “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, 89.

<sup>84</sup> Mendieta, Eduardo, “La Lingüística de lo sagrado como catalizador de la modernidad”, en *Israel o Atenas. Ensayo sobre la religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 11-50.

<sup>85</sup> Ricoeur, Paul, *Teoria da interpretação. O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987, 13-35.

Austin<sup>86</sup> y Searle<sup>87</sup>: *Locucionario* (acto de decir), *ilocucionario* (lo que hacemos al hablar), y el nivel *perlocucionario* (lo desencadena el hecho de decir)<sup>88</sup>.

La interpretación del texto escrito produce un tránsito del *Umwel* al *Welt*, que en otras palabras es pasar de lo que hay detrás del texto a lo que proyecta delante de él. El giro del discurso hablado al escrito proyecta un sentido como *-ser-en-el-mundo-*, que ya no es sólo el mundo del autor del texto. El texto se constituye en acción en la medida que su sentido es acontecimiento para la comunidad en la que se inscribe, a la manera de huella. Esta fijación de la acción es un fenómeno análogo al sentido de lo que ocurre su apropiación.

Por lo tanto, así como el texto se independiza y adquiere autonomía con respecto a su autor, la acción también adquiere independencia en el transcurso del tiempo, con respecto al agente que la ejecutó. Una acción se inscribe y deja huella en la medida que su acontecer significativo es apropiado y compartido en el contexto de una comunidad, a semejanza de un documento escrito. Sin esta apropiación de la acción como huella en el horizonte de sentido de la comunidad, sería imposible la emergencia de las instituciones<sup>89</sup>, en las que se ejemplifica la complejidad de las acciones humanas, a tal punto que en ellas ya no se identifica el sello particular de un ejecutante, sino una especie de independencia que funge como neutralidad.

En la circularidad de los discursos Ricoeur retoma un asunto abordado por Heidegger en lo referente a la tensión del explicar y el comprender. Esta tensión es importante porque a través de ella se acredita el texto y las acciones. Ricoeur sintetiza este proceso de objetivación del texto y las acciones en cuatro momentos: “1) la fijación del significado; 2)

---

<sup>86</sup>Austin, John, *Quand dire, c'est faire*. Paris: Les Editions du Seuil, 1970, 7-32. Para profundizar esta relación entre lenguaje y acción es importante remitirse a la versión castellana de esta obra: Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, compilado por Urmson. J. O., 41-52; 139-152. Buenos Aires: Paidós, 1998.

<sup>87</sup>Searle, John, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid: Tecnos, 1992. En sus 297 páginas el libro tiene una versión del actuar humano y su relación con el lenguaje bastante psicologista y centrada en la conciencia. Autores como Apel, quien está situado en el giro de los lenguajes es un gran crítico de esta perspectiva de Searle. Cf: Apel, Karl-Otto, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, 91-132.

<sup>88</sup>Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Del texto a la acción*, 171.

<sup>89</sup>Ibid, 180.

su disociación de la intención mental del autor, 3) la exhibición de referencias no ostensivas, y 4) el abanico universal de sus destinatarios”<sup>90</sup>.

El tránsito del explicar al comprender y viceversa<sup>91</sup>, en que incurre el texto a la luz del nuevo intérprete, no produce la verificación de la interpretación sino su validación, es decir, su veracidad. Esta tensión constante entre el explicar y el comprender constituye el círculo hermenéutico en el que la interpretación del texto establece que los actos humanos son susceptibles de continuas comprensiones e interpretaciones, como también de renovadas validaciones.

Ricoeur comprende la importancia de complementar el análisis lingüístico y estructural del lenguaje con la interpretación y comprensión hermenéutica, sin embargo, esto no distrae su percepción de las marcadas diferencias entre los dos. Para él el análisis lingüístico se sustenta en un ejercicio de adecuación, por cuanto depende para su credibilidad de ser verificado o falsificado. En cambio, el enfoque hermenéutico le sale al paso a esta perspectiva positiva del lenguaje, cuando considera que el sentido de lo que llamamos “la verdad” no depende exclusivamente de la adecuación y constatación del procedimiento, sino también de la manifestación y emergencia de un sentido que desborda lo netamente procedimental. La diferencia se amplía cuando se constata que el análisis lingüístico trabaja y actúa sobre los enunciados y las proposiciones, es decir, sobre las estructuras de la palabra. La perspectiva hermenéutica por el contrario se dirige al el sentido del discurso, presente en las comunidades de fe y sus modalidades originarias del lenguaje<sup>92</sup>.

La búsqueda ricoeuriana por profundizar la circularidad de los lenguajes lo llevan al punto de cuestionarse de cómo se configura la trama en la relación entre tiempo y narración, entre análisis estructural y hermenéutica.

---

<sup>90</sup> Ibid, 183.

<sup>91</sup> Ricoeur, *Teoria da interpretação. O discurso e o excesso de significação*, 83-99.

<sup>92</sup> Ricoeur, Paul, *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978, 319-354.

### 1.3.1. Los lenguajes en la tensión entre tiempo y narración

La importancia de la hermenéutica en el contexto de la trama narrativa y su temporalidad del discurso está en que, mientras la semiótica y la lingüística estructural se ciñen a la estructura del texto literario, aquella en cambio intenta una reconstrucción de la experiencia práctica. Es una dinámica en la que se relacionan obras, autores y lectores, con lo que la reconstrucción de la trama puede ser la clave para comprender la articulación entre tiempo y narración. La relación entre tiempo y narración despeja su sentido cuando se establece el carácter de la reconstrucción (mimesis II), con respecto a los aspectos previos de la experiencia práctica (mimesis I) y la entrada en escena del lector (mimesis III)<sup>93</sup>.

El análisis de la narración está más allá de la dinámica instrumental como suele ocurrir con la lingüística, porque su anclaje comprensivo es de índole fenomenológica. La narración no se restringe a identificar los componentes de la red, pues los rasgos discursivos de la trama no se reducen a un análisis de la acción en frases aisladas. La complejidad de los términos que componen la estructura de la acción tiene un doble horizonte de sentido: paradigmático y sintagmático. Mientras el primero aborda los componentes de la acción en una perspectiva sincrónica, el segundo en cambio, por su carácter discursivo es diacrónico, lo que facilita el ejercicio de la pre-comprensión.

Frente a lo planeado, “digamos por ahora que comprender lo que es narración es dominar las reglas que rigen su orden sintagmático”<sup>94</sup>, con lo que no es suficiente la etapa de la semántica de la acción. La trama requiere además la profundidad que imprime la diacronía de las reglas que subyacen a la historia, posibilitando el entronque de la inteligencia narrativa e inteligencia práctica. Esto configura las complementariedades de la presuposición y la transformación, ancladas en la tradición cultural.

Los recursos simbólicos que entretajan la cultura constituyen la base de la composición narrativa, dado su carácter práctico: “si, en efecto, la acción puede contarse, es que ya está

---

<sup>93</sup> Ricoeur, Paul. “Tiempo y narración: La triple mimesis”, en *Tiempo y narración*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007, 113-161.

<sup>94</sup> Ricoeur, “Tiempo y narración: la triple mimesis” en *Tiempo y narración*, 119

articulada en signos, reglas y normas: desde siempre está mediatizada simbólicamente”<sup>95</sup>. La trama como componente articulador de la narración, constituye un sistema simbólico que proporciona a las acciones particulares un contexto de descripción, legibilidad y transparencia, en la medida que genera reglas de significación para interpretar las conductas. Toda cultura tiene de base unas reglas, que son las responsables de valorar y juzgar moralmente las acciones que se expresan en los comportamientos.

Lo planteado enfatiza que la comprensión de la acción desborda su identificación con una red conceptual y sus mediaciones simbólicas, pues la acción que se expresa en la narración también la constituyen estructuras temporales. Frente a esto Ricoeur plantea: “lo importante es el modo como la praxis cotidiana ordena uno con respecto al otro el presente del futuro, el presente del pasado, y el presente del presente”<sup>96</sup>.

Con el objeto de lograr una perspectiva más amplia Ricoeur acoge el horizonte de la comprensión del tiempo en Heidegger, en cuya perspectiva sitúa como aspecto central el problema y sentido del ser. Antropológicamente la cuestión del ser subyace al asunto del cuidado (*sorge*), por cuanto desvela la facticidad del *ser-en-el-mundo*. Pero, ¿qué clase de cuidado es al que se refiere Heidegger? Como su fenomenología tiene raíces profundas en la tradición filosófica griega, voy a servirme de la obra *Hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault, quien profundiza el sentido del cuidado en este contexto:

En primer lugar, nos encontramos con el concepto –cuidado de uno mismo (*épiméleia*)- equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros. La *épiméleia* aplica todo esto, es una actitud, una actitud en relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. En segundo lugar, la *épiméleia haeutou* es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno convierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento. En tercer lugar, la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o

---

<sup>95</sup> Ibid, 119.

<sup>96</sup> Ibid, 125.

se transfigura. (...). La noción de *épiméleia* implica, por último, un corpus que define una manera de ser, una actitud, forma de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la historia de las representaciones, sino en la historia misma de la subjetividad, o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad<sup>97</sup>.

Foucault descubre entre los siglos III y II D.C., una ruptura de cierto equilibrio que había en Grecia, en lo referente al *conocimiento de sí y el cuidado de sí*, lo que lleva a preguntarse: “¿cuáles son las razones que explican el hecho de que la filosofía –y la *teología* agregó yo– hayan privilegiado el conocimiento de uno mismo en vez de la preocupación por uno mismo?”<sup>98</sup>. La perspectiva factico-existencial heideggeriana supera la dimensión cognoscitiva en la que la modernidad situó el comprender. Lo redujo a una relación de sujeto a objeto que privilegia el conocimiento de uno mismo, olvidando la otra parte, la preocupación o el cuidado de uno mismo.

Heidegger desustancia la comprensión metafísica del tiempo, en la medida que lo sitúa en <<la dialéctica entre ser-por-venir, habiendo-sido y hacer-presente>>, con lo que hace posible hablar de la intratemporalidad en la que acontece el cuidado, por el hecho de estar relacionado temporalmente con el mundo. “De esta forma, la *intratemporalidad*, o el ser-“en” –el-tiempo, manifiesta rasgos irreductibles a la representación de tiempo lineal. El ser-“en” –el-tiempo es ya otra cosa que medir intervalos entre instantes-límites. Ser- “en” –el-tiempo es, ante todo, contar con el tiempo y, en consecuencia, calcular”<sup>99</sup>. Para la perspectiva existencial, decir ahora no se reduce a una medida de reloj, o derivación del día.

En consecuencia, “Imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria”<sup>100</sup>. Trasluce aquí los procesos de recreación, configuración y reconfiguración de la complejidad del actuar

<sup>97</sup> Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994, 35-36.

<sup>98</sup> Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, 36.

<sup>99</sup> Ricoeur, *Tiempo y narración*, 127.

<sup>100</sup> *Ibid*, 129.

humano. Esto exige tomar en conjunto la pluralidad de las acciones que acontecen como hechos de la historia, en los que se logra una unidad de su temporalidad.

La construcción de la trama aclara la complejidad de la integración de tantos componentes, lo que le da a la historia un carácter de compendio, de un todo relacionado. Por tanto, “comprender la historia es comprender cómo y por qué los sucesivos episodios han llevado a esta conclusión, la cual, lejos de ser previsible debe ser, en último análisis, aceptable, como congruente con los episodios reunidos”<sup>101</sup>.

El escenario en el que se elabora el discurso –trama- es un contexto dinámico y de cambio, en la que hay una tensión o dialéctica constante de innovación y sedimentación, que hace posible que la tradición sea terreno abonado para la singularidad de las obras. Pero esta innovación aunque ha dejado atrás al componente paradigmático para situarse en lo sintagmático, no quiere decir que definitivamente esté al margen de las reglas, pues aunque la imitación engendra creatividad, también responde a unos parámetros que se han constituido en la tradición, sin lo cual no es posible la trama.

En la profundización de los componentes de la trama se aprecia que la confluencia de horizontes entre el mundo del texto y el mundo del lector, como resultado de unas coordenadas temporales, posibilita la refiguración del discurso. La narración refigura así el mundo en el tiempo: “el problema de la relación entre tiempo y narración culmina en esta dialéctica entre la aporética y la poética de la temporalidad”<sup>102</sup>. Refiguración es constatación del círculo hermenéutico, vinculando narración y tiempo, con lo que permite la creación de nuevas tramas, en las que la misma mimesis se recrea y reconfigura.

Con la lectura de la obra se produce una dinámica en la configuración de la narración, ya que <<seguir una historia es actualizarla en la lectura>>. El lector le da un toque final a la obra, es decir, reconstruye la trama y remata la obra. Lo que comunica el lector, recreando

---

<sup>101</sup> Ibid, 134.

<sup>102</sup> Ibid, 140.

el texto desde su lectura, desborda el sentido de la obra, por cuanto en su comunicación se hace presente un mundo que, como cosmovisión constituye nuevos horizontes.

El lector apropia en su lectura no sólo la obra, sino también su referencia, es decir, la experiencia que la obra trae al lenguaje en el contexto de un tiempo y lugar determinado. Este contexto aflora la evocación que Ricoeur hace de Gadamer: “Pero la lectura plantea de nuevo el problema de la fusión de dos horizontes, el del texto y el del lector, y, de ese modo, la intersección del mundo del texto con el del lector”<sup>103</sup>.

La dimensión de lo que constituye el horizonte de comprensión de la perspectiva ricoeuriana no puede ser restringida a unas referencias descriptivas. También cuentan las referencias poéticas, aunque no sean propiamente prosaicas y descriptivas. De este modo, las obras literarias, poéticas y de ficción, fenomenológicamente amplían el horizonte de sentido en que se juega la trama o facticidad de la vida.

La reconfiguración en la narración expresa la acción humana, ya que “la narración re-significa lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano. (...). La acción humana puede ser sobre-significada porque ya es pre-significada por todas las modalidades de su articulación simbólica”<sup>104</sup>. La acción es pre-comprensión, debido a que en ella subyace un entramado de componentes categoriales prácticos, articulados a la estructura simbólica y temporal, con lo que gana actualidad.

En consecuencia, para establecer las implicaciones entre tiempo y narración, Ricoeur se sitúa en el plano de la fenomenología heideggeriana, en el sentido que la entiende como aprehensión intuitiva pura de la estructura del tiempo, con el objeto de superar las aporías que una tradición lega a la otra. La especificidad y originalidad de esta fenomenología, cuyo referente prioritario es el tiempo, está en su anclaje existencial del cuidado, que no es solamente como ya se ha dicho, conocimiento de sí y de los otros, sino cuidado en el comportamiento de sí y de los otros.

---

<sup>103</sup>Ibid, 145.

<sup>104</sup>Ibid, 154.

El círculo hermenéutico que encubre la trama, emerge y se completa al aclarar la relación entre tiempo y narración. Pero esto no acaba aquí, porque el siguiente paso es una etapa más compleja, constituida por la tensión entre el círculo más amplio de la poética y la aporética del tiempo<sup>105</sup>.

El sentido se actualiza históricamente debido a la independencia que va ganando el texto en el tiempo. Sin lo cual no es posible la emergencia de la trama de la obra, en la que se recrean narrativamente las diversas tipologías discursivas, de las que la Biblia es una reserva inagotable. En el contexto de estos lenguajes narrativos el mundo del texto adquiere independencia con respecto al autor y su mundo, siempre abierto a nuevas comprensiones e interpretaciones, motivadas en la dinámica y facticidad de la existencia.

La configuración del lenguaje en discurso enriquece la palabra, al mostrarla en la égida del acontecimiento y sentido, en la medida que su interpretación no sólo sea arqueología para sacar a flote la estructura, sino también por lo que es mediación histórica, que desde la fe resignifica la existencia. En la palabra entonces hay presencia de acontecimiento y sentido, gracias a los desarrollos de la lingüística moderna, que ha avanzado en la línea de superar el reducido acceso de la palabra como estructura o conjunto de códigos. Esto ha producido el giro hacia una lingüística del discurso o del mensaje interpretado en las coordenadas de la historia.

El giro de los lenguajes ha replanteado de esta manera las relaciones y comprensiones del decir con el hacer, lo cual refleja que “la lingüística del discurso posee otras reglas que la lingüística de la lengua”<sup>106</sup>. Salta a la vista las diferencias de estas dos comprensiones de la lingüística, mientras la primera centra la atención en su unidad de base que es el signo

---

<sup>105</sup> Ibid, 161. Aunque se ha hecho alguna claridad entorno a la dinámica en que se constituye el discurso, sin embargo, algunas preguntas todavía surcan ese inacabado universo de la comprensión hermenéutica: ¿en qué sentido se enriquece la comprensión cuando pasamos de la narración de un análisis estructural fundado en la semiótica y la lingüística, al ámbito de la semántica y el discurso? ¿Cuáles son las repercusiones para la teología, el paso de un modelo más exegético y estructural como el de la semiótica y la lingüística, a otro de tipo existencial y fenomenológico, como el que nos propone la relacionalidad entre tiempo y narración? ¿Cuál es la solidez epistemológica que una ontología del lenguaje como la que se está desarrollando puede aportar a la investigación teológica, en la que el fundamento de la trama o de la historia narrada es la revelación?

<sup>106</sup> Ricoeur, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*, 96.

fonológico, la segunda orienta su análisis a la frase, el componente de referencia y constitución del discurso. La segunda es la que puede acceder a una interpretación de la palabra como acontecimiento, es decir, en la perspectiva de hechos y palabras, según la perspectiva histórica del giro propuesto por la DV 2.

El conjunto de consideraciones previas sobre la importancia del lenguaje en la comprensión del actuar de Dios, mediado por el actuar humano, proyectan una dinámica comunicacional de orden recíproco. La tarea de desentrañar el sentido histórico o facticidad de la obra para el mundo de la vida no es sólo mérito del autor, sino también funge como tal el oyente o lector, que en otras circunstancias de tiempo y lugar proporciona otra mirada y sentido. El intérprete así profundiza y amplía sus coordenadas de entendimiento, de interpretación y aplicación. Esta dinámica es la que Gadamer llama el círculo hermenéutico, Ricoeur arco hermenéutico y Alberto Parra lo denomina en los términos del título de su libro ya citado: *textos, contextos y pretextos*.

### **1.3.2. Confluencia de acontecimiento y sentido**

El contexto interpretativo en el giro de los lenguajes aclara el paso de los lenguajes descriptivos a los lenguajes de sentido, tanto en el decir como en el hacer. Sin esta apropiación y conversión en el modo de pensar, decir, hacer y existir en general, será difícil que la hermenéutica en perspectiva fenomenológica sea apertura para hacer teología en el espíritu histórico-interpretativo de Vaticano II. Por lo tanto, hay que reconocer el aporte de Ricoeur, quien no escatima esfuerzos en sus aproximaciones a los lenguajes bíblicos para mostrar la importancia del arco hermenéutico, donde el texto, la palabra, la estructura y la labor exegética son primordiales. Pero, para que éste primer componente esté en consonancia con el espíritu histórico del Evangelio, se requiere dinamizar el horizonte dialéctico de la comprensión e interpretación que aparece en la trama y tensión entre el explicar y comprender, o viceversa.

Sin la relación del interpretar y comprender, donde hay confluencias y diferenciaciones, la teología no puede ser a la vez teología de la palabra y teología de la historia. Y cuando hay

conciencia en la teología cristiana de la centralidad del mensaje de la Escritura, por una parte, y la mediación histórico-social de este mensaje en otro sentido, entonces al teólogo que se sitúa en este cruce de caminos estará motivado por un interés mayor, el de dar respuesta desde el Evangelio a sus preocupaciones de mediación contextual.

Las preocupaciones previas del teólogo parten del contexto en que se recrea su existencia, que al ser interpelada por la fe evangélica desenmascara las múltiples facetas de la injusticia e inhumanidad. Cuando hay conciencia de esta realidad vista en la tensión del anuncio bíblico y las contingencias del mundo de la vida, aparece desde la inteligencia de la fe un interés transformador, liberador y realizador de la existencia como algo digno, según el querer de Dios. Este proceso de pensamiento, de comprensión, de interpretación, aplicación y experiencia de fe, está motivado por el actuar gratuito y amoroso de Dios en la mediación de las acciones humanas.

El cruce de caminos o imbricación entre la teología de la palabra y la teología de la historia son momentos cruciales para la teología que se funda en la revelación en la historia, cuya inspiración está sustentada en el giro comprensivo de la *DV 2*, al plantear la revelación en *hechos y palabras*. En esta perspectiva es oportuno profundizar, cómo fluye la reflexión que integra la teología de la palabra y teología de la historia en el contexto de las peculiaridades de una hermenéutica como la que propone Ricoeur. Según él, es necesario reconocer el carácter de anuncio que comporta la Escritura, ya que la predicación es un acontecimiento de palabra, que en la fe se constituye en ámbito de interpretación volcado al contexto.

Con el giro en la comprensión e interpretación, lo discursivo emerge gracias al sentido históricamente generado, mientras que el sistema de la lengua es atemporal y estructural. La ahistoricidad de la lengua la priva de su referencia al sujeto, mientras que el carácter histórico del discurso se funda en la tensión de las subjetividades que entretejen lo que Heidegger llama facticidad de la existencia. Esta diferenciación Ricoeur la profundiza con respecto a lo planteado por Heidegger, cuando muestra que la lengua al sustentarse en una

estructura interna de signos, carente de temporalidad, de mundo y de relaciones es ahistórica.

El discurso en cambio, al estar siempre orientado por su intencionalidad histórica y de sentido, “se refiere a un mundo que pretende describir, expresar, representar; es en el discurso donde se realiza la función simbólica del lenguaje”<sup>107</sup>. Mientras la lengua en la comunicación proporciona la estructura codificada de signos, el discurso en otro sentido produce una tensión y dinámica de circularidad, gracias a dos sujetos que interactúan espaciotemporalmente. Son estos componentes los que posibilitan en la visión ricoeuriana el hecho de que la palabra pueda ser comprendida como acontecimiento.

El giro se produce en la concreción de la lengua en discurso, en tanto el análisis de la palabra aislada evoluciona al conjunto del análisis discursivo y situado espaciotemporalmente<sup>108</sup>. Cuando esto ocurre es apropiado hablar de discurso en la perspectiva de acontecimiento y sentido, pues “todo discurso se concreta como acontecimiento, pero no todo discurso se comprende como sentido. (...); es en la lingüística de la palabra donde se articula el acontecimiento y el sentido. Esta articulación es el nudo de todo el problema hermenéutico”<sup>109</sup>.

Ricoeur le otorga una importancia especial al discurso<sup>110</sup>, pero esto no significa que lo reduzca a su expresión hablada. Por otra parte, valora para el análisis y comprensión exegética la fijación producida en el discurso cuando éste se constituye en escritura. Este hecho es trascendental, pues en sus dinanismos el acontecimiento pasa a ser sentido. El paso de la palabra a la escritura es un terreno abonado para que el acontecimiento se comprenda como sentido, lo cual abre un horizonte de posibilidades múltiples de interpretación y de entronque con los lenguajes bíblicos.

---

<sup>107</sup> Ibid, 97.

<sup>108</sup> Ricoeur, Paul, *Sobre a tradução*. Belo Horizonte Brasil: Editora UFMG, 2011, 21-57.

<sup>109</sup> Ricoeur, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*, 97-98.

<sup>110</sup> Ricoeur, *Teoria da interpretação. O discurso e o excesso de significação*, 13-35.

Por lo tanto, “el discurso, decíamos antes, no existe sino en una instancia de discurso temporal y actual. Esta primera característica se realiza de un modo diferente en la palabra hablada y escrita. En la palabra hablada la instancia del discurso tiene el carácter de la palabra que huye. El acontecimiento aparece y desaparece”<sup>111</sup>. El acontecimiento dice y comunica algo por lo que es la exteriorización intencional del discurso, con lo cual se enuncia algo, que a la vez es captado por alguien.

El paso del discurso hablado al discurso escrito se caracteriza por el hecho de romper los ligamentos que evitaban relacionar la intención del autor y el sentido del texto, ya que éste se abre a la universalidad de las posibles interpretaciones de otros lectores en otras circunstancias de lugar y tiempo. Con la autonomía que gana el texto con respecto a la intencionalidad del autor se aprecia que el acontecimiento es sobrepasado por el sentido, en la medida que abre un mundo en el que suscita continuas interpretaciones y comprensiones.

Las comprensiones mediadas históricamente generan nuevas interpretaciones del texto, lo que confirma la independencia de éste con relación al autor, pero qué significa entonces comprender un texto: “Comprender un texto es hacer estallar de una vez nuestra propia situación o, si se quiere, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las situaciones que hacen de nuestro *Umwelt* un *welt*”<sup>112</sup>. Es pasar de lo interno del texto al mundo del texto, abierto a las múltiples interpretaciones de nuestro *ser- en-el-mundo*.

El paso de lo cerrado del texto a los mundos que abre traduce una apropiación ricoeuriana de Heidegger, pues lo comprendido en un discurso es un proyecto, un horizonte, la facticidad de un nuevo *ser- en- el- mundo*. Al liberarse de su autor la escritura amplía el horizonte de comprensión, lo refigura y recrea, pues todo discurso escrito susceptible de ser interpretado abre un mundo, proyecta un mundo.

Ricoeur sintetiza lo planteado en los siguientes términos: “la noción de acontecimiento de la palabra, conquistada en la concreción de la lengua en discurso, es solamente uno de los

---

<sup>111</sup> Ricoeur, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*, 99.

<sup>112</sup> *Ibid*, 102.

dos polos del par de acontecimiento-sentido en la cual la dialéctica completa no se cumple, sino en el paso de la palabra a la escritura”<sup>113</sup>. Pero aquí no culmina el proceso para determinar en qué consiste lo que Ricoeur comprende como arco hermenéutico, pues la síntesis anterior se completa en un paso más: la instrumentalidad de la lengua se complejiza en el discurso, que no queda en la analítica individual de palabras. Por otra parte, en el discurso el acontecimiento rebasa su acontecer aquí y ahora al abrirse a nuevos sentidos, pero a su vez, el sentido desborda nuevos acontecimientos presentes en el discurso, lo cual es una dinámica inacabada y continua de la interpretación<sup>114</sup>.

Según lo planteado, el sentido rebasa la intención presente en el autor del texto, pues el horizonte de la comprensión y apropiación tiene un carácter semántico que no coincide con la perspectiva psicológica y de adecuación de la hermenéutica romántica. Esto lo precisa y aclara Ricoeur:

Jamás la comprensión será el camino para resucitar un autor; tampoco se dirige a su situación. Se vuelve, en cambio, hacia las proposiciones de mundo abiertas por las referencias el texto; comprender el texto es seguir su movimiento de sentido hacia la referencia. De lo que dice hacia aquello acerca de lo que dice. Más allá de mi situación de lector, más allá de la situación del autor, yo me dirijo a los modos posibles de ser-en-el-mundo que el texto me ofrece y me descubro; es la “fusión de horizontes” que llama Gadamer en la comprensión histórica. Nada es menos intersubjetivo y dialogal que este encuentro con un texto, allí donde no estamos ni él ni yo, en dirección del horizonte del mundo hacia el cual cada una de las dos situaciones es transgredidas<sup>115</sup>.

Para la hermenéutica en la perspectiva ricoeuriana, la apropiación del sentido y sus mediaciones no tiene arraigo o referencia en la conciencia ni solamente en las dinámicas intersubjetivas, como sí ocurre con la hermenéutica romántica, pues la llegada al sentido sería algo previo del reconocimiento de los prójimos, o de algún otro modelo referido al lenguaje. En esto se aprecia un proceso dialéctico que involucra al acontecimiento y el sentido, cuyo arco de interpretación permite la confluencia del análisis estructural

---

<sup>113</sup> Ibid, 104.

<sup>114</sup> Ricoeur, *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, 27-68.

<sup>115</sup> Ricoeur, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*, 107.

proporcionado por la exégesis y la comprensión generada en la teología de la historia que establece mediaciones espacio-temporales.

Pero, según lo planteado y bajo la expectativa fenomenológica, ¿cómo el acontecimiento y sentido se sustentan históricamente? De nuevo en este punto coinciden Ricoeur y Heidegger, ya que el comprender y el interpretar son modos de ser, facticidad de la existencia, previamente a cualquier elaboración conceptual<sup>116</sup>. La positivización presente en la hermenéutica que hace énfasis en la estructura, pasa a un segundo plano con relación a esta nueva hermenéutica que se orienta en el plano fenomenológico de la facticidad a comprender *como modo de ser*, lo cual remite al comprender en las coordenadas de *ser-en-el-mundo*.

El comprender como *ser-en-el-mundo* se vincula a la tensión dialéctica del acontecimiento de palabra y sentido. Con este giro,

el acontecimiento de palabra se escapa hacia un sentido y éste hacia su referencia que puedes ser la misma experiencia histórica. He insistido suficientemente sobre el desprendimiento del sujeto hasta en la apropiación del sentido, para estar en condiciones de decir que pertenecemos a la historia y la comprendemos como horizonte de nuestra existencia antes de ser recogida por el acontecimiento de palabra que proclama el sentido<sup>117</sup>.

La hermenéutica ricoeuriana con acentos heideggerianos y gadamerianos, pero con matices propios, reconoce que el acontecimiento es lo primero que ocurre, pero para que la historia no sea simplemente la acción de contar datos del pasado, sin articulación con el momento presente, el acontecimiento debe confluir con el horizonte y la dinámica narrativa del discurso. Lo experimentado como *ser-en-el mundo* requiere del discurso para ser contado.

El acontecimiento histórico es la otra cara con respecto al discurso, pero sin la estructura del discurso el acontecimiento no sería decir y hacer del existir. Sin esta tensión no habría la confluencia de una teología de la palabra con una teología de la historia, en la que la

---

<sup>116</sup> Ricoeur, *Interpretação e ideologías*, 29-36.

<sup>117</sup> Ricoeur, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*, 111.

revelación es entendida como hechos y palabras en la historia. Hay un necesario entronque entre acontecimiento y palabra, pues la palabra explicita el acontecer y el acontecimiento testimonia la palabra.

La teología cristiana situada frente a este panorama reconoce que,

no hay acontecimiento sino para aquel que puede contar, recordar, archivar y relatarlo. Para aquel que, en consecuencia, al comprender un encadenamiento histórico hará surgir un sentido, gracias a lo cual se comprenderá mejor existencialmente. Comprensión histórica y comprensión existencial van aparejadas, se constituyen conjuntamente. Esto es lo que expresa más adelante la noción de *Kairós*<sup>118</sup>.

Por lo tanto, una teología de la historia tiene que conjugar el acontecimiento de palabra con el acontecimiento histórico, por lo que ambos constituyen la facticidad de la existencia. La teología de la historia es teología de la palabra, por lo que la experiencia o facticidad de la vida, como momento previo, soporta el comprender e interpretar.

La teología de la palabra y la teología de la historia están implicadas al hacer parte de la misma existencia susceptible de comprensión y análisis, puesto que hay una interdependencia entre acontecimiento y sentido. Aunque están vinculados teológicamente son convenientes algunas precauciones para no caer según Ricoeur en una posible sustitución o indiferenciación entre el acontecimiento que se proclama en el *kerigma*, y el sentido en la traducción existencialista. No olvidar que en la mediación histórica el acontecimiento se hace hechos y palabras, y deja al descubierto su interacción con el sentido del discurso.

Asumir la historicidad para Ricoeur implica la situación del existente actual en el escenario de esos hechos que se han constituido espaciotemporalmente. Es la misma historia en la que la tradición se reactualiza en el presente, debido a la acción de los individuos y las comunidades. En tal sentido, “la historia designa la relación circular entre la razón histórica y el sentido en el presente por el sujeto del relato. Una segunda aproximación al *Kairós*

---

<sup>118</sup> Ibid, 114.

resultará más provechosa”<sup>119</sup>. En esta circularidad de la historia que relaciona los hechos del pasado con lo que está aconteciendo aquí y ahora, Pannenberg<sup>120</sup> vislumbra una perspectiva universal de la historia. Lo cual, según él se constata en la tensión entre el texto que cuenta las circunstancias vividas por unos actores, y el intérprete actual que le da nuevos significado a lo acontecido desde la comprensión que proyecta al pertenecer a un mundo distinto al reflejado en el texto.

El texto abre un mundo, en el cual los nuevos intérpretes perciben otras posibilidades para comprender la existencia. Esta tensión constituye la famosa fusión de horizontes de Gadamer, para quien los hechos del pasado recogidos por un texto adquieren actualidad con las nuevas experiencias del presente, que el horizonte del texto incentiva en el lector. Con esto la tradición gana vitalidad y se recrea, ya que lo acontecido es res significado en lo que está aconteciendo por la mirada siempre expectante del interprete.

Para esta fusión de horizontes percibida por el agudo análisis gadameriano es complicada una mediación total como la de la historia universal, presente en la perspectiva hermenéutica de Pannenberg, tal vez inspirada en Hegel, por lo que la interpretación en cuanto circunscrita a una dimensión espacio-temporal requiere de mediaciones concretas.

La historia entendida como mediación concreta de los hechos y palabras, iluminada y comprendida por la experiencia de la fe cristiana, tiene siempre una apertura hacia el futuro. Es decir, el ahora pero todavía no, como manifiesta la escatología de Moltmann<sup>121</sup>. La historia vista a la luz de la resurrección de Cristo no se colma en la tensión de lo acontecido

---

<sup>119</sup> Ibid, 117.

<sup>120</sup> Pannenberg, Wolfhart, *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977 11-27. En este sentido, Pannenberg muestra cómo en las religiones la humanidad se plantea la pregunta por el sentido y la verdad de la totalidad. Cosa que no todas las religiones han asumido, con lo que concluye que el carácter de verdad de la totalidad ha de tener un contexto histórico. Este sentido de universalidad en el cristianismo se alcanza con la resurrección, que nos sitúa en el plano del final de la historia, que cobija la humanidad entera. La universalidad de la fe cristiana se entiende si asumimos la idea de que la resurrección de Cristo fue un hecho histórico.

<sup>121</sup> Cf. Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972. Este ámbito de la esperanza posibilita una nueva aproximación al pasado, donde su comprensión no se agota en lo transcurrido remotamente, pues en el futuro siempre hay una posibilidad de sentido nuevo. “La dialéctica del acontecer pasado y del comprender presente está siempre movida por anticipaciones del futuro y por la pregunta por la posibilidad del futuro”<sup>349</sup>.

y lo que acontece ahora, porque siempre se sitúa en una apertura de lo que no ha acontecido, el *eschaton*.

Por tanto, “en este sentido, la historia, subordina el presente de la decisión al futuro de la parusía; también es verdad que el hombre recibe su presente de ese futuro anunciado en el mensaje escatológico”<sup>122</sup>. Esta historia que se interpreta a la luz de la fe cristiana no identifica el acontecimiento final en el presente, sino en la mediación de lo que está por venir, en la esperanza que articula el sentido de la promesa y la resurrección de Cristo.

Este trasfondo histórico es propicio para retomar la posición de Ricoeur en su búsqueda de determinar las implicaciones entre la teología de la palabra y la teología de la historia. Según él, esta unidad se logra en el *Kairós* mediante una relación recíproca “del acontecimiento y el sentido en la historia y en el discurso”<sup>123</sup>. En tal sentido, “cuando en nuestra vida, en nuestro pensamiento, en nuestra acción, somos tan afortunados como para sorprender este crecimiento, esta sobreabundancia, entonces el *Kairós* de antaño llega a ser el *Kairós* de hoy. Y este re-encuentro es el *Kairó*”<sup>124</sup>.

Esta modalidad interpretativa garantiza y produce el acontecer existencial de la experiencia, ya que a través de ella los individuos ejercen un proceso de autoconocimiento, enmarcado y mediado por la comunidad, como resultado de la relación y tensión de una vida compartida. Según esto,

la primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje. (...). En síntesis: cualquier cosa que se diga, se sustenta ya en cierta distancia respecto al acto de discurso o de advenimiento de la palabra. Una distancia comparable a la que se ahonda entre el discurso y el locutor, entre la estructura interna y la referencia extra-lingüística, entre el discurso y su situación original, finalmente entre el locutor y la audiencia primitiva. Aquí comienza el problema de la interpretación. Esta no se limita a los textos escritos, sino que comienza con la sutil dialéctica ya presente en el lenguaje oral en virtud de la cual

---

<sup>122</sup> Ricoeur, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*, 121.

<sup>123</sup> *Ibid*, 123.

<sup>124</sup> *Ibid*, 124.

dicho lenguaje se exterioriza, se articula y se fija en diferentes formas de discurso<sup>125</sup>.

El párrafo anterior expresa en otras palabras algo ya dicho, pero importante enfatizar aquí, puesto que el hecho de interpretar un texto desborda el análisis y significación de las palabras por separado o aisladas. El análisis estructural al que la exegesis somete las palabras cumple la función de transparentar el lugar de cada una de ellas en el discurso, pero el sentido, la interpretación sólo emerge con el discurso que tiene referencias significativas para las cosas y el mundo de la vida.

Por lo tanto, la interpretación no es lo mismo que la estructura del texto, la supera, en la medida que el intérprete se descubre *como-ser-en-el-mundo*, gracias al hecho de autointerpretarse en la perspectiva del texto. Comprender –*Verstehen*– está referido al ser en el mundo, el existencial que se hace facticidad espacio-temporal.

El texto frente a las distintas formas del discurso es una totalidad, un horizonte de sentido que abre nuevas posibilidades para el lector de otra época. Esta es la diferencia entre un análisis lingüístico estructural que fracciona el texto en múltiples unidades y la comprensión desde el discurso, que en Ricoeur posibilita el paso a la narrativa bíblica y su polifonía de lenguajes.

#### **1.4. Conclusión**

El desarrollo del primer capítulo muestra el hilo dorado que zurce dos componentes centrales en la investigación: El problema de investigación, sus delimitaciones y la transición de la fenomenología de la facticidad a la hermenéutica ricoeuriana, que se sustenta en el círculo de los lenguajes. De otra parte, justifica por qué está hermenéutica como apropiación puede favorecer la comprensión teológica de la revelación en la inspiración de la *DV 2 -Dios se revela en hechos y palabras-* y en la relación entre hechos de la historia y el actuar humano.

---

<sup>125</sup> Ricoeur, “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso”, en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 53-54.

Para profundizar el giro lingüístico-práctico de los lenguajes es necesario crear unas condiciones de comprensión e interpretación, que en el caso de esta investigación considera que la más apropiada por su carácter histórico, es la hermenéutica de la apropiación ricoeuriana. La concreción de lo que significa esta hermenéutica requiere mostrar su evolución en el contexto del giro de los lenguajes, en su triple versión: *lingüística*, *sintáctica* y *pragmática*.

La fundamentación de la constitución del giro de los lenguajes ha requerido el transitar por varios autores, en especial: Heidegger, Gadamer, Ricoeur. Los dos primeros delinear una fenomenología existencial filosófica, y el último establece una relación congruente entre una hermenéutica de estirpe fenomenológica y otra hermenéutica arraigo bíblica.

Ricoeur retoma a Heidegger y Gadamer, pero los desborda al descentrar su mirada de la palabra o el discurso hablado. Encuentra que la hermenéutica amplía y profundiza su horizonte en la comprensión, interpretación y aplicación, en el acto revelador del discurso escrito. La tensión entre el discurso hablado y el escrito genera lo que él llama la circularidad de los discursos, es decir, el análisis exegético del texto en diálogo con la comprensión y mediación contextual. Este enlace establece las bases para hacer una recepción que le proporcione unidad a la teología de la palabra y la teología de la historia. Para los intereses teológicos de la investigación este puede ser un terreno abonado para asumir el sentido de la revelación en la historia en el contexto de la *DV*.

La investigación tiene el interés práctico de comprender qué pasa en la acción humana cuando ésta, está influenciada por la acción de Dios. El camino para aproximarse a este problema puede estar en las condiciones favorables de interpretación de la hermenéutica ricoeuriana para la recepción del giro bíblico-hermenéutico de la *DV*, en la relación de los hechos de la historia de salvación y el actuar humano. Esta relación puede facilitarse en la égida de una hermenéutica con los matices de la fenomenología ricoeuriana, donde la revelación más que objeto de conocimiento y definición es un acontecer fáctico. Lo fáctico

aquí se comprende como la existencia histórica aprehendida en la experiencia concreta de los hombres y mujeres.

Este cambio en el comprender e interpretar está en el giro de los lenguajes, en su perspectiva *analítica, comprensiva y práctica*. El giro tiene un sentido especial para la teología nacida en el contexto de Vaticano II, por lo que se inspira en la revelación en la historia, cuyo contexto intenta la traducción de las acciones de Dios con relación a las acciones humanas. Esto entronca con el arco hermenéutico ricoeuriano, lugar en que confluyen la acción como saber expresado en la palabra y el saber histórico que incorpora la realidad de las acciones del presente.

La circularidad de los lenguajes repercute en la comprensión, interpretación y aplicación, no sólo en el discurso hablado sino en el escrito. El texto al independizarse de la tutela del autor, abre un mundo que se traduce en escenario siempre recreado para la comprensión y la interpretación. Emerge un giro en la comprensión que zanja diferencia con otras hermenéuticas:

No hablaré de nuestra experiencia de estar en el mundo a partir de una fenomenología de la percepción, como en Husserl y Meleau-Ponty, ni tampoco a partir de una fenomenología del cuidado o preocupación de *-Sein und Zeit-* aun cuando piense re-encontrar a unos u otros a través de rodeo. Partiré francamente de la manifestación del mundo por el texto y por la escritura<sup>126</sup>.

El giro de los lenguajes y las prácticas constituyen ámbitos de interés para la filosofía, la filología y la lingüística, pero para la interpretación teológica en la perspectiva histórico-fenomenológica tiene hondas repercusiones. El lenguaje es camino y apertura al sentido de la fe. Con el lenguaje, el ser, el mundo y la fe vienen al sentido, el lugar en que se juega la verdad religiosa y otros ámbitos complejos de la existencia humana. En el lenguaje como expresión de la facticidad de la existencia humana, el mundo deja de ser esencia y substancia conceptual. El lenguaje constituye para la teología la apertura al sentido de lo que se ha vuelto experiencia histórica en la mediación de la fe.

---

<sup>126</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 155.

El lenguaje en las coordenadas de la facticidad existencial constituye al hombre, pero paradójicamente, sin hombre no hay lenguaje, porque es quien lo crea, como resultado de compartir la existencia con sus congéneres. El lenguaje es soporte y comunicabilidad del ser, que no se agota en la existencia histórica, dado el carácter limitado de la experiencia humana.

Los límites del lenguaje traslucen el carácter limitado de la verdad, pues en la medida que deba ser comunicada por el lenguaje, será siempre algo provisorio e inacabado. Por su carácter finito, el lenguaje humano requiere salir de sí para ser comunicado y compartido, lo que le da un carácter de mediación y salida para conocer.

La importancia de comprender el lenguaje más allá de un recurso esencialista e instrumental, ha propiciado que en nuestros días emerja otro giro, ya no en la perspectiva kantiana del giro copernicano, sino del “giro lingüístico”. El giro “(...)”, consiste en la idea de que ahora el lenguaje no sólo precede el pensamiento, sino que lo hace posible”<sup>127</sup>. El lenguaje ya no es algo que poseen los humanos, pues éstos son lenguaje. Basado en esto, Heidegger plantea que el lenguaje es la casa del ser, por lo que el camino predilecto para toparse con él es ir a su casa, es decir, al lenguaje.

Sin la palabra el sentido de la existencia se diluye en la nada del esencialismo. El giro de los lenguajes tiene en Heidegger uno de sus arquitectos:

El lenguaje es la única iluminación del ser para el ser humano. O, dicho desde otro ángulo, el ser sólo se le da al ser humano en y a través del lenguaje, el ser es, en definitiva, un evento lingüístico, y, en este sentido, es una llamada, una voz dirigida al ser humano, una voz que éste puede y debe *escuchar, acoger y responder*, no algo sobre lo que pueda decidir o *dominar*<sup>128</sup>.

En la mediación del lenguaje las cosas establecen una apertura para que el hombre las nombre y conozca. Con el nombre que el hombre asigna a las cosas funge de co-creador de la obra que Dios había iniciado al crearlas. Al nombrar de manera análoga como Dios lo

---

<sup>127</sup> Sánchez, “Homo loquens: El lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 26.

<sup>128</sup> Ibid., 27.

hizo, y a pesar de sus limitaciones el hombre es la fuente del lenguaje: habla en la medida que nombra y constituye la identidad de las cosas, sin lo cual permanecerían en la incógnita de la simple cosa.

El sentido profundo del lenguaje es ser comunicación, incluso de aquello que escapa a la percepción sensitiva, por cuanto es expresión de la finitud humana, pero a la vez de la universalidad divina.

Para el proceso de comunicabilidad que requiere la fe cristiana, el lenguaje es fundamental en la constitución de una hermenéutica que facilite teológicamente la recepción y profundización del sentido histórico de la revelación –Dios se revela en hechos y palabras- de la DV 2. Es cierto que el lenguaje no crea del todo la realidad, ya que el hombre y la mujer como seres finitos que son no pueden hacerlo, sin embargo, el lenguaje sí recrea y da sentido a lo nombrado. Pero, si el lenguaje humano recrea lo creado por Dios es porque es un don. El sentido recreado que introduce es expresión mediata, nunca inmediata, de lo contrario no serían históricas las cosas creadas, que para el hombre emergen a través del lenguaje.

Para la nueva hermenéutica fundada en el giro de los lenguajes, la comprensión es un acto de interpretación que se establece al confrontarnos con los otros en la palabra o la escritura. Esto genera una fusión de horizontes en palabras de Gadamer, o el llamado arco hermenéutico en la perspectiva Ricoeurina. Se produce así una síntesis fenomenológica entre la hermenéutica existencial y la hermenéutica de los lenguajes bíblicos, “ya que la lingüística de la revelación y la fe conlleva la dependencia de una cultura y requiere el esfuerzo de una hermenéutica”<sup>129</sup>.

En el contexto de la hermenéutica planteada, el giro *-linguistic turn and pragmatic turn-* no encaja en aquellas comprensiones que establecen una “conformidad del entendimiento con la cosa”. El lenguaje libera al conocimiento de la trampa de la conformidad del sujeto con

---

<sup>129</sup> Conesa, Francisco. “La teología y el análisis del lenguaje de la fe”, en *Estudios eclesiológicos* 73 (1988): 233-248.

el objeto. Crea las condiciones para que emerja el sentido y el mundo de la vida, que en otras palabras es la transformación de la naturaleza en cultura y facticidad histórica.

La complejidad de la realidad que se constituye al nombrar a Dios en la perspectiva del giro de los lenguajes, no podría ser abarcada desde el lenguaje ideal de la lógica de la ciencia, pero tampoco en el lenguaje de la técnica, ni en el conservadurismo de cierta teología que enfatiza la transmisión de verdades a través de unas doctrinas rígidas y ahistóricas.

La aproximación crítica al paradigma cognitivista moderno, requiere un giro en la comprensión de los lenguajes y las prácticas. Esto es inevitable en la recepción de la hermenéutica existencial y su confluencia con la hermenéutica de los lenguajes bíblicos. El encuentro propicia el giro lingüístico-poiético de los lenguajes teológicos referidos a la acción liberadora y transformadora.

En el contexto del giro de los lenguajes y las prácticas, la comprensión es una apropiación existencial, una transición de los saberes que enfatizan lo conceptual y argumentativo, a una complementariedad entre *una hermenéutica de la existencia humana y una hermenéutica del mensaje evangélico*<sup>130</sup>. El objeto de esta hermenéutica no es el saber que conceptualiza y define, sino la apropiación de sentido y su desvelamiento en la mediación de la fe. Es el tránsito del logos que es sinónimo de argumentación conceptual, a los lenguajes de sabiduría y de la historia como relato, cuya concreción es el *dabar* hebreo.

La hermenéutica existencial en su complejidad tiene como referencia la praxis, la facticidad histórica. Con ello no solo pretende entender las condiciones y los horizontes gnoseológicos en un contexto determinado de conocimiento, sino también plantear iniciativas prácticas y referentes de cambio a tales condiciones<sup>131</sup>. Más allá de un método convencional la hermenéutica existencial exige un proceso de conversión, que transforma la aproximación del hombre creyente consigo mismo, con Dios, con el mundo y los otros.

---

<sup>130</sup> Gagey, Henri-Jérôme. *Note sur le statut de la théologie pratique*. París: Theologicum de l'Institut catholique de París, 2011, 1-10.

<sup>131</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 53.

La hermenéutica existencial no se satisface con una descripción de pasos y estrategias para analizar las fuentes, porque de ser así estaría inmersa en lo que crítica: una labor descriptiva e instrumentalizada. Su carácter complejo y existencial exige unas competencias que están presentes en el individuo y las relaciones que entretejen su existencia histórica. La mediación de las fuentes y el contexto de quien las confronta son concomitantes con la idea de que toda teología debe tener como punto de partida la realidad<sup>132</sup>, que no es otra cosa que la existencia humana sustentada en el misterio, y constituida en objeto de comprensión.

El carácter histórico de la hermenéutica como apropiación exige que la recolección de los datos que ofrecen las fuentes no se restrinja exclusivamente a un modelo u herramienta para recolectar la información, pues la acción de interpretar que se realiza sobre las fuentes, también es un arte: “al igual que toda hermenéutica, la capacidad creadora y el arte creador, que no se sujetan a ninguna regla, juegan un papel imprescindible”<sup>133</sup>. La mirada creadora abarca el conjunto del horizonte, desde el cual aporta ámbitos comprensivos que la especialidad metódica, por su rigidez, tal vez no alcanza a comprender.

La vinculación de la hermenéutica de la apropiación en la línea de hechos y palabras o de las acciones humanas, es posible como se ha planteado gracias a al giro en la comprensión de los lenguajes y las prácticas, en su sentido *lingüístico, sintáctico y pragmático*. Es un horizonte de apertura para una teología de la acción que se inspira en el sentido praxico-transformador de la revelación en la historia. Busca de esta manera la facilitación de unas condiciones teológicas para la recepción de los frutos de la contextualidad histórica que plantea la DV, en la mediación de los hechos de la historia y la actividad humana.

---

<sup>132</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 71-111.

<sup>133</sup> Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 43.

## 2. RECEPCIÓN BIBLICO-TEOLÓGICA EN LA CIRCULARIDAD DE LOS LENGUAJES

Este apartado se enmarca en las coordenadas del anterior, pero lo trasciende al hacer una transición paulatina de la fundamentación de la hermenéutica existencial en la perspectiva de Heidegger y Gadamer, a la confluencia ricoeuriana entre el ámbito existencial y las reservas de sentido de los lenguajes bíblicos. La hermenéutica ricoeuriana se sitúa en el contexto en que circulan los lenguajes bíblicos y la recepción histórica de una teología que no pierde de vista la renovación que inspiró Vaticano II. Es fundamental que esta hermenéutica al establecer puentes de comunicabilidad entre la Escritura y la contextualidad sociocultural, muestre en qué sentido su sustento interpretativo contribuye a la recepción teológica del contexto de la revelación en la perspectiva histórica de la *DV*.

La hermenéutica en el contexto histórico-existencial contribuye con la teología en la identificación y relacionalidad de las tipologías discursivas que subyacen al texto bíblico. En cada una de ellas está la clave de la interpretación para comprender el sentido, o los sentidos que proporciona la fe en el desvelamiento de los lenguajes religiosos. En sus expresiones lingüísticas sobre la vivencia de lo religioso las comunidades muestran su sentido de lo que son y creen. Las formas particulares del discurso traducen el sentido del lenguaje religioso de las comunidades.

El relato presente en las distintas formas del discurso hace presente la confesión de fe de la comunidad: “Nada se enuncia sobre Dios, sobre el hombre o sobre sus relaciones, que no sea vehiculizado por sagas primeras aisladas, luego reunidas en secuencias significativas, al punto de construir un relato continuo, centrado sobre uno o más acontecimientos nucleares”<sup>134</sup>. En esto es fundamental comprender el papel que cumplen las comunidades al ser gestoras de sentidos compartidos, que a la postre, son los insumos que entretejen la tradición y constituyen los criterios con los que se deben interpretar los hechos. Para los

---

<sup>134</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 57.

cristianos el criterio de interpretación compartido por las comunidades es la fe, la cual ilumina la comprensión, la mediación de los contextos y la relación con la tradición de la Escritura.

### **2.1. Los lenguajes bíblicos en el círculo hermenéutico ricoeuriano**

La hermenéutica ricoeuriana de cara al texto bíblico correlaciona la estructura de éste con la interpretación y comprensión, en la tensión del presente y el mundo del texto. Esta tensión hace posible identificar, no sólo qué hay detrás del texto, sino también la realidad histórica delante de éste. Le proporciona espacio al lector, a su mundo y sin perder de vista la tradición, lo cual posibilita su transformación en el hecho de recrear la comprensión al comprenderse a sí mismo.

Para la comprensión e interpretación bíblica, este juego y tensión entre el texto-lector y viceversa cumple una función, puesto que “la tarea del hermeneuta no consiste en suscitar una decisión del lector, sino en desplegar el mundo implicado en los textos bíblicos”<sup>135</sup>. Un texto bíblico es revelado en la medida que desvela el mundo a los nuevos lectores que desde la fe interpretan y buscan autocomprenderse.

Para que el texto bíblico engendre horizonte de mundo y comprensión es necesario valerse de las distintas formas –polifonías- de discurso en que se expresa el mensaje de la Escritura<sup>136</sup>. En tal sentido, comprender la palabra de Dios no implica necesariamente un ejercicio de elucubración filosófica, por lo que la teología desde su perspectiva de fe tiene cabida a la narrativa subyacente de los relatos en que se proyecta el mundo bíblico. Por esta razón, Ricoeur expresa que seguir esa flecha de sentido que es la palabra de Dios implica comprender que aquí “por flecha entiendo su poder capaz de reunir las significaciones parciales, inscritas en los diversos discursos parciales, y abrir un horizonte que no se deja delimitar por la clausura de ningún discurso. (...). Pero la hermenéutica bíblica sólo puede

---

<sup>135</sup> Ibid, 61.

<sup>136</sup> Ricoeur, *A hermenéutica bíblica*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 2006, 25-59.

expresar algo único si ese único se manifiesta como mundo del texto, cuando ese mundo nos interpela en el texto, por el texto y más allá del texto”<sup>137</sup>.

La hermenéutica ricoeuriana en su conexión con el lenguaje religioso aclara:

por hermenéutica de lenguaje religioso entiendo, en su sentido expreso y limitativo, el trabajo de interpretación sin cesar renovado, por el cual un grupo o un individuo hacen suyo el contenido de sentido de las palabras y las escrituras que fundan su existencia de comunidad y de personas. En consecuencia, hay hermenéutica allí donde se pone el acento sobre la palabra o la escritura, por lo tanto sobre el verbo<sup>138</sup>.

A juzgar por el párrafo anterior, Ricoeur le otorga importancia a la palabra en sus versiones de discurso hablado y escrito. Sabe que el análisis estructural es importante, pero no suficiente, porque de lo contrario sólo se quedaría en una hermenéutica de la palabra, muy cercana a ciertas hermenéuticas de corte estructuralista y sin referencia a la historia.

Las hermenéuticas que hacen énfasis en el análisis y el lugar de la palabra aislada en la estructura, al margen de la mediación del discurso, usualmente hacen la labor interpretativa sin la vinculación del texto-autor con el lector-contexto. Sin el giro vinculante del texto-autor con el lector-contexto, la interpretación se quedaría en una tradición congelada en el pasado, sin la pregunta acerca de su relación existencial con las contingencias de la fe en el presente.

El ámbito lector-contexto le proporciona a la hermenéutica un sentido histórico-existencial en el que la fe que comprende renueva su interpretación y contextos de aplicación, al mostrar la otra cara de la moneda: “Por otra parte, hay hermenéutica allí donde el acento está puesto sobre la historicidad de la transmisión”<sup>139</sup>. Pareciera que con estos dos horizontes de la comprensión fuera suficiente para establecer la circularidad de los lenguajes, pero Ricoeur establece un tercero, al que le concede mucha importancia:

---

<sup>137</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 62-63.

<sup>138</sup> *Ibid*, 65.

<sup>139</sup> *Ibid*, 65.

“finalmente, hay hermenéutica allí donde la actividad de la interpretación está incorporada a la constitución misma de la tradición”<sup>140</sup>.

### 2.1.1. ¿Proclamación o manifestación?

La comprensión general y articulación de los tres ámbitos señalados –transmisión, historicidad, tradición- es lo que él llama proclamación, la cual confronta y supera aquellas fenomenologías de lo sagrado, que en otras palabras las señala como *fenomenología de la manifestación*. El paso siguiente es mostrar en la clave histórico-existencial que rastrea la investigación, los argumentos que demuestren por qué Ricoeur cree que en el contexto de la fe cristiana es más apropiada una hermenéutica de la proclamación que aquellas que circulan en escenarios de la manifestación o hierofanía de lo sagrado<sup>141</sup>.

La preferencia ricoeuriana por la proclamación en vez de la manifestación, no significa que ello sea un indicador de que desprecia el mito y aquellas tradiciones en las que lo hierofánico es central. Tal vez, por el carácter histórico y existencial de la fe cristiana es difícil asumir la perspectiva sagrada de la hierofanía, anclada en la manifestación. Esta diferenciación de la proclamación con respecto a la manifestación es útil para mostrar que en el contexto de la tradición de la fe judeocristiana hay un sentido de experiencia profundamente religioso, y no fundamentalmente sagrado, como si ocurre en otras religiones y mitos.

La centralidad de la palabra en la fe judeocristiana comporta una prioridad con respecto a lo numinoso, porque el sustento de su comunicabilidad es el discurso, el mensaje del Dios que habla a su pueblo en la facticidad de la existencia espacio-temporal. En ese sentido es una fe histórica. En cambio, lo numinoso se expresa usualmente en la manifestación y mediación de objetos o hechos de la naturaleza, que no tienen el carácter histórico.

---

<sup>140</sup> Ibid, 65.

<sup>141</sup> La comprensión de hierofanía de Ricoeur aquí está mediada por la comprensión de lo sagrado en Rudolf Otto, cuando éste plantea la importancia de la hierofanía como medio y concreción a través de lo cual lo sagrado se muestra.

Debido a su carácter histórico, los lenguajes bíblicos en los que Dios habla son de diversa índole<sup>142</sup>: sapienciales, himnicos, proféticos, parabólicos, proverbiales, discursivos, escatológicos, entre otros. La pluralidad y tipologías diversas en los relatos de la fe judeocristiana confirman que “en todos los casos el eje religioso pasa por los actos de la palabra. (...). Una teología del nombre se opone a la hierofanía del ídolo. (...). La escucha de la palabra ha ocupado el lugar de la visión de los signos”<sup>143</sup>.

Con la hermenéutica de la proclamación la fe cristiana, lo sagrado de la naturaleza, que es el sostén de la manifestación hierofánica<sup>144</sup> da el paso a la centralidad de la palabra y los hechos, no de la naturaleza sino de la historia, como acción del hombre situado espacio-temporalmente. El actuar humano en relación con el actuar de Dios se produce en los términos de una relación libre, en la que Dios es donación y cuya recepción no es obligada sino voluntaria para el hombre.

La relación de Dios con el hombre tiene un carácter ético<sup>145</sup>. El hombre que vive su fe está motivado a actuar sobre sí mismo y sobre el mundo bajo una responsabilidad constante: ser libre en otras palabras es ser responsable<sup>146</sup>. Estas peculiaridades le dan al cristianismo el

---

<sup>142</sup> Ricoeur, *A hermenéutica bíblica*, 133-192.

<sup>143</sup> Ricoeur, “manifestación y proclamación” en *Fe y filosofía*, 73.

<sup>144</sup> Este ámbito de lo sagrado está en el centro de las investigaciones de autores como Eliade, Mircea, *Lo profano y lo sagrado*. Madrid: Editorial Guadarrama, 1967ss. En este contexto es importante el aporte de Picaza, Xabier, *El Fenómeno religioso. Curso fundamental sobre la religión*. Madrid: Trotta, 1999, 22-70.

<sup>145</sup> La moral cristiana posee un potencial de sentido nada despreciable para las sociedades actuales. La fe en que se sustenta la moral cristiana engendra la fuerza del amor, que es una motivación a la que no están ajenos los no creyentes. Aunque, el no creyente reduzca la comprensión de las dimensiones del amor a las contingencias humanas, el cristiano la trasciende al ámbito de confluencia de lo humano y lo misterioso. La moral cristiana puede enriquecer la ética en general, en la medida que interprete y traduzca para el compendio de pluralidades que articulan la esfera social, el sentido que contienen valores como el perdón al enemigo, la solidaridad, la defensa de la dignidad humana y las víctimas, entre otros.

<sup>146</sup> Un aspecto central de la moral revelada se puede apreciar cuando se plantea que la voluntad de Dios con respecto a la conducta es concomitante con la libertad del hombre. Por el hecho de que la fe cristiana sea considerada como don de Dios no quiere decir que el hombre deja de ser libre y responsable de sus actos, pues Dios mismo confía al hombre la responsabilidad de su libertad. La moral revelada se hace histórica en la medida que el hombre con sus aciertos y desaciertos en las decisiones que toma plasma el sentido de su voluntad. Cuando en su actuar descubre el sentido del bien y la justicia, allí encuentra la confluencia entre fe y razón, entre la voluntad humana y el querer de Dios. El compromiso del hombre y la mujer creyentes busca desvelar la voluntad de Dios a través del seguimiento de Cristo, el acontecer humano que se hace historia, razón personal, cultura y praxis creadora. El creyente en la revelación no sólo se satisface en el impulso y la orientación de la razón, sino también en el contexto de sentido que profundiza y amplía la comprensión, que no se reduce al detalle de las cosas, porque sitúa un horizonte de mediación a través del cual los valores

carácter de fe histórica e inspiración de una identidad teológica, que busca comprender las acciones de Dios en la mediación de los hechos de la historia.

La tensión del ámbito religioso en que se inscribe la fe cristiana, con relación a la primacía de lo sagrado en otros credos, no excluye cierta relación, puesto que,

la palabra, decíamos a continuación, opone la estructura de la Torah a las hierofanías, el nombre al ídolo, la ética a la estética, la historia a la naturaleza. Es cierto. Pero se trata de una verdad dialéctica, que se afirma implicando su contrario. La exégesis atestigua más bien lo contrario. Muestra que el simbolismo cósmico no fue abolido, sino reinterpretado según las exigencias de la proclamación<sup>147</sup>.

### 2.1.2. Proclamación, tensión entre Palabra y Escritura

En la fe como base de la interpretación Bíblica, Ricoeur reconoce una peculiaridad de sentido, consistente en que ninguna palabra, discurso o escritura la traduce plenamente<sup>148</sup>. Por esto la contribución de la hermenéutica bíblica como parte de la hermenéutica existencial es fundamental, ya que constituye un potencial interpretativo irremplazable para desvelar el sentido de la revelación en la historia<sup>149</sup>.

---

adquieren un matiz descentrado y concreto de la responsabilidad del hombre, cuando en función de su libertad actúa.

<sup>147</sup> Ricoeur, “manifestación y proclamación”, en *Fe y filosofía*, 84.

<sup>148</sup> Este planteamiento de Ricoeur, tal vez, va en contravía de la posición de habermasiana cuando plantea por una parte que los ciudadanos religiosos en la esfera pública no pueden expresarse en un lenguaje meramente cifrado o críptico, bajo la excusa de que la fe que profesan corresponde a un misterio revelado, imposible de comunicar racionalmente e ininteligible a los argumentos de la razón. En la esfera pública donde confluyen pluralidades de credos, cosmovisiones agnósticas y ateas, las religiones deben traducir sus horizontes de sentido a reflexiones y argumentos que puedan ser captadas por los distintos matices comprensivos que entretejen la convivencia en el marco de una sociedad deliberativa. A esto agrega Habermas: “(...) y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente constituidas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad”. Habermas, Jürgen. *Ente naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, 12. Por otra parte, los ciudadanos no religiosos deben asumir una actitud de apertura ante las reflexiones y el sentido de la solidaridad que en términos cognitivos expresan los ciudadanos religiosos. Las religiones siguen teniendo reservas de sentido que pueden ser comunicadas por los creyentes a sus conciudadanos no creyentes de manera cognitiva. La convivencia en la sociedad democrática donde conviven múltiples cosmovisiones, exige a los ciudadanos creyentes o no creyentes una actitud autoreflexiva sobre sus respectivos límites. En tal caso, “los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciudadanos laicos los tomen en serio. Por tanto, éstos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso”. Habermas, *Ente naturalismo y religión*, 14.

<sup>149</sup> Ricoeur, *A hermenéutica bíblica*, 61-71.

La textualidad y su arraigo escriturístico es una peculiaridad de la fe cristiana<sup>150</sup> con relación a otras tradiciones religiosas. Esto implica que nombrar a Dios, comprender su revelación depende también de la comprensión e interpretación de cómo en la tradición la Escritura relata que ha sido nombrado<sup>151</sup>. Esto es posible, debido a que en la fe cristiana, dado su carácter histórico no es suficiente la tradición dialogal, por lo que en el discurso se produce el tránsito de lo hablado a lo escrito. La tensión entre lo hablado y lo escrito, para la interpretación de la fe cristiana juega un papel fundamental.

En el contexto de esta coyuntura es lícito preguntar: ¿por qué para la fe cristiana el mensaje expresado en el texto es importante? Ricoeur al respecto es explícito:

Al liberarse de la presencia corporal del lector, el texto se libera de su autor, es decir, simultáneamente, de la intención que, según se considera, está expresada en el texto, de la psicología del hombre tras la obra, de la comprensión que dicho hombre tiene de sí mismo y de su situación, de su relación de autor a su primer público, destinatario originario del texto. Esta triple independencia del texto respecto del autor, de su contexto y de sus destinatario primero explica que los textos se encuentran abiertos a innumerables contextualizaciones por la escucha y la lectura, en replica a la descontextualización contenida en potencia en el acto mismo de escribir o más exactamente de publicar<sup>152</sup>.

La diferencia entre la palabra y la escritura no debe conducir al olvido de que la función dialéctica del discurso las sintetiza: “El discurso consiste en que alguien dice algo de alguien sobre algo: tal, es la inalienable función referencial del discurso. La escritura no la suprime, sino que la transforma”<sup>153</sup>. Mientras el discurso hablado tiene una duración de corto plazo, por lo que su sentido se restringe a la interlocución presencial de los hablantes, la escritura en cambio tiene un sentido abierto para el que sepa leer en cualquier época cercana o lejana, con respecto al contexto que le tocó vivir al autor.

---

<sup>150</sup> Esta peculiaridad no quiere decir que desconozca otras tradiciones que también tienen como elemento central de su fe la escritura, porque entonces se estaría desconociendo otras tradiciones religiosas cercanas a la cristiana, como son el Judaísmo y el Islam.

<sup>151</sup>Cf. Mardones, José María, ¿De qué modo hablamos de Dios? en *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander España: Sal Terrae, 1999, 138-155.

<sup>152</sup> Ricoeur, “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, 89.

<sup>153</sup> Ibid, 91.

Hay expresiones que sintetizan este giro en los discursos: Heidegger habla de comprender como un *ser-en-el-mundo*; Gadamer habla de *la cosa del texto*; y Ricoeur cercano a los dos, pero más próximo al contexto de la Biblia y la reflexión teológica, habla del mundo del texto. Dicho en distintas palabras por los tres, hay un punto en común: la importancia que tiene para la interpretación y comprensión *el tránsito del discurso hablado al escrito*<sup>154</sup>.

Por lo tanto, la hermenéutica ricoeuriana, aunque conoce y refleja alguna incidencia en su análisis de vertientes ontológicas y fenomenológicas inspiradoras para su investigación, sin embargo, hay en él una propuesta que sobrepasa las anteriores como ya se ha planteado. Su enfoque no puede ser tildado de descriptivo o cognitivista, ni ontológico-existencial sin más, pues aunque está vinculado de alguna manera con la existencia, no se reduce a ella. Toma distancia por lo que su énfasis está en la “(...), *manifestación del mundo por el texto y por la escritura*”<sup>155</sup>. Se había planteado arriba que la escritura en la comprensión ricoeuriana tiene una importancia fundamental, debido a que en ella el texto está vinculado a las cosas dichas. Esto produce la independencia del texto con relación a su autor.

El distanciamiento de Ricoeur con respecto de Heidegger y Gadamer se concreta en la *hermenéutica de la apropiación o de la identidad*, que aunque asoma en los dos primeros capítulos de la investigación, no obstante, en el cuarto capítulo será tratada detenidamente por el hecho de las exigencias en la profundización de la intención del autor y los componentes exteriores que articulan la acción humana. De esta manera, la hermenéutica de la apropiación será un aliado para profundizar la comprensión del actuar humano en sus componentes personal y social.

Mientras la investigación llega a esa instancia, es necesario seguir el desarrollo de lo que se venía tratando con respecto a la tensión entre lo textual y lo contextual. La interpretación de la tensión entre lo textual y lo contextual trasluce el hecho de que, si los textos en su interpretación revelan algo, no es solamente el resultado de captar en ellos lo que Dios transmite a los autores de los textos bíblicos como cuando alguien te habla al oído. El

---

<sup>154</sup> Las cursivas son mías.

<sup>155</sup> Ricoeur, “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, 155.

sentido del texto es además iluminador cuando el lector interpreta su existencia a través del horizonte que en la interpretación abre el texto. En esto consiste el carácter histórico de los textos bíblicos al estar vigentes en las mediaciones e interpretaciones de los hombres y mujeres de las comunidades de fe actuales.

## 2.2. Los lenguajes originarios en la analogía bíblico-poética

Se había planteado que a excepción de la fe, ningún lenguaje o discurso racional traduce el sentido simbólico y sapiencial de la polifonía de los lenguajes bíblicos. Para Ricoeur el único lenguaje que expresa y comunica en la clave del lenguaje bíblico puede ser el poético. “El discurso poético, en el sentido etimológico de la palabra, se mantiene no ya en el nivel de los argumentos, como en la filosofía, sino de las *fuentes* de creación y de la regeneración”<sup>156</sup>.

El lenguaje bíblico en su expresión de discurso hablado y escrito es análogo al lenguaje poético, “allí pues el lenguaje se celebra así mismo o si parece referirse a algo, es la medida en que expresa emociones que son totalmente subjetivas y que no agregan nada a la descripción del mundo. Ahora bien, nombrar a Dios es, en el mejor de los casos, una actividad poética, sin incidencia sobre descripción, es decir sobre el conocimiento verdadero del mundo”<sup>157</sup>.

En la analogía con lo poético el texto bíblico muestra el sentido de su lingüístización en la mediación de la fe, pues es en esto que desborda aquellos lenguajes puramente referenciales, orientados a la adecuación y función descriptiva. El sentido de los lenguajes presentes en lo profético, la parábola, lo sapiencial, lo apocalíptico, ente otros, no aumentan en el sujeto la información cognoscitiva de los objetos, pero si, el horizonte de sentido de sí mismos y del mundo de la vida, porque constitutivamente son existencia espacio-temporal, es decir, existencia histórica<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Ricoeur, “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”, en *Fe y filosofía*, 193.

<sup>157</sup> *Ibid*, 92.

<sup>158</sup> En esta posición, de nuevo Ricoeur es cercano a Heidegger: “el ser del hombre reside en el habla”, comprendida ésta como actividad y apropiación humana. El despliegue del ser en el habla es profundizado en

El lenguaje poético no encaja en la dinámica de la tradición metafísica, en la que el énfasis recae en la adecuación y la verificación, resultado de una relación del sujeto con los objetos. Lo captado en las emociones del discurso poético no se agota en la trama cognoscitiva al que occidente nos acostumbró, pues “revelar es descubrir lo que hasta ese momento permanecía oculto”<sup>159</sup>.

Hay modalidades de nuestra pertenencia al mundo que no se agotan en el recurso descriptivo, lo que permite al acudir a ellas abrir otros horizontes de sentido en que se proyectan mis posibilidades. En este sentido, nombrar a Dios en la forma del lenguaje bíblico señalado hace parte de una forma que Ricoeur llama *lenguaje originario*, cuyo sentido no encaja en los acostumbrados discursos descriptivos, especulativos, filosóficos, teológicos, onto-teológicos, entre otros.

Para evitar las miradas segadas e imposiciones comprensivas e interpretativas, se requiere asumir una cierta precaución que evite el predominio de los discursos que absolutizan en escenarios donde su competencia es limitada. Hay sesgo cuando se cree que el camino del conocimiento y la verdad es sólo uno, por lo que la teología, dado su carácter de inspiración bíblica debe asumir ciertas precauciones. Esto no debe llevarse al extremo de que los juegos de lenguajes bíblicos no requieran relaciones y contextualizaciones teológicas en diálogo con otros saberes, porque entonces la teología se aísla y pierde capacidad para apropiarse y contextualizar sus problemas.

Lo importante es que la interdisciplinaria y el reconocimiento de los otros saberes no niegue y eclipse lo propio, que en el caso de la teología es el lenguaje de la fe y la revelación, pues allí está su peculiaridad en la interlocución. En el hecho de recordar su identidad al ámbito bíblico-teológico contribuye a rescatar las modalidades originales del

---

Heidegger, Martin, “El camino del habla”, en *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1979, 215-243.

<sup>159</sup> Ricoeur, “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, 93.

lenguaje, “por las cuales los miembros de la comunidad de la fe han interpretado su experiencia para sí mismos y para los otros. Allí es donde Dios ha sido nombrado”<sup>160</sup>.

El acto bíblico-teológico de nombrar a Dios recurre a las instancias originarias del lenguaje, lo cual no corresponde a una única forma. La Biblia nos recuerda la polifonía de lenguajes en que Dios ha hablado a los hombres y mujeres a través de la historia: proverbial, parabólica, apocalíptica, profética, himnica, plegaria, litúrgica sapiencial, narrativa, entre otras. “De manera que la nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa. La teología de las tradiciones nombra a Dios en concordancia con un drama histórico que se cuenta como un relato de liberación. Dios es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es el actuante de la gran gesta de la liberación”<sup>161</sup>.

En la comprensión ricoeuriana, nombrar a Dios es una confesión narrativa de la comunidad de sentido, pues en lo que se cuenta a través de las distintas tipologías de la palabra, Dios es nombrado. En esto, antes que la palabra, Ricoeur pone en primer lugar el acontecimiento, la presencia, el vestigio de Dios que está en la historia<sup>162</sup>, puesto que “la palabra es segunda, en tanto confiesa la huella de Dios en el acontecimiento”<sup>163</sup>. Nombrar a Dios tiene distintas tipologías testimoniadas por la Biblia:

De manera que Dios es nombrado diversamente en la narración que Lo cuenta, en la profecía que habla en Su nombre, en la prescripción que Lo designa como fuente del imperativo, en la sabiduría que Lo busca como sentido del sentido, en el himno que Lo invoca en segunda persona. Por ello el término Dios no se deja comprender como un concepto filosófico, sea el ser en la filosofía medieval o en el sentido de Heidegger. La palabra de Dios dice más que el término Ser, porque presupone todo el contexto de los relatos, de las leyes, de las profecías, de los escritos sapienciales, de los salmos, etc. El referente “Dios” resulta pues focalizado por la convergencia de todos esos discursos parciales. Expresa la

---

<sup>160</sup> Ibid, 95.

<sup>161</sup> Ibid, 95.

<sup>162</sup> Esta dimensión contextual que debe tener el hecho de nombrar a Dios está claramente especificada en la siguiente afirmación de Parra: “Cuando teologizar no está ligado a experiencias históricas, el procedimiento teológico prescinde de la memoria narrativa y entonces elucubra en lugar de referir y de narrar. Y así no es el Evangelio. La teología de Israel y del Nuevo Testamento es evocación interpretativa de experiencias históricas concretas; narradas, no elucubradas; testimoniadas, no aprendidas; expresada simbólicamente, no conceptualizadas en una lógica establecida”. Cf. Parra, Alberto, *Textos Contextos y pretextos*, 297.

<sup>163</sup> Ricoeur, “Nombrar a Dios”, en, *Fe y filosofía*, 96.

circulación del sentido entre todas las formas de discurso donde se nombra a Dios<sup>164</sup>.

El sentido poético<sup>165</sup> contribuye así a desenmascarar y superar las traducciones apegadas al dato de la conciencia y las metodologías estructuralistas, que asumen “las escrituras, en el sentido de una palabra insuflada en los oídos de un escritor”<sup>166</sup>. La perspectiva poética al asumir que la Biblia es un gran poema funge de hermenéutica específica al interior de una hermenéutica más general y fundamentada, tanto filosófica como teológicamente. Su logro consiste en desenmascarar y desmontar la acostumbrada fórmula psicologista de que la conciencia es la fuente de los contenidos que se comunican como conceptos<sup>167</sup>. Esta hermenéutica se constituye como resultado de un proceso complejo de implicación del ser humano, en tanto existenciario que se testimonia y hace experiencia en el vivir con los otros comunitariamente.

En su versión coextensiva con lo poético, la hermenéutica ricoeuriana cuestiona el acaparamiento del conocer y el sentido por parte de un saber gestado en la relación sujeto-objeto. Su reacción, “se hace para decir que la problemática de la objetividad presupone, como anterior a ella, una relación de inclusión que engloba al sujeto pretendidamente autónomo y al objeto pretendidamente anverso”<sup>168</sup>. Esta realidad en la que están escindidos sujeto y objeto, se integra y complementa en el giro lingüístico-pragmático de los lenguajes.

El lenguaje poético, que según Ricoeur es el lenguaje propio de la Biblia<sup>169</sup>, sobrepasa de cierta manera para la comprensión e interpretación, la referencia positivista, anclada en el lenguaje descriptivo y de la adecuación del sujeto con respecto a las cosas, para garantizar

<sup>164</sup> Ibid, 98-99.

<sup>165</sup> Ricoeur, *A hermenéutica bíblica*, 20-22.

<sup>166</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 159. Este apartado también aparece previamente en versión francófona como: *La Révélation*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977.

<sup>167</sup> Sobre esta tensión entre el conocimiento que tiene asiento en la conciencia y el conocimiento como apropiación existencial es pertinente revisar la discusión entre el filósofo Karl Jaspers y el Teólogo Rudolf Bultmann. Cf. Bultmann, R. y Jaspers, K. “La desmitologización del Nuevo Testamento. Una polémica”, en Jesús. *La desmitologización del Nuevo Testamento*, 153-252.

<sup>168</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación” en *Fe y filosofía*, 162.

<sup>169</sup> La Coque, André y Ricoeur, Paul, *Pensando bíblicamente*. Bauru Brasil: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001, 257-286.

la verificación<sup>170</sup>. Esta mirada no tiene la pretensión esencialista de decir cómo son las cosas en sí, sino en cambio, su interés está dirigido a la apropiación del sentido en su emergencia histórica. Parece que la riqueza del lenguaje poético está en su aparente *ficción*, donde las cosas ganan actualidad y resignificación.

La perspectiva poética en el contexto bíblico-existencial es importante, por lo que funge de sustento en la comprensión de la autonomía del texto y el proceso en que éste se produce, debido a que facilita la exterioridad de la obra y proyecta el mundo del texto al liberarlo del mundo del autor. En esto, otra vez coinciden Ricoeur y Heidegger, cuando el primero plantea: “esta emergencia del suelo primordial de nuestra existencia, del horizonte originario del ser-ahí es la función *revelante* coextensiva con la función poética misma”<sup>171</sup>.

La narración, la profecía, la prescripción, la sabiduría y el himno, son expresiones de ese sentido coextensivo de la revelación Bíblica y el lenguaje poético, que visualiza el sentido de la acción de Dios más allá del estrecho margen de un discurso de adecuación que describe, muestra didácticamente e informa. La paradoja en esta perspectiva poética consiste, aunque Ricoeur la identifica como arreligiosa, sin embargo, es a través de ella que restaura la comprensión de revelación bíblica, partiendo de lo que él llama un *lenguaje originario*.

La circularidad de los lenguajes bíblicos que revelan en palabras las acciones de Dios expresan un sentido cuando se asumen a la manera de los lenguajes poéticos. El texto

---

<sup>170</sup> Esta búsqueda por avanzar en los lenguajes propios de la Biblia y de la fe cristiana, motivan las preguntas y aportes que en esta perspectiva se planteara un conocedor como pocos de los lenguajes de sabiduría de las religiones, como es José María Mardones. En este sentido es punto de referencia su obra: Mardones, “Qué clase de racionalidad accede a la religión”. En: *Síntomas de un retorno*, 117-155. En esta clave de comprensión se rescatan algunas de sus ideas: <<No hay una razón tan poderosa como para conocer la realidad en su objetividad pura, ni para asentar verdades sobre una piedra angular inconcusa, ni para dar con la clave del sentido de la vida y la historia. La debilidad del pensamiento parece ser la ocasión para que renazca la credulidad. El descentramiento de la otrora poderosa razón ha conducido a abrir varias vías de acceso a la experiencia religiosa de esta relación con el Misterio. Antes que la reflexión sobre Dios está la experiencia de Dios. La forma de acceder a un cierto amanecer del sentido, de lo sagrado, en cuyo claro trasfondo podemos volver a comenzar la aparición de Dios y de los dioses, es recorrer la vía del conocimiento débil y desasido. El pensamiento no es lo primero del ser humano, pues la experiencia fundamental es la relación o el encuentro entre las personas. Es más importante la relación que el conocimiento; es más importante el Dios de la plegaria y la invocación que el deducido del mundo o de un razonamiento a priori y enunciado en una proposición>>.

<sup>171</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 158.

bíblico es revelador en la medida que el lector descubre que en el compendio de lenguajes que estructuran la escritura hay un especie de sustento o lenguaje transversal que se asemeja al sentido de lo poético. De esta manera, la obra en el tiempo y frente a las sucesivas comprensiones e interpretaciones, expresa un sentido liberado del sentido primigenio que le imprimió el autor del texto, logrando con ello captar la “cosa” del texto o mundo de la obra<sup>172</sup>.

En consecuencia, es importante para la traducción bíblico-teológica precisar la amalgama de componentes que sustentan la comprensión ricoeuriana, en la que lo poético funge como el sentido del lenguaje que funda e integra:

Sobre esta triple base –de la autonomía por la escritura, de la exteriorización por la obra y de la referencia a un mundo- yo edifico el análisis, central para la discusión, de la función reveladora del discurso poético. (...). Mi convicción más profunda es que solamente el lenguaje poético no restituye una pertenencia a un orden de cosas que precede a nuestra capacidad de oponer estas cosas como objetos que enfrentan a un sujeto. En mi opinión, la función poética del discurso se ordena a que el fondo de pertenencia surja de las ruinas del discurso descriptivo<sup>173</sup>.

La prioridad en lo planteado consiste en no perder de vista la perspectiva poética para determinar cómo encaja en las coordenadas epistemológicas y metodológicas que ponen piso al núcleo de la investigación. Se trata de las relaciones entre el actuar de Dios y las acciones humanas, un ámbito fundamental para una teología de la acción que se inspira en el giro de la comprensión de revelación de la *DV 2*, en lo referente a hechos y palabras. Si los testimonios de la tradición bíblica constatan el esfuerzo de los cristianos de recurrir a las distintas formas del lenguaje para nombrar una realidad innombrable como la de Dios, entonces siguiendo el contexto histórico de la *DV*, ¿cómo nombrar a Dios en el ámbito de una teología de la acción que vincule la divina revelación en la relación entre hechos y palabras y el actuar humano?

---

<sup>172</sup> Ibid, 163.

<sup>173</sup> Ibid, 157.

### 2.3. Aproximación a la revelación en la circularidad de los lenguajes originarios según la tradición bíblica

Siendo coherente con la tradición judeocristiana Ricoeur no niega su sustento dogmático, sobre todo si el dogma refleja el carácter revelado e histórico de la misma. Esto se erige en la misma dirección de la comprensión de la revelación en su contexto originario o confesión de fe. Es una fe confesada en la vinculación del creyente con su tradición, desde la que se comprende y recrea como persona y como comunidad. Hacer comprensible la fe en estas reservas de sentido de la tradición cristiana, implica el recurso a una lingüístización de la revelación a nivel narrativo<sup>174</sup>: “aquí se sugiere que debemos dirigir la mirada hacia las mismas cosas más que hacia el narrador y su inspirador”<sup>175</sup>.

Como comunicabilidad de lo revelado la palabra constituye un elemento central para la fe cristiana, dado su carácter de anuncio. Sin embargo, el discurso narrativo constata que el actuar de Dios se sustenta en la historia antes que comunicarse en la palabra. En la palabra se hace presente, pero en segundo momento, muy importante por cierto, porque sin él no tendría emergencia el sentido del actuar de Dios en el actuar histórico de los humanos<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Ricoeur, Paul, “La hermenéutica del testimonio”, en *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983, 9-50.

<sup>175</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, 141.

<sup>176</sup> La acción constante que el conocimiento ejerce sobre sí mismo en la iluminación de la fe, no queda reducida al ámbito instrumental en que los objetos son aprehendidos por la sensibilidad del cognoscente, sino de otra parte, la actividad cognoscitiva renvía al ser mismo, buscando en ese repliegue conocer más el conocer como facticidad existencial (índole ontológica, no metafísica). Con esto, el acceso a la verdad de las tradiciones sapienciales no se produce de forma discursiva o explicativa sin más, sino se constituye en la experiencia de conversión que transforma al ser humano y su realidad. Conocer a Dios implica captar su acción creadora y reveladora en la historia. El conocer teológico es y será entonces una mediación. La mediación histórica encarna y recrea los principios y fundamentos del quehacer teológico, en tanto la revelación y la fe constituyen los principios que soportan la reflexión y la acción práctico-crítica de la teología. La búsqueda por determinar la identidad del conocimiento teológico suscita la pregunta: ¿qué es lo específico de la teología? La identidad disciplinar de la teología pone en evidencia la realidad humana, expresada en las contingencias de sufrimiento e injusticia, de ahí su predilección ante la actitud solicita del pobre y oprimido, como en la teología de la liberación. Hoy se requiere una teología que no dé la espalda al mundo, que confronte la realidad humana por muy catastrófica que ésta sea, con el objeto de erigirse en praxis crítica que no sólo denuncia sino libera en sentido de salvación. La salvación se expresa en realización humana, que en otras palabras es lo que entendemos desde la fe como el Reinado de Dios.

Concretando el quehacer de la teología en perspectiva sapiencial podemos acceder a su identidad, que no puede pasar por alto la tarea constante de revisar y actualizar sus conceptos fundantes. Pero, ¿qué es lo que debe revisar la teología fundamentalmente? Debe asumir iniciativas de autocrítica sobre su horizonte interpretativo, en su recurrencia a las fuentes para producir conocimiento. La teología al ahondar sobre sí misma no es que se aísle de la influencia y correlacionalidad con otras disciplinas, porque el diálogo es

La narración encarna un lenguaje polisémico, a través del cual se produce la lingüístización de la tradición bíblica, presente en las pluralidades discursivas: el discurso profético, el discurso descriptivo, el discurso sapiencial, el discurso el himnico, entre otros.

La narrativa polisémica en la que los creyentes expresan el sentido de cómo fueron nombrando y comprendiendo a Dios en el contexto de la tradición bíblica, actualiza y transforma desde la fe el actuar humano en la historia. El sentido histórico de la salvación que comprende a Dios actuando entre los hombres, se distancia de aquellas comprensiones codificadas e inmutables, en las que la comprensión de la tradición se congela en el pasado, evadiendo la mediación y relectura de las prácticas y comprensiones.

Con respecto a la mediación histórica de la revelación, Ricoeur es enfático: “Igualmente, si todavía es posible decir que la revelación es histórica ella no lo es solamente porque la huella de Dios puede leerse en acontecimientos fundadores del pasado o en un acabamiento futuro de la historia sino porque [la revelación] orienta a historia de la práctica y engendra la dinámica de las instituciones”<sup>177</sup>. La comprensión de Dios y su actuar en la facticidad de la existencia de los hombres y mujeres, implica que su recepción no sea exclusivamente un ejercicio de esfuerzo intelectual, sino también de experiencia y apropiación existencial de ese misterio que penetra y sustenta la vida de cada hombre y mujer.

Al situar la revelación en la experiencia humana, Ricoeur traza las coordenadas a través de las cuales la comprensión de la revelación supera aquellas comprensiones especulativas del

---

necesario para la complementariedad. Lo que si debe quedar claro para la teología es el hecho de su identidad: una cosa es el diálogo interdisciplinar y otra bien distinta dejarse remplazar por los enfoques de otros horizontes disciplinares. La identidad teológica no emerge necesariamente en el hecho de recabar al interior de sus tratados y manuales, como tampoco desde su actuar análogo al de las ciencias naturales para mostrarse exitosa. La teología debe asumir su propio logos, su propia reflexión, fundada en la tradición judeocristiana, afinando así la inteligencia de la fe, lugar en que se traduce el acontecer de la revelación. Epistemológicamente para la teología es fundamental que al abordar un problema como el que se ha planteado esta investigación, tenga en cuenta que, Si bien las ciencias naturales centran el interés en desvelar el lenguaje oculto de las leyes de la naturaleza, y las ciencias sociales hace lo propio para descifrar los constitutivos y repercusiones del comportamiento humano, entonces, si la teología es una disciplina hermenéutica en los términos de la constitución del círculo de los lenguajes, ¿qué es lo propio de su quehacer de cara a una existencia histórica comprendida a la luz de los lenguajes bíblicos ?

<sup>177</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 145-146.

discurso descriptivo presente en las tradiciones filosóficas y onto-teológicas<sup>178</sup>. Para él, “una hermenéutica de la revelación debe dirigirse prioritariamente a las modalidades de lenguaje de una comunidad de fe y a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan originalmente su experiencia para sí mismos y para los otros”<sup>179</sup>. Las modalidades de lenguaje humano ya planteadas en la que se traduce la revelación no agotan su potencial. Sus reservas de sentido exceden las capacidades de captación humana, porque aunque son históricas, no obstante, trascienden la historia.

El sentido misterioso y absoluto que acompaña la revelación recuerda lo que ya se planteó antes: ningún pensamiento, palabra o acción humana será suficiente para sintetizar el misterio de lo que Dios expresa en su voluntad. La paradoja en lo planteado está en que hay que contar con la historia, porque según la tradición bíblica, en ella Dios se ha comunicado al hombre, tal vez, debido a los límites y contingencias que constituyen la existencia humana. La autocomunicación de Dios y el carácter mediado de la revelación denotan su sentido histórico, cuyo hecho central lo conforma la encarnación de Jesús.

La comprensión ricoeuriana de revelación tiene un arraigo preteológico, por lo que considera que su sustento es más de experiencia-apropiación que de explicación y especulación. Esto lo llama *nivel originario*, por lo que

este discurso se establece a ras de la experiencia y de la vida. (...). Por eso prefiero volverme hacia algunas estructuras de interpretación de la experiencia humana para discernir allí los rasgos a través de los cuales algo se deja comprender, desde siempre, por la idea de revelación en un sentido arreligioso de la palabra. Esta comprensión es la que puede entrar en consonancia con la apelación no coactiva de la revelación bíblica<sup>180</sup>.

La verdad en esta perspectiva no está restringida a un tipo de verificación perceptiva de algo que se manifiesta, y en la que la autocomprensión de la persona esté mediada por el componente exclusivo de la conciencia. Esta comprensión es la otra cara de la realidad en la que se ancla la perspectiva histórica de los lenguajes bíblicos.

---

<sup>178</sup> Ricoeur, *Ensaio sobre Interpretação Bíblica*. 113-146.

<sup>179</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 149.

<sup>180</sup> *Ibid*, 153-154.

La clave de la comprensión histórico-existencial tiene dos soportes correlacionados: una parte está sustentada en la emergencia o manifestación, es decir, en el aparecer de las cosas; el segundo componente está referido a la auto-comprensión que el ser humano ejerce sobre sí mismo, en la que se produce la apropiación experiencial de la facticidad de la existencia, constituida en hechos y palabras.

El giro en que se sitúan los lenguajes originarios propios de la narrativa bíblica<sup>181</sup> constituye un asunto prioritario al que le apunta Ricoeur para desmontar la epistemología imperante, que cada vez se asomaba más en predios de la hermenéutica: “la desposesión de la conciencia es, finalmente, la última consecuencia de una crítica de la hermenéutica romántica en cuyo término el concepto de *mundo de la obra* ocupó el lugar que tenía el concepto de *intención del autor*”<sup>182</sup>. A esto hay que agregar que “la hermenéutica del testimonio consiste enteramente en la convergencia de estos dos movimientos, de estas dos exégesis, la exégesis de sí mismo y de los signos exteriores”<sup>183</sup>.

La complementariedad entre una hermenéutica de sí mismo y otra de los signos exteriores, hilvana y cohesiona el componente existencial que había sistematizado Heidegger y Gadamer. Para Ricoeur esto no es suficiente sin la circularidad del texto, situado en la tensión entre quien lo produce y quien lo lee, bajo otras instancias contextuales y temporales. El arco comprensivo como se ha planteado tiene importancia para la interpretación y apropiación teológica. Pero el terreno ya preparado, para que en él germinen las semillas en el contexto de la teología, le faltaría un componente final e irremplazable: *los lenguajes originarios de la Escritura, los cuales son polifónicos y próximos al sentido poético*<sup>184</sup>.

Una perspectiva crítica al énfasis estructural de la hermenéutica romántica que creía captar lo esencial de la verdad detrás del contenido del texto, ya que el sujeto lo puede aprender en

---

<sup>181</sup> Ricoeur, *A hermenéutica bíblica*, 267-278.

<sup>182</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 163.

<sup>183</sup> *Ibid*, 166.

<sup>184</sup> Las comillas son mías.

la actividad de la conciencia, se percibe con claridad en la obra de Geffré<sup>185</sup>. Es importante resaltar en esto el esfuerzo para que el teólogo no sólo funja de lingüista, en tanto rigurosamente identifique la funcionalidad de las palabras en una estructura, sino que también sea capaz de identificar y promover en su quehacer teológico la mediación con el contexto. Cuando esto es posible se activa la dinámica interpretativa de la fenomenología existencial, la cual aparece en el paso de la estructura a la semántica.

Por lo tanto, “una cosa es considerar la palabra como una <<diferencia>> en su sistema de oposiciones; y otra, considerarla como una función en la frase en cuanto unidad significativa del discurso”<sup>186</sup>. Esta diafanía de los lenguajes en la que emerge el ser, se expresa mejor cuando el lenguaje hablado y escrito se hace acción al *decir*. El decir, al transformarse en discurso establece las condiciones apropiadas para que se revele el ser, superando así la escisión entre el explicar y comprender, algo muy notorio en la hermenéutica romántica.

La traducción de este giro histórico-existencial en la investigación teológica se concreta en el planteamiento,

(...) que en función de la dialéctica de *explicar* y *entender* –yo prefiero hablar de comprender porque en entender a mi modo de ver está vinculado al conocimiento centrado en la conciencia-, propia de toda hermenéutica, hemos dicho en contra de toda hermenéutica psicologizante, que no había que subordinar la objetivación del texto a la decisión existencial ante el mismo. El objeto de la teología no es ni un habla originaria, llena de sentido de la que el texto no será más que el eco, ni un acontecimiento histórico en su facticidad; es un texto como acto de interpretación histórico y como nueva estructuración el mundo<sup>187</sup>.

Geffré identifica en la traducción ricoeuriana una serie de componentes que recepciona para la teología, en tanto la perspectiva cristiana está fundada en una tradición escrita. El trabajo teológico frente al mundo del texto que se abre, no sólo detrás del autor, sino delante del lector, aprovecha que el texto al ser mediación es fuente continua de revelación<sup>188</sup>. El texto contiene una especie de reserva originaria que sobrepasa el análisis estructural, pues se

<sup>185</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 42-48-

<sup>186</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>187</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 61.

<sup>188</sup> Geffré, Claude, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia Italia: Queriniana, 2002, 11-43.

expresa como lenguaje polifónico y que traduce el sentido de esa complejidad misteriosa que llamamos Dios.

En este sentido, nombrar a Dios implica acudir a los lenguajes originarios y diversos que entretejen la trama del gran poema de la fe cristiana, testimoniado en la Biblia<sup>189</sup>. Los lenguajes originarios al ser mediados con la vida del lector creyente actual, abren nuevos horizontes de comprensión para la revelación en la historia.

La teología para que sea mediación entre teología de la palabra y teología de la historia no debe quedarse enredada en la cosa del texto y lo que dice al pie de la letra. De ser así, los textos no serían reveladores de las acciones actuales de Dios y de las comprensiones que hacen las nuevas comunidades de fe. Pues, “estos textos son <reveladores>> para nosotros porque despliegan ante nuestra vista un <<ser nuevo>> y no, sobre todo, porque hayan sido escritos al dictado de Dios”<sup>190</sup>.

Lo anterior, en otras palabras expresa que el sentido del texto bíblico puede ser comprendido como revelador para la teología de hoy. A la luz de esta interpretación, la existencia del hombre de fe se reactualiza y propicia una conversión que genera acción en la perspectiva de realización, porque tiene alcances que transforman la vida personal y comunitaria. En esto la reflexión teológica identifica el sentido práctico de la fe, por lo que

Poner en práctica la hermenéutica es *crear* nuevas interpretaciones e incluso *producir* nuevas figuras históricas del cristianismo en otros tiempos y en otros lugares. Esta práctica hermenéutica es correlativa a una concepción de la *verdad*, que no se identifica ni con una plenitud de ser en el origen, ni con una figura histórica. La verdad está más bien bajo el signo de un devenir. Es un *ocurrir* permanente<sup>191</sup>.

La comprensión histórico-existencial de los lenguajes originarios de la Biblia ejerce una aproximación crítica a aquellas ideas de revelación ahistóricas y transmisionistas. Por esto

---

<sup>189</sup> La Coque y Ricoeur, *Pensando bíblicamente*, 329-384.

<sup>190</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 63.

<sup>191</sup> *Ibid*, 65.

Ricoeur condensa la comprensión de revelación en tres niveles: “el nivel de la confesión de fe que no separa la *lex credenti* de la *lex orandi*; el nivel de la dogmática eclesial en el cual una comunidad histórica interpreta para sí misma y para los demás la inteligencia de la fe que especifica su tradición; finalmente, el cuerpo de doctrinas impuestas por el magisterio como regla de ortodoxia”<sup>192</sup>. De los tres niveles, el más susceptible de crítica es el tercero, por lo que asume la revelación como transmisión de conocimiento y como autoridad proveniente principalmente del magisterio, quien especifica los criterios y la correcta forma de asunción de las verdades de la fe.

La comprensión de revelación en el orden ascendente y de corte histórico pasa a ser opacado por la traducción descendente, transmisionista y autoritaria. Con esto la confesión de fe pierde su sentido mediado, debido a las comunidades conscientes y protagonistas de su encarnación de fe en las contingencias espaciotemporales. Esto suele ser combatido por una serie de normas y categorías sustentadas por el magisterio<sup>193</sup>.

De la mano de Ricoeur se ha hecho un recorrido por la hermenéutica, configurada a través de un proceso existencial y fenomenológico en la circularidad de los lenguajes hablados y escritos. Con la escritura emerge el texto, cuya interpretación y sentido se hace perenne en la medida que históricamente surgen nuevos intérpretes. A esta circularidad y dinamismo no escapan los textos bíblicos, que tienen la peculiaridad de que para expresar su sentido requieren intérpretes que apropien en la mediación de la fe una proximidad de sus lenguajes con el lenguaje poético.

El recorrido ofrece un giro con repercusiones en la comprensión e interpretación, no sólo de los lenguajes sino también en las prácticas, porque Dios se revela en la historia, cuyo referente de base lo constituye la experiencia humana. En lo anterior se abre un panorama para la interpretación y apropiación teológica de cara al Concilio Vaticano II, y en concreto al espíritu histórico-hermenéutico de la *DV*. El reto teológico consiste en profundizar si la

---

<sup>192</sup> Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, 137.

<sup>193</sup> *Ibid*, 138.

afirmación de la DV 2, “Dios se revela en hechos y palabras”, ¿podría ser interpretada análogamente como Dios se revela en el actuar humano?

#### 2.4. Recepción teológica

En continuidad con la línea existencial, Geffré<sup>194</sup> plantea que la teología es siempre un ejercicio hermenéutico en el que constantemente se actualiza la interpretación y comprensión del acontecimiento Cristo, teniendo presente los distintos lenguajes que él ha suscitado en la mediación de la pluralidad cultural, social e histórica. Esta dimensión existencial de la fe que interpreta el actuar de Dios en relación con el actuar humanado, caracteriza la recepción teológica de Bultmann<sup>195</sup>, con respecto de la fenomenología de la facticidad heideggeriana. De este contexto surge la idea de que la palabra de Dios para ser apropiada requiere un horizonte histórico existencial, que cristianamente se recrea en el *kerygma*, la predicación: “una proclamación dirigida, no a la razón teórica, sino al oyente en sí mismo”<sup>196</sup>. Bultmann quien toma para la teología el giro heideggeriano de los lenguajes, descentra el asunto de la revelación como objeto del pensamiento teórico, pues considera que su referente prioritario para acceder a su sentido es la existencia de la persona sustentada en la gracia.

Dicho de otro modo, acceder a la comprensión de la revelación en el contexto fenomenológico-existencial propuesto, no consiste en desvelar el misterio para captar en su esencia a Dios, sino de lo que se trata es cómo ese misterio, Dios en su sentido absoluto, actúa y puede ser captado por la finitud del existir humano. El ejercicio de comprender el actuar de Dios en la mediación del actuar humano no significa que ello se reduzca a una

---

<sup>194</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 27-38

<sup>195</sup> Bultmann, Rudolf, *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Libros del Nopal. Ediciones Ariel, S.A., 1970, 80-115. El análisis existencial y categorial de Heidegger, Bultmann lo apropia acorde con sus intereses teológicos. En este empeño de apropiación hace teología en la perspectiva de la revelación, la cual acontece en la existencia, comprendida como apropiación de sí mismo, sabiendo que este sí mismo es el despliegue del existencial en la facticidad de la historia. La interpretación en el marco de referencia existencial Bultmann la llama desmitologización, y su objetivo con este giro en la comprensión es interrogar la tradición bíblica. Reconoce los métodos de investigación histórica de la Biblia, pero este recurso exegético no colma su búsqueda, que es mucho más que los aportes o datos objetivos de una visión positiva de la historia. Por eso se pregunta: ¿hay algún otro interés al leer la Biblia como fuente histórica para reconstruir épocas remotas?

<sup>196</sup> Bultmann, *Jesucristo y mitología*, 48.

labor de explicitación racional, en tanto contribuya a aclarar el misterio de forma explicativa y argumentativa.

Para el contexto existencial la interpretación de la Biblia tiene como punto de partida la pregunta: “¿cómo concibe la Biblia la existencia humana?”<sup>197</sup> La envergadura de esta pregunta con trasfondo histórico se sitúa en el escenario de la complejidad de la vida, tanto en su ámbito comunitario como en el particular. Lo que plantea la Biblia en sus distintos textos motiva el interrogar en la dirección de ¿en qué sentido nos confrontamos consigo mismos –autointerpretación- para no aparecer como un acto subjetivista? ¿Cómo identificar la reserva de sentido subyacente a los textos bíblicos para que éstos contribuyan a comprender la existencia humana?

El interés de comprender y profundizar la existencia humana puede constituirse en una especie de horizonte dialéctico, por lo que entra en tensión con la interpretación de los textos bíblicos. Esta hermenéutica arraigada en la existencia enfatiza la comprensión hecha experiencia, y no necesariamente el dato cognoscitivo. El hecho de comprenderme como existenciarío constituye una condición para la emergencia del ser y el sentido de la revelación, pero hay que aclarar que la iniciativa de este encuentro es tomada por Dios, quien en su palabra actúa. La palabra es acción y en ese sentido el hecho se transparenta en ella.

La autocomprensión del ser humano no accede a la apertura de la existencia en abstracto, pues como se ha planteado, ésta sólo tiene referencia de la vida personal en lo concreto de la dimensión espaciotemporal, emplazada aquí y ahora. Esta dimensión aparentemente aislada de la autocomprensión no es tal, por lo que el hecho de comprenderme está vinculado a la facticidad histórica, sustentada en la tradición, actualizada en el presente y con apertura al futuro.

La autocomprensión no constituye un acto egoísta, ya que en su dinamismo realiza un ejercicio de comprensión a los demás, como co-existenciaríos y coautores del existir

---

<sup>197</sup> Bultmann, *Jesucristo y desmitologización*, 71.

histórico. Es lugar de recepción y captación, tanto de las reservas del pasado como de las experiencias del presente, sustentadas en la tradición y de cara al futuro.

Más allá de Husserl<sup>198</sup>, acusado por la hermenéutica existencial de haber centrado el conocimiento en la conciencia, en la producción de una hermenéutica psicologizante, Bultmann sitúa el conocimiento de la revelación existencialmente, en la medida que la comprensión es resultado de la autointerpretación y autocomprensión del sujeto mismo<sup>199</sup>. En esto consiste la facticidad de la existencia de la cual habla Heidegger, en la que el ser tiene un desplegar constante, y que no se condensa como verdad acabada, pues de ser así, entraría en el mismo horizonte de críticas a las que está sometida la visión objetivante del historicismo<sup>200</sup>.

Con el paso a la hermenéutica existencial, el carácter esencialista y absoluto de la verdad, propio de la onto-teología entra en crisis, puesto que para esta dimensión existencial del comprender, todo conocimiento humano es inacabado. El conocimiento “no es un saber, sino un lenguaje interpretativo, que depende de la perspectiva de quien la tiene. La verdad es plural en la medida que la realidad misma es multiforme. (...). En la medida que la teología toma conciencia de estar siempre en situación hermenéutica, quiere ser más modesta y más interrogativa”<sup>201</sup>. Para esta comprensión hermenéutica, la verdad teológica refleja un giro al ser despojada de los acostumbrados esencialismos y transmisionismos de información, que suelen ir de una fuente a otra.

La comprensión existencial contribuye al giro en la manera de comprender y recepción de las fuentes que nutren el ejercicio teológico. La fuente principal, la Escritura, no es necesariamente un conjunto de datos o contenidos alejados de la interpretación y de la mediación existencial del teólogo. Pues, la Escritura como fuente de una verdad revelada está abierta a la interpretación siempre limitada del ser humano, quien en su interpretación

---

<sup>198</sup> Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trota, 2002, 20-82.

<sup>199</sup> Bultmann, *Jesucristo y desmitologización*, 9-17

<sup>200</sup> Cf. Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000, 25-57.

<sup>201</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de a interpretación*, 31.

descubre un emerger paulatino, un testimonio portador de sentido en la mediación de las nuevas circunstancias culturales e históricas.

Con el giro del saber al comprender, del transmitir al interpretar, del contenido de verdades absolutas a verdades históricas, el mensaje que contiene el Evangelio no constituye una transmisión única y permanente, porque “es la actualización, siempre nueva, de lo que se manifestó en Jesucristo. Por eso una teología viva es una teología hermenéutica”<sup>202</sup>. La importancia de este giro está en que poco a poco contribuye a superar las acostumbradas escisiones entre lo dado por la tradición y lo construido. En lo constituido temporalmente la tradición resignifica su horizonte, anclado en tres ejes siempre dinamizados por la tensión histórica: pasado, presente y futuro.

La tradición en cuanto tal, no será concebida como algo anclado en el pasado, sin conexión con el presente y el futuro, sino que por el contrario, está iluminada y se nutre de los dinamismos interpretativos de la fe en cada momento del devenir histórico. Esto tiene una honda connotación para la valoración de aquella visión absoluta sobre el contenido de las verdades de los dogmas y las doctrinas, presentes en algunas posiciones dogmáticas de la Iglesia, y que todavía perviven en ciertas orientaciones de la fe cristiana.

Hay que aclarar que esta perspectiva hermenéutica no está en contra de la doctrina y los dogmas, porque si ambos tienen el carácter histórico, son importantes en el sentido de que ayudan a cohesionar la tradición. Lo que no comparte es el dogmatismo<sup>203</sup>, es decir, la verdad porque sí, o como esencia y substancia ahistórica. Los dogmas y las doctrinas en el contexto de la hermenéutica existencial tienen carácter histórico y estarán abiertos a ser reinterpretados para iluminar la contextualidad de las comunidades de fe del presente.

Si la Escritura es *factum* u objeto para la fe cristiana, es porque constituye la riqueza de una tradición, siempre abierta a la interpretación y en tensión con la factidad de la existencia.

---

<sup>202</sup> Ibid, 33.

<sup>203</sup> Para aclarar las diferencias entre una comprensión histórica del dogma y las posiciones dogmatistas remitirse a Libanio, João Batista, *Concilio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 76-77.

Esta tradición es dinámica en la medida que desde el carácter histórico de la fe, funge como una especie de gozne articulador entre lo dado y lo construido, a partir del impulso de las nuevas interpretaciones y el ámbito crítico que se genera en el giro de los lenguajes y el paso de la teología como saber transmitido a la teología como saber interpretado.

La teología germina de esta manera en la tensión de lo dado en la tradición y lo construido por la interpretación, produciendo la articulación y complementariedad de los distintos componentes de la fe cristiana. El mensaje de la Escritura mantiene la firmeza de lo que se ha comunicado en la palabra, pero siempre abierto a los matices y aportes de las nuevas interpretaciones.

La mediación histórica vista existencialmente, no aparece ahora a la manera de una arqueología que reconstruye los datos del pasado para mostrar su objetividad, sino en cambio, recibe el mensaje y lo resignifica a la luz del contexto que generan los hechos y palabras de las comunidades. Este acto de recibir la escritura y darle nuevas interpretaciones y comprensiones, abre otras posibilidades de aplicación y de práctica cristiana.

Vista de esta manera la facticidad de la fe cristiana, en su consolidación como hermenéutica de la apropiación, tal vez, está en la misma perspectiva de la comprensión de la teología inspirada en Vaticano II: “La teología se puede definir como una hermenéutica actualizante de la palabra de Dios”<sup>204</sup>. Este carácter de actualización de la palabra de Dios en el interpretar y comprender, constituye un resorte necesario para la praxis, porque como plantea Gadamer, comprender es aplicar<sup>205</sup>. Hay una tensión constante entre lo dado en la tradición de la Escritura y lo construido, que al ser interpretado en los distintos contextos históricos, proporciona nuevos sentidos a la práctica del cristiano.

Para que la interpretación bíblica funja existencialmente es necesario acometer ese giro en los lenguajes que sitúan la fe cristiana en la dinámica histórica del interpretar, sin perder de

---

<sup>204</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de a interpretación*, 37.

<sup>205</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. Bogotá: Fondo de Cultura económica, 1967, 380.

vista los cimientos de la tradición (*DV 8-10*). Más que el dato por descubrir, porque hace parte de la estructura del lenguaje, lo que la interpretación debe captar y apropiarse es la intencionalidad significativa. Esto no es posible, si el ejercicio de reflexión teológica queda reducido al análisis estructural, y no atiende el viraje hacia la interpretación, la comprensión y la pregunta por las posibilidades del actuar liberador de Dios, quien sigue actuando en la mediación de las acciones humanas.

El giro de los lenguajes y las prácticas inspirados en el cruce bíblico-existencial tiene una marcada incidencia en la teología católica, como también en la teología protestante. En ambas hay teólogos que apropiaron el sentido factico-existencial, de que todo conocimiento del ser permanece oculto mientras el ser no sea problematizado en su complejidad, es decir, la existencia humana. Aunque Dios está más allá de una identificación suya con el ser, sin embargo, como ya se ha planteado, debido a las limitaciones del hombre, Dios puede ser conocido bajo estas circunstancias finitas de lo que existe espaciotemporalmente y en lo que ÉL se autocomunica.

La perspectiva existencial conduce a que la reflexión teológica no se restrinja a una teología de la palabra, cuya centralidad esté en aclarar la verdad que transmite la Escritura. La Escritura como fuente de la teología tiene un nivel de primacía en su reflexión. Sin embargo, este ámbito especializado que proveen los estudios exegéticos debe estar en relación con el hecho de situar la comprensión del mensaje de la Escritura acorde con el sentido que ésta pueda tener para nuestro tiempo en las mediaciones histórico-culturales.

La hermenéutica histórico-existencial confiere importancia suma a la teología de la palabra, al mensaje evangélico, por eso valora la importancia del aporte exegético, pero advierte que éste es sólo una parte, porque le faltaría otro componente central como es lo práctico y mediado de la Escritura. Esta mediación emerge en el énfasis contextual que establecen algunas teologías: la teología de la historia, la teología política, la teología de la liberación, entre otras. La teología de la historia en la que convergen todos estos esfuerzos de mediación es crítica frente al ámbito especulativo en que se sustentan algunas corrientes de la teología:

Señalan, con razón, que la praxis histórica de los hombres –y, por tanto, también la práctica histórica de la Iglesia- debe intervenir con valor de elemento constitutivo en la interpretación actualizante del cristianismo. (...). Dado que la revelación judeocristiana es inseparablemente acontecimiento histórico y palabra suscitada por este acontecimiento, hay que superar por fuerza una falsa oposición entre teología de la palabra y teología de la historia<sup>206</sup>.

El entronque entre la lingüística de la estructura de la lengua y la lingüística del discurso hablado y escrito, como recursos a los que acude la teología posconciliar, exige detenerse en más detalles de los dos frentes –palabra y discurso hablado o escrito- para identificar su complementariedad. Esta relación como se ha señalado es un asunto recurrente en la fundamentación y explicitación del giro de los lenguajes en la triada de autores estudiada: *Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. La importancia de este giro fue comprendida por teólogos como Schillebeeckx<sup>207</sup>, quien profundizó el horizonte de la tensión entre la lengua y el discurso, buscando aprendizajes y aplicaciones para la teología.

#### **2.4.1. Hacer teología en la tensión entre el análisis estructural y el sentido del discurso**

Este apartado está en conexión con lo planteado arriba, en la relación que hace Ricoeur entre analizar y comprender, en el contexto de la interpretación de los textos escritos. Aunque se retoma un asunto ya tratado, no constituye repetición, por lo que en este contexto tiene unos matices específicos en la recepción teológica de Schillebeeckx, quien fue uno de los teólogos en la base de la producción teológica y la traducción de los signos de los tiempos, que a la postre concretó la necesidad de un nuevo concilio acorde con los requerimientos de la época. Por otra parte, es uno de los teólogos que se ha esforzado por encarnar la teología posconciliar de cara a las exigencias de la experiencia humana y su mediación contextual.

---

<sup>206</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 39-40.

<sup>207</sup> Schillebeeckx, Edward, *Interpretación de la fe*. Salamanca: Sígueme, 1973, 30ss.

A la luz del contexto de Vaticano II la teología intenta divorciarse con algunos métodos y epistemologías transmisionistas que convirtieron la verdad de la revelación en un conjunto de preceptos y datos acumulados en manuales. Atento a los posibles aportes para hacer teología de cara a las nuevas circunstancias del mundo, Schillebeeckx se topa con la hermenéutica existencial y la oleada del giro de los lenguajes, provenientes de la lingüística, la filología, la filosofía, las ciencias sociales, entre otras. Aprecia en esta alternativa de comprensión la posibilidad de superar los métodos provenientes del positivismo, como también los esencialismos herederos de la metafísica, para hacer una teología capaz de relacionar y articular dos ámbitos –*Escritura y contexto histórico*– escindidos en la teología producida en los contextos de los Concilios de Trento y Vaticano I. Con Schillebeeckx se retoma y profundiza una pregunta de base para la teología posconciliar: ¿cómo hacer una teología capaz de armonizar la palabra, la Escritura y la historia?

Schillebeeckx comprendió que la brecha entre el texto y el contexto se podía cerrar si la teología tomaba en serio, no sólo la exégesis, sino también la hermenéutica existencial que cabalga en el lomo del giro de los lenguajes. Por eso al inspirarse en esta perspectiva plantea en concordancia con Ricoeur, que el análisis estructural del lenguaje suele ser reduccionista, por lo que escinde la cosa de la que se habla en relación con los sujetos. Es decir, separa la estructura, la lengua en tanto institución del lenguaje, de la dinámica de la lengua que se constituye en discurso hablado y escrito. Por lo tanto, “el estructuralismo se limita como estudio del lenguaje como institución, como estructura, que es independiente del sujeto hablante, inconsciente incluso para el individuo”<sup>208</sup>.

Visto bajo esta óptica, el análisis del lenguaje puede aparecer como una intervención de referencia sincrónica, en la que no hay más cabida que el momento presente, con la que se pierden otros ámbitos de profundización y evolución, propios del análisis diacrónico, útil para comprender la profundidad de la tradición cristiana<sup>209</sup>. El lenguaje viene a ser en estos términos un conjunto de relaciones instrumentales, en las que las palabras pierden el

---

<sup>208</sup> Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 30.

<sup>209</sup> Geffré, *Credere e interpretacione. La svolta ermeneutica della teologia*, 17-19

significado propio al de ser, consideradas un signo perceptible al interior de la estructura que articula la lengua.

La instrumentalidad a la que se recurre para analizar el lenguaje como sistema cerrado, aislado del acontecer histórico-existencial, excluye el sentido que emerge como consecuencia del acontecimiento susceptible de ser interpretado. Todo se organiza e interviene bajo la rigidez de unas reglas precisas, con lo que se evidencia que “lo que el estructuralismo pretende, es por lo tanto una nueva <<objetividad>>, independiente del sujeto que se comprende así mismo interpretándose”<sup>210</sup>.

Frente al interés de la interpretación teológica que intenta hacer una teología de la acción que comprenda el sentido práctico de la revelación en el giro de la *DV*, sustentada en la palabra y el hecho histórico, el modelo de la ciencia lingüística no resulta satisfactorio, por el hecho de su sesgo reduccionista. Su análisis sólo se centra en identificar el lugar de la palabra en la estructura, con lo que olvida al discurso y su sentido como referente existencial. Para un análisis más completo, faltaría la dinámica del discurso que sobrepasa la estructura (diacronía), por su raigambre histórica, lo que le permite al teólogo establecer mediaciones entre el mensaje de la época que le tocó vivir al autor y el contexto distinto en que se encuentra situado el lector, el intérprete de hoy.

El estructuralismo visto de esta manera, tiene sus bondades para la teología, por lo que aporta el dato preciso que se percibe en el presente. Pero es limitado al contextualizar el sentido de un mensaje, como comunicación de unos hechos y palabras provenientes de la tradición. Esta visión positivista en la que se ancla cierta exegesis estructuralista e instrumental es importante para la teología, en la medida que proporciona los datos precisos a la interpretación. Esto se reconoce, pero también hay que manifestar que no es suficiente fenoménicamente al situarse al margen de la facticidad del hecho histórico que constituye y sustenta la existencia. Con esto se constata que la existencia humana depende de una complementariedad necesaria entre subjetividad y objetividad, funcionalidad y sentido.

---

<sup>210</sup> Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 32.

El estructuralismo aporta unos insumos básicos que la teología tiene que asumir con seriedad para determinar qué hacer con ellos desde su dinámica reflexiva e iluminada por la fe. Esto con la intención de constituir una hermenéutica apropiada que interprete a la luz de los tiempos las reservas de la tradición bíblica y la tradición de la Iglesia. Con esta perspectiva las fuentes de la teología no se agotan en una instancia instrumental y funcional, como puede ser su referencia exclusiva al dato exacto de la estructura. Por otro lado, tener en cuenta que “en este sentido, el análisis estructural, primariamente sincrónico, de las palabras-clave de la Biblia, precede a la hermenéutica teológica; constituye su *presupuesto*”<sup>211</sup>.

La perspectiva histórico-existencial enfatiza una necesaria correlacionalidad para hacer teología entre los métodos estructuralistas y el método de la llamada hermenéutica existencial. Se requiere de la estructura un tanto fija, en la que los componentes del lenguaje ocupan un lugar. Pero a la vez, un espacio para la flexibilidad y creatividad de la interpretación subjetiva, en consonancia con la inteligencia de la fe.

Así como se señala de reduccionismo el hecho de que la hermenéutica esté anclada en la instrumentalidad de una exégesis funcional y estructuralista, que no va más allá de los datos que proporcionan las fuentes, de otra parte, el reduccionismo puede aparecer con otro ropaje, identificado como hermenéutica o fenomenología, basada ya no en la estructura, sino en el discurso que incita a la comprensión, pero despreciando la estructura y el análisis exegético. Por lo tanto, también es reductiva la traducción fenomenológica en la medida que el juicio sobre la realidad que pueda tener un fenómeno se deja a un lado, en cuanto que, “de lo que se trata, es de la estructura del fenómeno en cuanto tal”<sup>212</sup>.

Schillebeeckx es partidario de una vinculación de lo estructural de la palabra y el sentido que aflora en la dinámica discursiva. Con esta posición emerge una tensión, puesto que lo que para la hermenéutica funcional basada en el estructuralismo era central, el lenguaje en cuanto sistema de signos que conforman la estructura, ahora desde el ámbito histórico-

---

<sup>211</sup> Ibid, 33.

<sup>212</sup> Ibid, 36

existencial tiene un giro, puesto que su interés se centra en el acontecer del discurso provisto de sentido.

El discurso adquiere una connotación especial, porque “hablar significa decir <<algo>> <<sobre>> algo (o alguien) <<a>> alguien”<sup>213</sup>. Si el lenguaje es situado en la perspectiva discursiva es más sentido que estructura, pues el significado pasa a ocupar el lugar de primacía, lo que facilita acceder a la existencia humana en tanto realidad histórica. El significado adquiere importancia en esta perspectiva, debido a que se comprende como la capacidad de aprehender el contenido simbólico que ejerce la mediación con la realidad histórico-social, en la que se refleja el tejido humano de una vida comunitaria. Existencialmente la palabra tiene la connotación de desvelar, desocultar, desenmascarar la realidad a la que se hace referencia en el decir, pensar y hacer<sup>214</sup>. El hablar siempre está dirigido a algo o alguien, pues en la palabra emerge el ser de las cosas como se dijo en el primer capítulo.

En lo planteado acerca de la fenomenología del lenguaje y su recepción teológica se puede concluir que esta dinámica no es análoga a una ciencia del lenguaje en los términos de la lingüística. Aunque le interesan los componentes de la estructura, no obstante, en su carácter de discurso también indaga por el sentido. Para Schillebeeckx esto es claro: “si en el análisis estructural la palabra era un elemento diferencial dentro de un sistema léxico, la fenomenología, considera la palabra como una función dentro de una frase (<<phrase>>), de modo que dicha palabra participa de la intencionalidad de la frase entera, y significa así la realidad”<sup>215</sup>.

Para la teología tiene importancia la explicitación acerca de la facticidad fenomenológica y lo que ésta significa. No se reduce solamente la funcionalidad o estructura de la palabra aislada, como sucede con el análisis lingüístico, sino la situación del discurso en su comprensión como fenómeno humano en la que interactúan el hablante-oyente, el texto-

---

<sup>213</sup> Ibid, 36.

<sup>214</sup> Esta perspectiva existencial que tiene su fundamentación en Heidegger, es continuada y ampliada con Ricoeur, y traducida por Schillebeeckx a la teología. También tiene su desarrollo en Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000, 20-50.

<sup>215</sup> Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 37.

lector, y la mediación contextual. El acontecer de la palabra en esa reciprocidad entre el hablante oyente o el escritor-lector, conlleva un acto revelador que proporciona luminosidad al sentido de la Escritura para la teología. Esto ocurre, no solamente para el creyente de la comunidad cristiana primitiva, sino de manera especial al creyente de hoy, situado en unas contingencias distintas.

Estas precisiones y aclaraciones constatan una tensión entre la comprensión de la lengua como institución, y el habla como acontecer de la palabra. La dimensión discursiva asume un horizonte abstracto, que sólo se despeja bajo unas condiciones interpretativas, las cuales recaen una y otra vez sobre el habla constituida en discurso. Esto permite acciones de reinterpretación de un mismo texto, de un mismo diálogo, o de una misma realidad<sup>216</sup>.

Lo planteado favorece el paso de una apropiación minimalista, en la que hay un aprovechamiento de la estructura del lenguaje, como realidad aislada del sujeto y la comunidad, a considerar que la palabra hecha discurso se expresa como existencia en el mundo. Cuando el lenguaje se refiere a decir algo sobre algo, está no sólo en el ámbito de una consideración referencial, sino también como representación y sentido, abierto no solamente a la explicación sino a la comprensión.

Lo anterior abre un espacio para la apropiación teológica, por lo que “el método fenomenológico, que analiza la total situación del discurso en su estructura trídica, como participación de sentido, autoexpresión y comunicación, tiene por su esencia una conexión con la interpretación teológica de la fe, más inmediata de lo que la tiene el análisis estructural del lenguaje”<sup>217</sup>. Cuando la teología acude a su fuente principal, la Biblia, para realizar una acción interpretativa, este acto no se reduce a una rigurosa investigación sobre el lugar de las palabras fundamentales de los textos, para determinar su estructura lingüística y cumplir con los requisitos básicos del análisis estructural.

---

<sup>216</sup> Schillebeeckx, Edward, *Jesús la historia de un viviente*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 2ª Edición, 1983, 29-33.

<sup>217</sup> Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 39.

Como ya se ha dicho ese momento es importante, pero por otra parte requiere también de la acción interpretativa de los textos, que no se agota en la atomización analítica de la estructura. Por otro lado, le interesa la ampliación del horizonte, poniendo en relación la tradición del texto con la tradición del lector. Esta confluencia recrea nuevos horizontes de la comprensión y aplicación teológica, ya que comprender e interpretar es aplicar.

Schillebeeckx en su interpretación sobre la fe cristiana le otorga relevancia especial al análisis del uso del lenguaje, por lo que cae en cuenta de que éste no queda reducido a un juego semántico, en que tienen primacía criterios lingüísticos y lógicos. Por otra parte, es importante que la teología asuma que la simbología del lenguaje aflora el sentido, si se tematizan ámbitos de la vida cotidiana de los seres humano. Esto lo reafirma cuando plantea que “el lenguaje sólo comunica sentido cuando articula una experiencia compartida por la comunidad”<sup>218</sup>.

Para este enfoque histórico fenoménico, la reflexión teológica debe efectuarse en la tensión entre componentes necesarios de la tradición, como son el dogma y la doctrina, pero sin olvidar el sentido que incorpora la experiencia. La inteligibilidad de la revelación a través de la fe cristiana necesita de la mediación de la experiencia cotidiana, sin lo que las preguntas sobre el acontecer de Dios en la historia, el hombre estaría desprovisto para asumirlas. Al respecto Schillebeeckx es contundente cuando afirma que “el presupuesto fundamental de toda interpretación actualizadora de la fe, ortodoxa y acorde con el evangelio, consiste, por tanto, en que esa interpretación tenga sentido; lo cual significa: que reproduzca experiencias realmente humanas”<sup>219</sup>. Se especifica en lo anterior que la comunicabilidad y comprensión del lenguaje teológico no puede prescindir de la mediación de la experiencia. El lenguaje teológico debe salir al encuentro de la experiencia humana recreada en el devenir histórico, puesto que ésta refleja el existir en el mundo.

La implicación ente la tradición de la Iglesia y la experiencia de la existencia humana en el mundo establece unas condiciones para que la fe cristiana responda a la pregunta sobre su

---

<sup>218</sup> Ibid, 16.

<sup>219</sup> Ibid, 19

lugar en la sociedad actual. Una fe cristiana viva y de cara a la dinámica histórica actual tiene que estar preocupada en establecer sus aportes sobre los principales problemas que confronta la sociedad. Frente a esta postura, toda reflexión teológica que recaea una y otra vez sobre el sentido del hablar y el actuar religioso, tiene que traducir su aporte a la comprensión del estado de cosas que viven los hombres y mujeres.

En esta misma línea, consistente en hacer una teología de cara al mundo desde la recepción existencial está Tillich<sup>220</sup>, quien es partidario de que la teología en su comprensión de la revelación sea rigurosa, al asumir con la misma seriedad los componentes del análisis estructural y la comprensión del sentido. La teología según él debe ser rigurosa en la comprensión e interpretación de la realidad. Su aproximación la hace desde el ámbito fenomenológico-existencial, con el objeto de comprender qué significan para la fe encarnada en la historia los problemas que confronta la humanidad contemporánea.

En consecuencia, la apropiación del giro de los lenguajes constituye un paso importante para la teología posconciliar en el transito del interpretar y la mediación histórica de la revelación. Esto facilita la recepción en el contexto de la reflexión teológica, en lo tocante a hacer una teología que sea a la vez, teología de la palabra y teología de la historia, teología que se hace en el cruce iluminador de la Escritura y el contexto histórico social. Esta apertura asume en el mismo rango de importancia, el mensaje evangélico y la mediación de los hechos de la historia.

El aporte de la hermenéutica existencial de Heidegger, matizado y profundizado por Reaer, y recepcionado teológicamente por Geffré y Schillebeeckx, podría contribuir teológicamente en la profundización de la interpretación de una teología de cara a la historia y en consonancia con la DV 2, al plantear que “Dios se revela en hechos y palabras”. El giro de los lenguajes en sus niveles lingüístico, sintáctico y pragmático, fungen para la teología que se cimenta en la fe, de mediaciones que contribuyen a la comprensión del sentido de la autocomunicación de Dios en los hechos. Los hechos de la

---

<sup>220</sup> Tillich, Paul. *Teología sistemática I*. Salamanca: Sígueme, 1982, 140ss.

historia se objetivan y traducen en la experiencia, cuyo reflejo y concreción está en el actuar humano.

#### 2.4.2. El giro pragmático y sus zonas de sentido

El giro en la dirección del sentido lingüístico y pragmático tiene hondas repercusiones para la teología que se inspira en la revelación en la historia, por lo que el actuar humano iluminado por la fe, impulsa y testimonia las acciones justas que se constituyen en dinámicas de liberación y realización para la existencia humana. Comprendido de esta manera el lenguaje tiene los matices del *kerigma* cristiano, en el sentido de que el creyente al constituirse en prójimo y proclamar el lenguaje de la fe, desborda la lógica explicativa y discursiva. La fe se hace testimonio y praxis al transformar la vida de las personas<sup>221</sup>.

La búsqueda de sentido del creyente, no se reduce al *logos* que argumenta desde la elucubración de la razón que recae una y otra vez sobre sí misma, sino también es *dabar* en cuanto sensibiliza experiencialmente como sentido integrador de la existencia. Estos lenguajes en los que la Biblia muestra cómo Dios se ha comunicado a su pueblo a través de la tradición de la fe cristiana, no son necesariamente argumentativos y demostrativos como el *logos* de los filósofos.

Los lenguajes bíblicos son más narrativos, testimoniales y de sabiduría. Son lenguajes que no hacen alarde de intelectualismo y erudición, sino más bien palabra que en la historia actúa para producir el sentido de transformación en lo que comunica (*dabar*). Por esta razón la traducción que el *dabar* concreta en la fe, no puede ser un asunto de comprensión a la manera de instrucción, repetición o preservación de lo que transmite una doctrina, o en su defecto, la recitación de preceptos contenidos en manuales, creyendo que en ellos se concreta la verdad que comunica la fe.

La fe en el contexto de comprensión del *dabar* hebreo, lejos de ser un conjunto de preceptos e instrucciones, constituye una práctica de seguimiento y coherencia con la

---

<sup>221</sup> Schillebeeckx, *Jesús la historia de un viviente*, 105-162.

tradición judeocristiana. No es que la interpretación teológica iluminada por el *dabar* niegue o ignore los contenidos de los dogmas, porque si éstos tienen perspectiva histórica contribuyen a consolidar y tematizar la dinámica de la fe en sus mediciones, con lo que actualizan la tradición.

La perspectiva histórica, testimonial y narrativa del *dabar* no se restringe al ámbito especulativo sobre disquisiciones teóricas, “pues ella se define también por relación con los aspectos históricos, prácticos, vivos, operativos, situados y situacionales de los compromisos ineludibles de la fe histórica”<sup>222</sup>. De esto se desprende que hacer teología en el contexto histórico existencial, no implica únicamente la tarea de barajar los textos y los vaivenes de la tradición para reconstruirlos, sino también constituye una acción permanente por parte de la interpretación y comprensión del intérprete, al abrir nuevos horizontes.

El enfoque histórico-hermenéutico de la investigación acredita que lo anterior es posible, si la teología apropia el giro de la *DV* en clave de apropiación del llamado giro semántico y pragmático. El giro de los lenguajes no reemplaza el espíritu histórico-hermenéutico de la *DV*, sino que lo apropia y profundiza en favor de la reflexión teológica, entorno a la revelación encarnada en la historia.

Por lo tanto,

el giro de los lenguajes en la perspectiva lingüística y pragmática para la fe cristiana, consiste en el hecho de encontrar en la sociedad occidental aquellas formas de vida en las que el lenguaje de la fe resulte significativo. Es decir, se trata de buscar los contextos en los que sea posible hablar el lenguaje de la fe con sentido. (...). También contribuirá a legitimar el lenguaje de la fe el apoyo en una praxis coherente. Ya se ha dicho que el lenguaje de la fe es autoimplicativo, por ello, la praxis de lo que se afirma aparece ante nuestros contemporáneos como un modo irrenunciable de comprobar la significatividad de tal lenguaje. Lo que decimos resulta creíble por lo que hacemos<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> Parra, *Textos, contextos, pretextos*, 95.

<sup>223</sup> Conesa, Francisco. “La teología y el análisis del lenguaje de la fe”. *Estudios eclesiológicos* 73 (1988): 221-233.

El final del párrafo anterior muestra la referencia y concreción del decir, al hacerse explícito en el hacer. Señala el carácter performativo del lenguaje al constituirse en acción. Si el lenguaje es acción es necesaria la revisión de los actos de habla que constituyen su acción comunicativa<sup>224</sup>, considerada un potencial del actuar que cambia el mundo de la vida como espacio propicio en el que germinan las relaciones de carácter espontáneo, político y ético.

En el contexto de Vaticano II el carácter performativo del lenguaje tiene especial relevancia, por lo que en el hecho de la revelación y su proclamación a través de la palabra, tiene profundo sentido práctico para la vida del creyente. A través de la palabra

Dios interviene en la vida del creyente y en la historia de la humanidad. En ello consiste la audacia del acto lingüístico que profesa la fe, en afirmar que, escuchando y acogiendo una palabra humana, pero proclamada y celebrada en ciertas condiciones y contextos, el creyente descubre un plus de significación que apunta hacia una operatividad trascendente, la del mismo Dios<sup>225</sup>.

Lo anterior expresa el carácter ilocucionario de los lenguajes de la fe, por lo que en el decir hay un acto realizador que se constituye en hecho. Este nivel performativo es fundamental para una investigación centrada en la *comprensión de la revelación en la relación entre hechos de la historia y la actividad humana*, por lo que contribuye decididamente al ámbito aplicado del lenguaje. La divina revelación como autocomunicación de Dios, constituye un acto ilocucionario –acción- por lo que produce transformación, realización y salvación.

El análisis en la perspectiva del giro lingüístico-pragmático le proporciona una importancia especial al carácter performativo del lenguaje, presente no solamente en lo sintáctico y gramatical, sino que por otra parte, requiere del ámbito pragmático, como bien lo resalta la Comisión Bíblica en el Documento, “*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*”<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> León Castañeda, Jesús, “Interacción entre teología y acción comunicativa”. *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 475-496.

<sup>225</sup> Vide Rodríguez, Vicente, “Pragmática lingüística: análisis de los lenguajes de la fe”. *Estudios eclesiológicos* 73 (1988): 250-276.

<sup>226</sup> Pontificia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo Brasil: Paulinas, 2000, 74-78.

El vacío de lo pragmático constituye una de las falencias que poco a poco ha corregido la interpretación teológica al apropiarse el espíritu de la revelación en Vaticano II. Pero todavía hoy, el sentido pastoral práctico que soñó Juan XXIII para la teología actual, es tímido, tal vez, porque la teología pastoral ha caído en la trampa de la epistemología moderna que redujo lo práctico y aplicado a lo instrumental y procedimental.

Teniendo en cuenta la preocupación teológica por la recepción del giro de la *DV*, no sólo en su versión semántica sino pragmática, es importante preguntarse, si ¿acaso la teología pastoral no ha sido más un medio para aplicar ámbitos doctrinales y directrices del Magisterio, como también los postulados de la teología dogmática y la teología sistemática, que el desarrollo de una teología con fundamentos e identidad propia, donde el aplicar no sea sólo el reflejo operativo de ejecuciones?

Con el rescate de lo pragmático como la expresión de la complejidad del ser histórico existencial, tal vez exista un terreno fértil para una teología que desbloquee la acción humana del solo componente operativo al que ha sido confinada. La praxis no puede ser el reducto de lo que aparece cuando la mano manipula algún objeto, pues el actuar humano tiene un sentido más profundo, que puede salir a flote en la recepción teológica del giro de los lenguajes, en su componente lingüístico y pragmático, pues el lenguaje en sus distintas caras es acción.

El giro de los lenguajes expresa el ser en su complejidad, no como ejecución operativa, sino como existencia, donde el ámbito pragmático tiene un lugar importante, puesto que completa el horizonte del sentido performativo *-sintáctico, semántico, pragmático-* en la comprensión e interpretación de los textos bíblicos y en la reflexión teológica.

El giro de los lenguajes sitúa un contexto fenoménico en que se comprende la revelación como conexión de hechos y palabras, ayudando de esta manera a transparentar la relación entre la acción de Dios y la acción humana. Por lo tanto,

Analizando los actos lingüísticos en esta relación dialógica con el Misterio, se descubre en ello una peculiar fuerza ilocucionaria, cuyo fundamento último para la

teología cristiana radica precisamente en una previa acción comunicativa por parte de Dios que llamamos revelación. (...), la Palabra de Dios, revelada plenamente en el Verbo encarnado, Palabra que lleva a término el dinamismo de la autotranscendencia, presente en la acción comunicativa humana<sup>227</sup>.

En lo planteado se vislumbra, la importancia del lenguaje para comunicar el contenido de la revelación como hecho histórico. Dios se ha autocomunicado plenamente en la mediación de Jesucristo, sin embargo, el hombre accede a este hecho, no de forma inmediata, como la irrupción de un relámpago. Su acceso es mediato y paulatino, dado el carácter histórico de la existencia humana.

La comprensión del carácter mediado de la revelación, la DV 2 lo concreta en la conexión de hechos y palabras. El hecho por sí sólo tal vez sea carente de sentido sin la mediación de la palabra que lo explique. Por el lado de la palabra si el hecho no la testimonia puede resultar sin referente, es decir, sin objetivación. Esta relación del hecho y la palabra, como mediación de la relación Dios-hombre, será tratada con mayor extensión y profundidad en el capítulo tres.

La revelación en la historia presente en los hechos que esta investigación vincula con la acción humana, recurre al giro de los lenguajes en el decir y en cuanto hacer, dado su carácter perlocutivo y de acción. El misterio que comporta la palabra de Dios al hacerse hechos de la historia es mediación del actuar humano y comunicación a través del lenguaje. El lenguaje comunica la revelación iluminado por la gracia, sin la cual, el misterio de la auto-comunicación y trasmisión de la revelación quedaría confinado a la oscuridad, pues el lenguaje de siempre en tanto donación está más allá del lenguaje temporal-humano.

En suma, “existe, *debe* existir, un lenguaje que no nos pertenece a nosotros, sino que nos es dado como pura gratuidad y mediante el cual aprendemos a dirigirnos a Dios reconociéndolo por lo que él es: creador y Padre de Jesucristo”<sup>228</sup>. El sentido de la gracia le proporciona al lenguaje un carácter originario, por lo que constituye una realidad y sentido

---

<sup>227</sup> Vide Rodríguez, “Pragmática lingüística: análisis de los lenguajes de fe”, 252.

<sup>228</sup> Fisichella, Rino, “La Iglesia, mediación de la revelación y lenguaje de la fe”, en *Estudios eclesiológicos* 73 (1988): 298ss.

que para los cristianos es la fe. Se colige en esto que, sin la mediación de la gracia es imposible comprender la autocomunicación de Dios y su comunicación al interior de las comunidades de fe.

Se enfatiza en lo planteado que la revelación traspasa los límites de la historia, por lo que sólo en la encarnación ésta se hace espaciotemporal. Su sentido histórico se concreta en la perspectiva performativa de la *DV 2* cuando plantea: “Dios se revela en hechos y palabras”. Para los intereses de una teología de la acción, esto en otras palabras, se traduciría como la revelación de Dios en la mediación de las acciones humanas. Esto deja abierto un horizonte de preguntas para ser abordados sistemáticamente en el cuarto capítulo: ¿qué significa que Dios se revela en las acciones humanas? ¿Qué repercusiones prácticas tiene esto para la teología de la acción? ¿Qué relación pasa entre hechos de la historia como lugar de revelación de Dios y la actividad humana?

Frente al hecho central de Cristo para la comunicabilidad de la revelación y comprensión en hechos y palabras, Fisichella muestra el potencial infinito de la revelación y lo que el hombre puede captar. Por el carácter histórico y limitado del ser humano la revelación será siempre una reserva inagotable:

La revelación es así expresada y puesta en un horizonte de comprensión en el que, sucesivamente, se deberán valorar los caracteres relativos propios e inmutables, y aquellos asumidos sólo a nivel expresivo y sujetos a cambios histórico-culturales. (...). Existe un lenguaje que está presente en la historicidad de la experiencia humana y que se pone como un lenguaje normativo. O es ciertamente para la comunidad de los creyentes que basa su existencia en esa palabra. Este lenguaje siendo un lenguaje de revelación, lleva consigo todas las notas fundamentales que constituyen la revelación misma. Nadie puede cambiar este lenguaje. Este debe permanecer, para la fe, como fundante de la existencia eclesial y normativo de su existencia y de su praxis de vida. Una intervención en este lenguaje implicaría el reconocimiento de una autoridad situada a la par de a del actuar divino<sup>229</sup>.

La apropiación del lenguaje prioritario de la revelación que sólo en la fe se descodifica, requiere de la clave lingüística para expresar su carácter performativo, en la relación de hechos y palabras. El ámbito performativo de la tradición bíblica, Pié-Ninot lo sintetiza en

---

<sup>229</sup> Fisichella, “La Iglesia, mediación de la revelación y lenguaje de la fe”, 300-302.

tres aspectos: en primer lugar revelando Dios actúa –dimensión dinámica-; en segundo lugar revelando Dios enseña –dimensión noética-; en tercer lugar sitúa la dimensión personal, en la que revelando Dios es autocomunicación, cuya expresión plena es Jesucristo<sup>230</sup>.

Lo anterior está en consonancia con la DV 2 al establecer la relación entre la palabra y el hecho, lo que le da un carácter testimoniado y sacramental a la revelación. En las palabras las obras expresan su sentido. Tanto las palabras como las obras son mediaciones de la revelación, “de ahí que ambas cosas, el suceso y la palabra interpretativa, pertenecen a la historia y, por tanto, la revelación de Dios en la historia no es ni una simple conexión de sucesos, ni un mero acontecer interpretativo, sino un entrelazamiento constitutivo de ambos que manifiesta así su carácter “sacramental” entendido de forma genérica”<sup>231</sup>. Este contexto en que los hechos y las palabras le dan un sentido histórico y performativo a la revelación, dada su importancia evangélica, y aunque se ha tratado provisionalmente, será asumido en el próximo capítulo.

### 2.4.3. Sentido contextual del giro pragmático

El giro pragmático en su cobertura histórica hace de la teología un quehacer que no le es extraño lo contextual, puesto que proporciona respuestas iluminadas por la fe a las exigencias histórico-sociales. No es que sea ajena a la idea del pensamiento clásico que concebía a la teología como una ciencia, puesto que su *factum* está referido a la fe en el marco de la tradición cristiana. Lo que extraña de esta tradición teológica es que ponga por encima de las mediaciones sociales y culturales, la escritura y la tradición, como si éstas no fueran resultado de la misma historia en que interactúan y complementan el pasado, el presente y futuro.

El énfasis contextual de la teología se inspira en el giro de los lenguajes, donde el componente pragmático ocupa un lugar central. No menosprecia la importancia de la fe y la

---

<sup>230</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 242.

<sup>231</sup> *Ibid*, 304.

tradición, sino que le presta una atención equivalente a la experiencia humana emplazada en las coordenadas históricas y culturales concretas. “En otras palabras y como conclusión podemos decir que cuando hablamos de teología lo hacemos teniendo en cuenta tres fuentes –o *loci theologici*–: Escritura, Tradición humana, presente (o contexto)”<sup>232</sup>. El contexto en el que se hace teología de cara a la historia, no necesariamente constituye una realidad objetivada y externa al ser humano. También depende de una instancia subjetiva desde la cual se establecen unas mediaciones de significados, cuyo referente constante son las especificidades histórico-culturales.

El carácter histórico-existencial de esta teología se constituye a partir de tres referentes: En primer lugar, no descuida su inspiración en la tradición bíblica, como testimonio iluminador de la experiencia de fe de un pueblo de la mano de Dios en la historia. Reconoce que la comprensión de la fe en la coyuntura histórica actual no puede darse sin el acopio del sentido reflejado en la experiencia humana. Para los cristianos la Biblia es una reserva inagotable y testimonio del carácter histórico de la experiencia de fe a través de los años que entretejen la tradición.

La continuidad y complementariedad de las tradiciones del Antiguo y Nuevo Testamento, trae como consecuencia comprensiva para la teología, el hecho de que la interpretación de la Biblia sea un proceso dinámico que se enriquece y recrea gracias a la mediación histórico-cultural. Esto desencadena una interpretación que continuamente recae sobre la otra, en la medida en que van emergiendo nuevos sentidos de cara a las contingencias sociales y culturales concretas. Mientras el Antiguo Testamento procura una interpretación de la historia de Israel a la luz de la fe en Yahvé<sup>233</sup>, la literatura neotestamentaria por su parte, puede ser traducida como la interpretación que en la fe los cristianos realizan de la vida, la muerte y resurrección de Jesús<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> Bevan, Stephen, *Modelos de teología contextual*. Quito: Verbo Divino, 2005, 22.

<sup>233</sup> Rad, Gerhard Von. *La acción de Dios en Israel: ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1996. Toda la obra refleja el carácter histórico de la fe de los judíos, donde la historia de salvación se constituye en el núcleo de la historia en la que los creyentes captan el sentido de las acciones de Dios.

<sup>234</sup> Theissen, Gerard, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005, 20-50.

Lo anterior confirma que la interpretación de la fe cristiana no agota su cobertura en la acción de desvelar el sentido textual de la Escritura, sino que por otra parte, asume el contexto que subyace a los escritos que se están interpretando. Pero esto no es suficiente como ya se ha planteado, en la medida en que la interpretación no sólo cobija el texto escrito, y el contexto histórico-cultural en que fue escrito, puesto que también requiere la mediación del contexto histórico en que vive el intérprete de hoy.

De esta manera, la teología que se inspira existencialmente asume la Escritura y la Tradición a través de la mediación de unos referentes culturales e históricos concretos. Fuera de ellos, la voluntad de Dios sería imposible traducirla históricamente. De nuevo hay que aclarar: esto no significa que la teología tenga que situarse al margen de la Escritura o de la Tradición, puesto que ambas son imprescindibles para su reflexión en cualquier latitud teológica. Lo que hay que enfatizar, es el hecho de que la teología para dar sentido de la fe en el presente, requiere del legado de la tradición, sin olvidar la necesaria mediación y apropiación del contexto de cada cultura.

Para esta perspectiva contextual, comprendida en el escenario histórico en que se ancla la investigación, el mundo no solamente constituye una realidad de algo externo a nosotros, como una especie de relación asincrónica de un sujeto que conoce y un objeto que se deja conocer. El mundo es la construcción y realización de la dinámica humana en el devenir histórico.

La realidad en la que vivimos no es solamente un constructo externo de las cosas que nos rodean, pues también es resultado de la constitución humana en la tensión con el contexto de las culturas concretas. Sin atención especial al contexto es muy difícil hablar de una teología de cara a la historia, y que reactualiza la tradición, porque “cuando conocemos la importancia del contexto para la teología, también estamos conociendo la absoluta importancia del contexto para el desarrollo de la Escritura y la Tradición”<sup>235</sup>. La actualización histórica del sentido de la Escritura es fruto de las acciones humanas que operan bajo unas circunstancias históricas y culturales determinadas.

---

<sup>235</sup> Bevan, *Modelos de teología contextual*, 24.

El contexto en esta perspectiva no sólo significa el afuera, el espacio en que circulan y se relacionan los humanos, puesto que lo contextual también pasa por la facticidad de la existencia, de la experiencia, en la que hay un sentido integrador del mundo de la vida, como-un-ser-en-el-mundo. Ese sentido integrador es la historia, el hacer y actuar humano consciente e intencional, que se vuelve palabra y tradición compartida, en la que hay espacio de expresión para la persona y la comunidad. Lo contextual es la existencia integrada a la tradición, pero que la vive, la apropia y recrea, en la mediación del entramado histórico-cultural, que comparten los hombres y mujeres concretos.

La experiencia individual o colectiva como contexto de los hechos y palabras en que acontece la revelación, exige un proceso de apropiación particular. La voluntad de Dios presente en su autocomunicación se hace histórica y traducible para los hombres y mujeres en el contexto del mundo de la vida, conformado por componentes personales e histórico-sociales. Fuera de estas coordenadas, las experiencias personales o colectivas no tendrían el sentido que exige la interpretación de la revelación en la historia. En este sentido, es requisito fundamental que las preguntas y respuestas que el teólogo se plantea estén inspiradas y alimentadas por su experiencia de la inserción social. No consiste solamente en la formulación de preguntas elucubradas intelectualmente, para que la teología recurra a su legado y especule, se trata de algo más vivencial que interpela la fe, es decir, la facticidad existencial que el teólogo afronta.

La contextualización de la fe cristiana constituye un imperativo histórico para seguir encarnando la acción de Dios en el mundo, a través del proceso de recrear y hacer presente en cada contexto el seguimiento de Jesús.

El encuentro del hombre con Dios se produce en la mediación de Cristo, pero actualizando y traduciendo este encuentro en el marco de las exigencias sociales y culturales que los hombres y mujeres experimentan. De este modo, “(...)”, la revelación se entiende como una oferta personal de auto donación de Dios a los hombres y mujeres, oferta de amistad y

realización amorosa”<sup>236</sup>. El llamado presente en la autocomunicación de Dios, tiene sentido teológico, si el hombre y la mujer, situados en sus contingencias salen al encuentro de la voluntad de Dios. El hombre como oyente de la palabra<sup>237</sup> de Dios que resuena en la historia, responde en la mediación de su seguimiento a Jesucristo, en quien va descubriendo y comprendiendo el sentido histórico existencial de las acciones de Dios.

La teología que ha asumido el giro pragmático de los lenguajes comprende la actualidad de la revelación en la tensión de una historia en la que confluye el sentido cronológico y el <<kairológico>> de la temporalidad. El sentido de esta fe histórica que permanece actual, por lo que comprende desde la contingencia socio-histórica, implica el reto de traducir el futuro del presente, teniendo en cuenta las luces del pasado histórico. La tarea de la teología consiste y se asemeja a una especie de péndulo o lanzadera, que no para en la historia para dar sentido, por lo que mantiene fidelidad histórica al Evangelio y conciencia de una exigencia de actualización.

La dinámica de la facticidad histórica, en la mediación de la fe favorece el entronque entre las acciones de Dios y el actuar humano. El sentido pragmático del lenguaje traduce esto en los términos de que la revelación de Dios en la historia constituye una dinámica de realización humana, puesto que “la fe salvífica conlleva, junto a la tarea hermenéutica teológica de la fe histórica, una tarea terapéutica”<sup>238</sup>. La actualidad de la revelación en los hechos de la historia no significa solamente la comprensión de la fe cristiana en la mediación de los acontecimientos del presente, sino que ahonda en lo profundo de la existencia humana para transformar las realidades de injusticia y sufrimiento. En esto la fe cristiana es portadora de un sentido de esperanza, realización y dignidad, a la que están llamados todos los hombres y mujeres, en su condición de imagen de Dios.

## 2.5. Conclusión

---

<sup>236</sup> Ibid, 38.

<sup>237</sup> Rahner, Karl, *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967, 123-141.

<sup>238</sup> Moltmann, Jürgen, *¿Qué es teología hoy?* Salamanca: Sígueme, 1992, 11.

La finalización del capítulo II exige un balance para extraer sus aportes a la finalidad de la investigación. Es un capítulo que se elabora entre la ruptura y la continuidad con el anterior. Un aspecto que ya se había advertido consiste en que este apartado realiza una aproximación a la recepción del giro de los lenguajes en los contextos de la tradición bíblica y la reflexión teológica. Busca en ello articular dos hermenéuticas: la existencial, heredera del giro de los lenguajes provenientes de contextos interdisciplinarios –*filosofía, filología, lingüística, entre otros*- y la hermenéutica tejida en el sentido originario que subyace a la polifonía de los lenguajes bíblicos. La síntesis de los dos enfoques establecen las bases de lo que en esta investigación se llama hermenéutica de la apropiación o de la identidad, cuya especificidad para la recepción teológica será profundizada en el capítulo cuatro.

Hecho el ejercicio de articular las dos hermenéuticas, el otro paso consiste en mostrar preliminarmente cómo la teología se ha apropiado de esta manera de existir que constituye la hermenéutica histórico-existencial, para hacer teología como apropiación de la experiencia humana. Es apreciar en algunos teólogos cómo han apropiado el giro de los lenguajes para hacer una teología de la palabra que se toma en serio el aporte de la exégesis en la comprensión de la tradición bíblica. Por otra parte, es mostrar en la recepción teológica una comprensión e interpretación de la tradición de la fe cristiana en la mediación de los contextos sociales, culturales e históricos.

Más que un método clásico, entendido al modo de la hermenéutica que se constituyó a la sombra de la ciencia moderna y que Ricoeur tilda de romántica, en la que hay una serie de pasos y estrategias para asumir la problemática de la realidad escogida, la hermenéutica histórico-existencial es un estado de conversión. Esto quiere decir una forma de vida y de experiencia de cara a la complejidad de la existencia, no solo para analizarla, sino también para comprenderla y transformarla. A grandes rasgos constituye un entramado en que se complementan la explicación y la comprensión, el dar razón y el sentido. La función del sentido en este contexto consiste en develar el carácter aplicado de la comprensión y la interpretación más allá de la instrumentalidad al que fue reducida el actuar humano.

Como el capítulo primero hizo énfasis en el sentido lingüístico y sintáctico del giro de los lenguajes, y en ello apenas asomó lo pragmático, el segundo apartado aunque no descuida lo anterior, está más orientado al carácter pragmático. Esto no quiere decir que los tres componentes que constituyen el giro de los lenguajes –*lingüístico, sintáctico, pragmático*– funcionen por separado, porque entonces la comprensión de la acción se instrumentalizaría.

En el ámbito pragmático ha habido poca receptividad de Vaticano II, pues pese a la importancia que le dan a las acciones humanas la *DV* y *GS*, no obstante, todavía en este contexto práctico y aplicado la teología posconciliar tiene que ser más comprometida y decidida de cara a la historia, como entronque entre la voluntad de Dios y el actuar humano.

La teología posconciliar debe asumir decididamente que el giro en la forma de apropiar el carácter performativo del lenguaje, propicia, no sólo un giro lingüístico y sintáctico, sino también un giro pragmático. Al situar esto en la perspectiva histórico-existencial intenta cerrar la brecha que abrió la modernidad entre lo práctico y lo teórico, entre el decir y el hacer, el explicar y el comprender, el interpretar y el aplicar.

Tal vez, en esa escisión el actuar humano quedó relegado a la instrumentalidad del aplicar, empeñándose en mostrar lo que hace la mano al manipular los objetos, pero ocultando lo que el ser expresa al ejecutar una acción. No siempre el reflejo de un hecho manipulado operativamente transparenta el sentido complejo y existencial del ser que lo ejecutó.

La hermenéutica ricoeuriana sintetiza el carácter histórico-existencial con la hermenéutica de los lenguajes bíblicos, dando pasos adelante para comprender la acción humana más allá de lo ejecutado y aplicado. Sin embargo, todavía queda pendiente la profundización de la identidad de los rasgos exteriores de la acción con respecto a la intención del ejecutante. Esto será uno de los asuntos centrales para profundizar en el capítulo cuatro.

En la complementariedad del giro semántico-pragmático y el aporte de las reservas de sentido de los lenguajes bíblicos, la hermenéutica supera la unanimidad del racionalismo moderno, que en muchos casos condensa la expresión de la ciencia y el dogma, pasando al

juego polifónico de las múltiples caras y horizontes de sentido. El giro constituye una apropiación histórico-existencial con repercusiones para el comprender, interpretar y aplicar teológico. De esta manera, la hermenéutica en este contexto entra en el arco de los lenguajes del mundo de la vida y los lenguajes de la fe. Es apertura al círculo de sentido de la hermenéutica de los lenguajes bíblicos, con lo que también es apertura al espíritu bíblico-histórico de la *DV*.

En el reconocimiento por la pluralidad de los lenguajes entra en escena un proceso histórico-existencial de deconstrucción de la conciencia solipsista y noética, al caer en cuenta de que el entramado constituyente del lenguaje no es sólo un ejercicio de lógica formal para identificar con precisión la estructura de las palabras, sino también reconocimiento de los otros como coexistencia histórica.

De hecho, la vida humana no existe al margen de esta realidad ‘polifónica’ que es el *homo loquens*, de ahí la centralidad de la palabra humana entendida en sentido comunicativo global que abarca la totalidad de las diversas expresividades por las cuales el ser humano conoce y se conoce, las cuales no pueden reducir la “palabra”, ni a la pura expresión oral, ni al discurso puramente “lógico”, sino a su realidad global en clave de “signo” oral y gestual a la vez, como comunicación realizada en clave de palabra-imagen<sup>239</sup>.

Cuando la realidad histórico-existencial es apropiada por la fe, aparece el momento propiamente teológico, por lo que va más allá del hecho de toparse con la realidad. Aunque reconoce la importancia de las fuentes y la tradición, no se conforma con ello, debido a que la preocupación consiste en qué hacer con ellas para que tengan sentido y valor hoy. De esta manera, la hermenéutica en tanto facticidad histórica, al interpretar tiene una connotación análoga a desvelar, desocultar, desenmascarar la realidad con la que nos topamos, sea escrita, social o cultural.

La teología al acudir a la Biblia para realizar una acción interpretativa, no consiste solamente en una investigación sobre las palabras fundamentales del texto, para determinar su estructura lingüística o para identificar cuántas veces se repite en el texto ciertas palabras

---

<sup>239</sup> Pié-Ninot, Salvador, *La teología fundamental*. Sexta Edición. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006, 239.

aisladas. Esto es necesario, pero por otra parte, requiere de la acción interpretativa de los textos, que no se queda en la atomización analítica de la estructura, sino que amplía el horizonte interpretativo a la totalidad de la misma en su contexto histórico.

El soporte histórico de la hermenéutica no descuida el ámbito del hacer y el aplicar, por lo que otorga tanta importancia a éste como la que han recibido tradicionalmente el comprender y el interpretar. Desde el aplicar es posible testimoniar el comprender e interpretar el texto bíblico que ilumina la contextualidad de la revelación.

Comprendida la hermenéutica como expresión fáctica del mundo de la vida, es mucho más que procedimientos. Es una interpretación que en la fe se pregunta por el cómo de la praxis transformadora y liberadora. Toda teología que se inspira en una hermenéutica de la apropiación es contextual, por cuanto parte de la realidad concreta en la que el individuo es interpelado por Dios.

En el aplicar transformador, la realidad es punto de partida y punto de llegada para la teología, pues en ello se ratifica como momento histórico. Las preguntas al teólogo no solamente le surgen en el ejercicio de barajar los textos y su apropiación intelectual, sino también en la realidad del mundo que lo circunda. En estas circunstancias la realidad humana del mundo de la vida interroga la fe.

La explicitación fenomenológica de la revelación de Dios en hechos de la historia, no se reduce entonces a una elaboración conceptual. Comprendida en las coordenadas de la facticidad histórica, es apertura a la existencia, cuya traducción asume la importancia de la explicación, pero no descuida la dimensión de sentido en el comprender. Decir que Dios se revela en hechos y palabras en el contexto de esta hermenéutica, es un reto para profundizar la existencia humana y preguntarse, si acaso ¿esto no se traduce en la medida que la teología sea capaz de relacionar la revelación con el actuar humano?

La búsqueda histórico-existencial de la teología para hacer comprensible el lenguaje de Dios en la mediación del lenguaje humano, en lo concreto de los hechos y palabras, ¿podría

constituirse en la base de una teología de la acción que libere el sentido de la relación del actuar de Dios y el actuar humano, de la acostumbrada comprensión de lo pragmático del lenguaje como algo instrumental y ejecutoriado?

Para la perspectiva histórico-hermenéutica que busca comprender el sentido la revelación en la inspiración de la *DV*, juega un papel importante el contexto del entronque de la fenomenología y el ámbito originario de los lenguajes bíblicos, donde la narrativa tiene un lugar central en el afloramiento de la experiencia humana. La narración al ser mediación para la revelación entra en la égida de los hechos y palabras, en la que la palabra de Dios con la mediación de Jesucristo tiene el carácter perlocutivo de comunicabilidad y tránsito del oyente de la palabra a la acción de dar respuesta.

Asumir la verdad bíblica como relato es uno de las peculiaridades y aporte de esta hermenéutica a la teología que se produce en el cruce de la palabra y la mediación histórica de los hechos. Esta apropiación de la existencia “es un lenguaje que ayuda a descubrir nuevas perspectivas o posibilidades, algo más de los que la realidad justifica; un lenguaje que crea una comunidad, entre los que escuchan y entre el que habla y su auditorio”<sup>240</sup>. Con este énfasis, Ricoeur<sup>241</sup> y Metz<sup>242</sup> apuestan al hecho de que la teología vuelva a los lenguajes originarios de la Biblia, transitando de unos lenguajes explicativos, argumentativos y logocéntricos, a los lenguajes de sabiduría. En este contexto el acto de narrar los hechos no sólo constituye una actividad cognitiva de explicitación lógico argumentativa, sino también una dinámica histórico experiencial del *dabar* hebreo.

El lenguaje teológico en la tensión de la estructura y la comprensión hermenéutica está al servicio de comunicar el lenguaje de la revelación y el lenguaje de la fe. Tanto el lenguaje de la fe en su respuesta a la autocomunicación de Dios, como el lenguaje de la teología en su reflexión para profundizar el sentido, dependen del lenguaje de la revelación. Por lo

---

<sup>240</sup> Vergauwen, Guido, “Revelación y narración”, en *Dios en la palabra y la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona España: Univocidad de Navarra, 1993, 592-593.

<sup>241</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 87-107

<sup>242</sup> Cf. Metz, Johannes Baptist, *La Fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad. 1979, 30ss.

tanto, esta investigación tiene la intuición de que en el círculo de los lenguajes, donde confluyen la hermenéutica existencial y la hermenéutica evangélica, hay una apertura de comprensión de la revelación en la historia, en el sentido del giro histórico-hermenéutico que plantea la *DV*.

Es importante para la fenomenología en la que se articulan la facticidad de la existencia y la hermenéutica de los lenguajes bíblicos, algunos campos que profundizan el lenguaje como estructura y como sentido: la sintáctica (relaciones de los signos entre sí); la semántica (el signo en relación con lo que significa); y la pragmática (contexto de uso del signo, es decir su aplicación). Esta trilogía es fundamental para la teología que se nutre de los contextos de la hermenéutica histórico-existencial que busca profundizar el sentido histórico de la revelación, latente en el planteamiento de la *DV 2*: “Dios se revela en hechos y palabras”.

Los lenguajes son eco y sombra de la realidad en la que se constituyen, debido a que en la comunicabilidad performativa transparentan su praxis, puesto que son dinámica locutiva y proposicional (decir). Por otra parte, el lenguaje es ilocutivo, por cuanto *al decir se hace*, al nombrar las cosas aparecen. Finalmente el lenguaje tiene un carácter perlocutivo o performativo, lo cual se comprende al determinar *el efecto que se realiza al decir*. ¿Acaso este carácter perlocutivo no es el que expresa la *DV 2* cuando plantea que Dios se revela en hechos y palabras, es decir, en la mediación de la acción humana, y cuya plenitud es Cristo?

En consecuencia, el giro de los lenguajes para la recepción teológica en la perspectiva de la facticidad histórica, refleja su sentido al detenerse en la trilogía –semántica, sintáctica, pragmática- que la constituyen:

El cometido de una sintaxis del lenguaje de la fe es poner de relieve que tal lenguaje es capaz de ser significativo y que no hay dificultades de tipo lógico que impidan atribuir un carácter veritativo a tal lenguaje. (...). Un segundo momento del análisis del lenguaje de la fe consiste en atender a la semántica, al significado que tiene y al modo en que significa. Para desarrollar una semántica del lenguaje de la fe es necesaria, a mi parecer, una triple tarea: una justificación de la racionalidad del acto de fe, una teoría de la experiencia religiosa y una teoría del conocimiento simbólico y analógico. (...). La última fase –que no es la menos

importante- en el análisis del lenguaje de la fe es el estudio de su pragmática. Para realizar este análisis habrá que fijarse en el acto lingüístico y el contexto en que se realiza. Podemos distinguir tres aspectos a los que debe atender la pragmática del lenguaje de la fe: cómo se usa el lenguaje de la fe, cómo afecta al hablante y oyente el lenguaje de la fe y como comunicar dicho lenguaje<sup>243</sup>.

En lo planteado se evidencia un problema de gran magnitud, consistente en cómo hacer una teología de cara a la revelación, en clave de la correlacionalidad de la actuación de Dios y la acción humana, enriquecida con la vertiente interpretativa de una hermenéutica de la apropiación, que vincula el análisis crítico y el sentido.

La idea es apropiarse una comprensión e interpretación en la que el desvelamiento del ser no se restringe a los recursos de una metafísica afincada en la esencia, sino en una hermenéutica de cuño histórico, que facilite la recepción de la revelación como actuación de Dios en la mediación de las acciones humanas, traducidas en hechos y palabras. En este empeño serán fundamentales los capítulos siguientes, pues el capítulo tres profundizará el contexto de la recepción teológica de Vaticano II en los aspectos propios de la revelación en la *DV*. Por otra parte, el capítulo cuarto profundizará los rasgos exteriores y de intención que constituyen la complejidad de la acción humana, bajo el contexto de una hermenéutica de la apropiación o de la identidad. Todo esto está encaminado a establecer y concretar unas condiciones de comprensión que faciliten la recepción teológica del sentido histórico de la revelación y su mediación con el actuar humano.

---

<sup>243</sup> Conesa, “La teología y el análisis del lenguaje de la fe”, 223-233.

### 3. VATICANO II EN LOS ASPECTOS PROPIOS DE LA INTERPRETACIÓN Y RECEPCIÓN DEL HECHO DE LA REVELACIÓN

Al cumplirse cincuenta años<sup>244</sup> de la apertura del Concilio Vaticano II, los estudios siguen coincidiendo en que faltan muchos aspectos para la recepción y profundización teológica<sup>245</sup>. De esta apreciación no escapa la Constitución Dogmática *DV*, pues su riqueza en los contenidos sigue siendo susceptible de nuevas aproximaciones, interpretaciones y aplicaciones<sup>246</sup>. Con la *DV* se resolvieron asuntos no precisados sobre la divina revelación en los Concilios de Trento y Vaticano I. Sin embargo, persisten otros, para profundizar en

---

<sup>244</sup> Matos, Henrique Cristiano José, “O pós-Concílio (1965-2012)”, en *Concílio Vaticano II: História, herança, inspiração*. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2012, 117-141.

<sup>245</sup> Ruggieri, Giuseppe, “El Vaticano II como Iglesia <<en acto>>”. *Concilium* 346 (2012): 347-359.

<sup>246</sup> Bento XVI, *Exhortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. 6-89. São Paulo Brasil: Paulinas, 2010, 15-104. Las dos primeras partes de este documento pontificio retoman los grandes temas de la Dei Verbum: El Dios que habla, la respuesta del hombre, la hermenéutica de la Sagrada Escritura en la Iglesia, las relaciones entre la palabra de Dios y la Iglesia, la liturgia como lugar privilegiado de la palabra de Dios y la palabra de Dios en la vida Eclesial. El documento en general retoma la recepción de la revelación y establece de nuevo su espíritu evangélico.

la mediación de una comprensión e interpretación que no traicione los fundamentos de la fe cristiana, al confrontarse con el presente<sup>247</sup>.

Entre los temas resueltos está el ámbito de la historicidad de los Evangelios, los métodos histórico críticos de investigación, la centralidad de la Tradición, la Escritura y el Magisterio en la comprensión de la revelación<sup>248</sup>, entre otros. Pero, la palabra resolución en estos aspectos concretos no significa estatismo o algo definitivo. La tradición cristiana, por el carácter histórico que la sustenta es una especie de traje de Penélope, susceptible de ser rediseñado con las nuevas interpretaciones, aunque los trazos del primer diseño permanezcan. Será siempre objeto de nuevas revisiones, comprensiones e interpretaciones, pues en ello la teología se basa para iluminar los contextos histórico-sociales de hoy. Sin esa tensión de lo dado y lo nuevo la fe cristiana no puede dar razón y sentido de la esperanza<sup>249</sup>.

La revisión no significa remontar el tiempo para reconstruir lo primero de lo primero, porque así funcionan ciertos recorridos históricos lineales. Hay otras alternativas en las que la pregunta por el pasado emerge en la medida que el contexto desde el presente interroga y entra en diálogo con lo acontecido. Para esta última aproximación en la que se enmarca la presente investigación, la tradición es fundamentalmente dialéctica, tensión entre lo dado, lo que está aconteciendo y lo que está aún por venir.

Con lo anterior hay que aclarar que la investigación no pretende un ejercicio arqueológico y lineal, que reconstruya piedra sobre piedra el edificio de las fuentes de Vaticano II. La vuelta a las fuentes no busca repetir lo dicho en el amplio panorama bibliográfico que sobre ello existe, ni por otra parte agotar o solucionar los problemas de comprensión e interpretación que la *DV* suscita en varios frentes. Su interés y meta está delimitada, al centrarse en uno de los aspectos que la constituyen: *la revelación en hechos y palabras*.

---

<sup>247</sup> Madrigal, Santiago, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2005, 77-100.

<sup>248</sup> Machetto, Agostino, *El Concilio Ecueménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*. Valencia España: EDICEP C.B, 2008, 273-316.

<sup>249</sup> Machetto, *El Concilio Ecueménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, 383-425.

El problema de comprender la revelación en la mediación de hechos y palabras, buscando aclarar si ello en otras palabras significa que Dios se revela en la mediación del actuar humano, requiere acudir al espíritu interpretativo de la *DV*, perfilado y centrado en clave bíblico-histórica<sup>250</sup>. Pero como aún persisten estancamientos en la recepción, la investigación cree oportuno acudir al giro de los lenguajes presentes en la hermenéutica de la apropiación, para desbloquear las resistencias que impiden que la revelación pueda ser comprendida en la relación del actuar humano.

El contexto delimitado de la investigación orienta la aproximación a las fuentes de Vaticano II, y en especial a la *DV* 2. Para profundizar su objeto de estudio no acude a aquellas epistemologías y hermenéuticas que describen y definen la realidad de la revelación como si ésta fuera esencia y substancia de apropiación. Por el contrario, cree encontrar en la hermenéutica de la apropiación que se sustenta en el giro de los lenguajes, - *lingüístico, sintáctico, pragmático*<sup>251</sup> - un cambio de perspectiva para asumir la revelación, no sólo como aprehensión conceptual, sino como experiencia y facticidad histórica.

De cara al sentido práctico de la revelación que se expresa en hechos y palabras, ¿a qué otro recurso puede acudir la teología para comprender e interpretar el actuar de Dios en la mediación del actuar humano que no sea el lenguaje? ¿Por qué la teología en su recepción de la hermenéutica que se sustenta en el giro de los lenguajes, no ha asumido con decisión y profundidad el giro pragmático? Lo pragmático ha sido asumido, tal vez, en la perspectiva instrumental de ejecutar acciones. Acaso, ¿no es eso lo que hace, si no toda, un gran sector de la teología pastoral, cuando aplica e instrumentaliza lo que otras teologías fundamentan y teorizan?<sup>252</sup> ¿Hasta cuándo tendrá que esperar la teología, para que su vertiente aplicada funja a la vez de teología fundamental, y no un ejercicio de aplicación de lo que otras teologías sistematizan y fundamentan?

---

<sup>250</sup> Theobald, christoph, <<Dans les traces...>> de la Constitution <<Dei Verbum>> du Concile Vatican II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009, 14-17.

<sup>251</sup> Araújo de Oliveira, Manfredo, "A reviravolta pragmática", en *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, 117-222.

<sup>252</sup> Gagey, Henri-Jérôme, *Notas acerca del estatuto de la teología práctica*. París: Instituto Católico, 2011, 5-12.

### 3.1. La emergencia de Vaticano II, tensión entre la modernidad ilustrada y Vaticano I

Vaticano II fue el resultado de un entramado de factores de índole diversa: religiosa, social, política, cultural, entre otras<sup>253</sup>. Para comprender cómo la teología ha asumido el giro histórico-hermenéutico en la comprensión de la revelación en la *DV*, es necesaria una revisión previa de las fuentes desde el contexto de Vaticano I y las tensiones con la modernidad ilustrada<sup>254</sup>. Vaticano II se gesta precisamente en el contexto de esa tensión. Al detallar el escenario de la Ilustración y el empoderamiento de la autonomía del sujeto, con relación al tutelaje de la Iglesia al que había estado sometido, Vaticano I poco a poco fue convirtiéndose en un cuerpo extraño al interior de la sociedad moderna. Era difícil mantener una estructura rígida sobre la concepción del hombre, del mundo y de las relaciones con Dios, en una sociedad cambiante y en crisis.

La crisis de la modernidad que Latourelle<sup>255</sup> identifica como la crisis del <<modernismo>> refleja el contexto en que se constituyó Vaticano I. El problema central para este Concilio que servía de carta de navegación a la Iglesia Católica en el corazón de la modernidad, consistió en las dificultades de su comprensión acerca de la divina revelación, al confrontarla con la racionalidad de la filosofía, la ciencia moderna y el contexto, cada vez más creciente del antropocentrismo.

En el hecho de no poder convivir en la dinámica de una modernidad cambiante, creó un problema teológico de grandes proporciones. Los teólogos que confrontaron la modernidad desde las entrañas del contexto de neo-ortodoxia, eran partidarios de una concepción de la revelación basada en la doctrina y la Escritura, sin mucha preocupación por la interpretación en relación con el contexto histórico<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Nicolau, Miguel, *Problemas do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1964, 7-26.

<sup>254</sup> De Souza, Ney, “Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II”, en *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*, Compiladas por Paulo Sérgio Lopes e Vara Ivanise Bombonato, 17-67. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

<sup>255</sup> Cf. Latourelle, Rene, *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, 305-332.

<sup>256</sup> Latourelle y O’collins, *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982, 9-103.

Otros teólogos, un tanto progresistas se situaron en el extremo opuesto de lo que Vaticano I concebía como revelación. En oposición a la visión doctrinal y extrínseca de la neo-ortodoxia cayeron en una comprensión netamente inmanentista y antropocéntrica. Por esto emergieron posiciones de teólogos como Loisy<sup>257</sup>, que en los inicios del Siglo XX ya se oponía a la concepción doctrinal de la revelación. No compartía la idea de asumir la revelación como depósito de verdades procedentes de una fuente trascendental. Para él, la revelación aflora en el intelecto humano, experimentando su evolución como referente mediador de la realidad humana. Esto implica que la revelación, los dogmas y doctrinas que la fundamentan deben estar en consonancia con la evolución interpretativa y las exigencias de los tiempos.

Los “modernistas” tenían su contraparte férrea en la reflexión de los teólogos neo-ortodoxos y en el Magisterio de la Iglesia, para quienes la revelación era experiencia de fe, pero dada desde arriba, en la que lo sobrenatural irradia la realidad natural. La visión ilustrada de los teólogos llamados “modernistas” tuvo que enfrentar una concepción de revelación, no como una realidad que evoluciona acorde con las circunstancias de la existencia humana en la historia, “sino un depósito de verdades sobrenaturales, confiado al cuidado de la Iglesia y formado ya desde el tiempo de los apóstoles”<sup>258</sup>.

En las antípodas de la posición ilustrada, enmarcada en el carácter natural e inmanente de la existencia humana, la Iglesia y algunas teologías defienden la revelación como doctrina de Dios: “la Iglesia llama a lo que Dios ha dicho, atestiguado, revelado, palabra de Dios, doctrina de fe, depósito divino encomendado a la Iglesia, su guardiana, para que lo conserve sin adición, sin alteración, sin mutación de sentido o de interpretación”<sup>259</sup>. La posición vertical e inmodificable de la neo-ortodoxia mantuvo una comprensión de revelación con énfasis profético, pero privada en la relación con Dios, por cuando evocaba un fenómeno interior que comunica su voluntad al alma humana. La Escritura y la interioridad son los lugares en que Dios se revela, y cuya interpretación es misión del Magisterio de la Iglesia.

---

<sup>257</sup> Latourelle, *Teología de la revelación*, 314.

<sup>258</sup> *Ibid*, 322.

<sup>259</sup> *Ibid*, 332.

Lo significativo del giro de la modernidad está en que, contraria a la concepción anterior en la que se daba un dominio e imposición de la voluntad de Dios, puesto que lo sobrenatural y trascendente estaba por encima de lo natural y contingente, ahora el sujeto moderno ya no es el mismo que sigue ciegamente lo que la tradición de la Iglesia consideraba correcto. El sujeto hijo de la Ilustración, de las grandes revoluciones burguesas –*Revolución francesa, Revolución industrial, Revolución Americana*– deja de ser pasivo y se hace protagonista y autónomo<sup>260</sup>, con lo que el conocimiento natural y racional toma la primacía, con relación al ámbito sobrenatural.

La revisión de las fuentes<sup>261</sup> dejan al descubierto dos escenarios teológicos de comprensión de la revelación en que se centró la fe cristiana: por una parte, la tradicional concepción que asume la Biblia como fuente de verdad y de comunicación de Dios; por otra parte, la concepción moderna en la que el hombre y su dimensión racional ocupa un lugar preferente. En este sentido, la modernidad ilustrada constituye para la teología un panorama polarizado, que oscila entre la crítica total de la razón a la fe, y una marcada defensa a mostrar la revelación como esencia y substancia, sin el recurso de las mediaciones históricas.

El contexto de tensiones entre los dos bandos, refleja posiciones encontradas en la interpretación, ya que en algunos casos toman partido por lo humano (inmanente), pudiendo descuidar lo divino (trascendente), o de suyo, tomando partido del lado divino, pero descuidando lo humano. Las tensiones ensancharon la brecha y deterioraron aún más las relaciones de la Iglesia y la teología que se hacía en la perspectiva del Concilio Vaticano I, con la otra teología que se erguía como eco y sombra del espíritu moderno.

La tensión llevó a puntos críticos e irreconciliables:

Frente a la ya indicada <<inmanentización>> por parte de la teología liberal, se levantó la <<trascendentalización>> radical por parte de la neo-ortodoxia: frente a

<sup>260</sup> Kant, Immanuel *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004, 160-161.

<sup>261</sup> Machetto, *El Concilio Ecueménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, 319-380.

una concepción de la revelación que (...) tendía reducirla sin más a la experiencia religiosa de la humanidad, se levantó una concepción que la hacía palabra <<vertical>>, irrumpiendo desde el cielo sin otro punto de contacto con la experiencia humana que el aportado por la misma revelación<sup>262</sup>.

El contexto intelectualista de la modernidad y el recurso a la apologética para defender la fe cristiana de los ataques del racionalismo y el positivismo, condujo a que el Concilio Vaticano I, paradójicamente fuera defendido por la teología en el mismo lenguaje con el que era cuestionada la fe. Por esa razón la teología procuraba demostrar las bondades de la capacidad cognoscitiva natural humana para comprender y explicar la revelación conceptualmente. Esto sitúa la revelación en el cruce de dos posturas irreconciliables como se ha mostrado: por una parte su carácter sobrenatural y descendente; por el otro lado, el ámbito natural, cognitivo y ascendente.

Vaticano I centró una comunicación sobrenatural que iba de Dios al hombre. Dios comunicaba los términos eternos de su voluntad, pues

la revelación transmitía de modo seguro aquellas verdades sobre Dios que de suyo no son inaccesibles a la razón humana, pero sobre todo las verdades que sobrepasan totalmente a la razón. (...). La fe es descrita en términos veritativos y nocionales, puesto que la razón humana está enteramente sujeta a la verdad increada y cuando Dios revela obligados a prestarle, por la fe, plena obediencia de entendimiento y voluntad. Por la fe creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la razón humana, sino por la autoridad del mismo Dios, que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos<sup>263</sup>.

Según lo anterior, la verdad se asume como ámbito transmitido por la voluntad divina, haciéndose extensiva a la tradición y la Escritura. La finalidad es que las verdades de la fe, asumidas como doctrinas y nociones, iluminen el entendimiento humano. Las verdades se transmiten como cuerpos doctrinales consolidados en la Escritura, la Tradición y la Iglesia con sus enseñanzas. Paradójicamente, para esta perspectiva vertical de la recepción de la revelación por la teología, la razón ocupa un lugar importante, pero para defender

---

<sup>262</sup> Torres Queiruga, Andrés, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, 98.

<sup>263</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, 83.

argumentativamente lo rígido e inamovible de las posiciones doctrinales. Las relaciones *fedes et ratio* son asincrónicas, puesto que la *ratio* es sólo *ancilla theologiae*<sup>264</sup>.

El enfoque doctrinal de Vaticano I conlleva una clara jerarquización en la que el lugar de primacía lo ocupa la rigidez de la ortodoxia intelectual, con lo cual queda relegada la praxis de la fe. Ante cualquier duda que pusiera en peligro el cuerpo nocional y doctrinal de las verdades, estaba el recurso último afincado en el Magisterio de la Iglesia. Ésta con mano de hierro vigilaba celosamente el cuerpo doctrinal y su trasmisión a los distintos sectores de la sociedad. El dogma tiene una referencia veritativa definitiva para esclarecer ámbitos controversiales que pudieran afectar el cuerpo doctrinal.

El carácter proposicional de referente absoluto de la verdad le dio al dogma un sentido ahistórico. Sus preceptos son inmodificables, indiscutibles e ininterpretables: “identifica prácticamente revelación y doctrina de fe, revelación y verdades de fe”<sup>265</sup>. La revelación comprendida así, es una especie de iluminación que procede de Dios y que actúa sobre los profetas y los apóstoles, dándoles claridad y transparencia sobre la verdad que debían anunciar.

En consecuencia, el Concilio Vaticano I acentuó la dualidad en la concepción de lo sobrenatural con respecto a lo natural. Esto pudo conducir a la teología a la encrucijada de hablar de lo natural en términos análogos a lo racional, mientras que lo sobrenatural en la perspectiva trascendente e ininteligible del misterio. Se aprecia en esto una comprensión más teocéntrica que cristocéntrica, debido a que no es evidente la referencia a Cristo y su encarnación en la historia: “tenemos aquí la expresión clara de una concepción vertical de

---

<sup>264</sup> KANT, Immanuel. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta. 1999. 29-38. Kant muestra en esta obra los puntos encontrados entre razón y fe. Por otra parte, crítica el cristianismo que pierde su inspiración mesiánica para convertirse en una religión a la manera de secta, que sólo responde a doctrinas fijas. La verdadera fe según Kant es la fe mesiánica, que puede ser mal entendida desde el cristianismo cuando éste se ha constituido en una creencia popular, basada en dogmas y escrituras que no tienen dimensión universal, cuando no hay certeza si es válida para todo hombre. La determinación de una fe mesiánica con respecto a un credo popular no se puede hacer desde una perspectiva empírica, sino desde disquisiciones a priori; la razón determina dónde el cristianismo se constituye en fe mesiánica y dónde es una mera secta.

<sup>265</sup> Bravo, Carlos, “La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”, en *Theologica Xaveriana* 33y 34 (1983): 261-269.

la revelación, consistente en una verdad descendida el cielo. No se hace ninguna mediación histórica”<sup>266</sup>.

### 3.2. Ruptura en la continuidad<sup>267</sup>

Al revisar el panorama general de los balances<sup>268</sup> sobre Vaticano II, para determinar su originalidad con respecto a los Concilios de Trento y Vaticano I, algunas voces optimistas dicen que Vaticano II es radicalmente una ruptura con respecto Vaticano I. Otras menos optimistas plantean que, éste aún es un reto de apropiación para la Iglesia. Estas posiciones disimiles no son simple opinión, sino la constatación de los balances realizados a lo largo de los 50 años del Concilio<sup>269</sup>. Es cierto que con Vaticano II hay cambios y un giro en el planteamiento de la revelación en la historia, que según la *DV 2* se expresa en la mediación de hechos y palabras. Pero, ¿hasta dónde la teología ha avanzado en su recepción y en el carácter performativo de la palabra que se encarna y transforma la historia en la mediación del actuar humano? El carácter práctico que representa el sentido de la revelación en hechos y palabras, ¿hasta qué punto la teología posconciliar lo ha entendido como mediación histórica?

Las dudas, los reclamos y los llamados de atención en la recepción del Concilio a la luz de las exigencias del mundo de hoy, muestran ciertas rupturas en la continuidad. Las rupturas no eliminan los vasos comunicantes entre los dos Concilios, puesto que éstos son el

---

<sup>266</sup> Ibid, 263-264.

<sup>267</sup> Mientras se escribía este apartado que cuestiona el freno que algunas teologías y ciertos sectores del Magisterio de la Iglesia le pusieron a Vaticano II, se produce un hecho histórico trascendental que refleja la crisis, tal vez, por no asumir la fe cristiana acorde con los signos de los tiempos. El 11 de febrero de 2013 el Papa Benedicto XVI anuncia su renuncia a seguir dirigiendo los destinos de la Iglesia Católica a partir del 28 del mismo mes. Aunque en el ambiente quedó el sin sabor de una renuncia precipitada por la crisis y tensiones al interior de la Curia romana, no obstante, Benedicto XVI argumentó razones de la edad y sentirse sin el vigor físico necesario para seguir asumiendo los retos que la sociedad actual demanda a la Iglesia. Esto precipitó un Cónclave, que el 13 de marzo culminó con la elección de un nuevo Papa, el Cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio, quien asumió el nombre de Francisco.

<sup>268</sup> Latourelle, Rene, *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, 150-252.

<sup>269</sup> Esto se aprecia en las memorias del Congreso Continental de Teología en Brasil (UNISINOS, 8-11 de octubre de 2012), cuyo tema de fondo fue un balance de los 50 años de Vaticano II. Esto se refleja en la obra de unos de los ponentes centrales: Codina, Víctor, *Hace 50 años hubo un Concilio...Significado del Vaticano II*. Barcelona, España: Cristianisme i Justícia, 2012, 1-32.

resultado del desarrollo, no de dos tradiciones distintas y separadas, sino de la misma tradición de la Iglesia en su dinámica histórica<sup>270</sup>.

Reconocer la continuidad en el plano de la tradición no significa que la investigación toma una posición cómoda e intermedia para no comprometerse. Desde su apertura está claro que le apuesta al contexto de ruptura y recepción histórico-hermenéutica. Pero, el hecho de situarse en el contexto de la ruptura no implica desconocer que el sentido de la Tradición cristiana no avanza a grandes saltos, ni fruto de la irrupción de acontecimientos fortuitos y momentáneos, a la manera de estancos discontinuos.

El carácter dinámico de la tradición y su tensión histórica constante, constituye un cimiento y reserva del pasado, que se actualiza en el presente y proyecta al futuro en la esperanza del creyente. En esto la tradición se funda en bases históricas sólidas para no estar reducida al vaivén de un momento o de una época. Por otra parte, la tradición tampoco puede ser comprendida como unanimidad y quietud en la que los acontecimientos son rígidos e inmutables, pues de ser así no sería histórica.

El dinamismo histórico que articula la tradición, reta constantemente a la teología a ser rigurosa en su revisión y crítica. El paso a atrás, paradójicamente es un paso adelante, en el que la teología corre las fronteras de su conocimiento en un tema central y complejo como el de la revelación. La teología no avanza necesariamente porque camina cabeza a cabeza con el compendio de las ciencias modernas<sup>271</sup>. El carácter crítico que la identifica exige asumir la tradición de la fe cristiana en tensión con el contexto presente, lo cual no siempre puede ser un avance en la dirección de lo que algunos saberes y la modernidad identifican como progreso. Revisión y crítica no significa dejar atrás para siempre lo que antes servía de sustento, pues si la tradición es concebida en el contexto de una historia dinámica que vincula el pasado, presente y futuro, entonces ésta por muy remota que sea, siempre será portadora de reservas de sentido para otros mementos de la historia, del ahora o del futuro.

---

<sup>270</sup> Theobald, Christoph, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*. París: Les Éditions du CERF, 2009, 129-160.

<sup>271</sup> Metz, Johann Baptist, *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos. 1999, 15-25.

Cuando la tradición no se contempla en el contexto de ese horizonte amplio en que interactúan pasado, presente y futuro, corre el riesgo por una parte, de ser concebida como la fijación de lo ya acontecido, a la manera de una catarata congelada. Por otro lado, el riesgo está en concebirla desde lo que acontece excepcionalmente, esporádico y aislado, como si lo remoto o futuro no tuviera que ver con los hechos de un momento presente, aparentemente aislado<sup>272</sup>.

Los avances que tienen como base la tradición serán de alguna manera rupturas en la continuidad. Es decir, el mismo lecho del río surcado por las aguas nuevas de la lluvia de los distintos acontecimientos históricos. Esta continuidad no oculta, a propósito de la relación de los Concilios Vaticano I y Vaticano II, la evolución y diferencia en la comprensión de la revelación en los dos enfoques. Mientras Vaticano I enfatiza una revelación como apropiación conceptual e intelectual, apropiada para comunicar la verdad de la doctrina, Vaticano II en cambio acentúa la revelación como una experiencia personal histórico-salvífica de la autocomunicación de Dios<sup>273</sup>.

Es cierto que el Concilio Vaticano II trajo un giro con respecto a Vaticano I, de alguna manera asumida por la Tradición de la Iglesia y la reflexión teológica<sup>274</sup>. Pero más que una coyuntura o un punto de quiebre, comprendido bajo una sola mirada puede ser injusto, porque en las Actas<sup>275</sup> de Vaticano II se corrobora los intensos debates de las distintas comisiones, en favor o en contra de la ruptura. No en vano el texto definitivo de la *DV* que

---

<sup>272</sup> Metz, Johann Baptist *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander España: Sal Terrae, 2007. 200-235.

<sup>273</sup> Seguir los avatares de la Constitución *DV* testimoniado en las Actas, los documentos de la Iglesia y la teología subyacente, es un ámbito importante para esta investigación, pero lo central está referido a la recepción histórica de la revelación, en el sentido de qué significa que Dios se revela en hechos y palabras. La revelación en la historia en la mediación de hechos y palabras contrasta la comprensión de Vaticano I que enfatiza la revelación sobrenatural: Dios en su autoridad que se revela. Esta revelación es análoga a instrucción *-locutio-* o manifestación de los decretos de la voluntad de Dios que se encuentra contenida en la Biblia. Por lo tanto, la acreditación de la verdad de la revelación es el mismo Dios quien establece su autoridad en los libros sagrados, inspirados por él. Hay un paso así de la revelación comprendida como dato o recurso noético a la comprensión de revelación como acontecimiento, en la que la acción de Dios se dirige al encuentro fraterno con los hombres.

<sup>274</sup> Sesboüé, Bernard e Theobald, Christoph, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4. São Paulo: Edições Loyola, 2006, 387-418.

<sup>275</sup> CF. Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici. *Vaticano II: Typis polyglottis vaticanis*, 1970. En esta revisión es importante detenerse en los cinco proyectos de redacciones y lo álgido de las discusiones de los Padres miembros de la comisión. No fue una tarea fácil porque solo hasta finales de 1965 quedará finiquitada su estructura.

concretó el sentido de la revelación como autodonación de Dios en la historia<sup>276</sup>, debió pasar por diferentes escollos y arduas discusiones entre 1962-1965<sup>277</sup>, es decir, a lo largo de todo el Concilio.

Los álgidos debates que dieron como resultado el texto definitivo de la *DV*, y el Concilio Vaticano II en general, no fue el resultado de posiciones monolíticas y momentáneas<sup>278</sup>. Por el contrario, los debates tenían el respaldo y la solidez de los aportes de grandes teólogos, que desde la primera mitad del siglo XX ya reflejaban unos nuevos vientos en la interpretación para el quehacer teológico. Al respecto Schillebeeckx plantea: “A menudo se dice que el Vaticano II trajo la renovación de la teología. No es del todo exacto. El Vaticano II supuso una especie de confirmación de cuanto habían hecho los teólogos antes del concilio: Rahner, Chenu, Congar y otros”<sup>279</sup>.

En los albores del Concilio Vaticano II se produjo un amplio despliegue de la teología, cuya comprensión de la historia no se reduce al abordaje del pasado del hombre, sino que pone especial interés en el hombre presente; más que recabar sobre una historia hecha, lo fundamental es prestar atención a la historia que se hace: “La historia es la sucesión de hechos sociales de la humanidad, es decir, la sucesión de los hechos que modifican las estructuras de la vida humana en sociedad o bien lo sucesión de los estados de estas estructuras, (...)”<sup>280</sup>.

La conciencia histórica, ya desde el trabajo teológico previo, constata que Vaticano II no fue necesariamente una coyuntura traducida por un acto administrativo o don especial de Juan XXIII, que diera inicio a una nueva manera de hacer teología. Su importancia estuvo en acoger lo que algunos teólogos ya habían planteado antes al leer el contexto del mundo moderno, a pesar de las presiones y persecuciones a la que fueron sometidos<sup>281</sup>. Muchos de

---

<sup>276</sup> Alberigo, Giuseppe, *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. IV. La Iglesia como comunión. El tercer periodo y la tercera intercesión*. Salamanca: Sígueme/Peeters, 2007, 187-219.

<sup>277</sup> Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, 117-149.

<sup>278</sup> *Ibid*, 150-252.

<sup>279</sup> Schillebeeckx, Edward, *Soy un teólogo feliz. Entrevista con Francisco Strazzari*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas. Segunda Edición, 1994, 38.

<sup>280</sup> Comblin, Joseph, *Hacia una teología de la acción*. Barcelona: Editorial Herder, 1964, 104.

<sup>281</sup> Schillebeeckx. *Los hombres relatos de Dios*, 38.

ellos estaban sancionados y acallados antes de ser llamados a hacer parte de las comisiones preparatorias y las comisiones que discutieron y redactaron los distintos documentos que estructuran el Concilio<sup>282</sup>. Pese a las presiones de algunos sectores tradicionales de la Iglesia que se resistían a abandonar el contexto de Vaticano I, supieron incubar y traducir con su teología los cambios y retos que la sociedad moderna estaba generando desde diferentes frentes. Las sombras no pudieron evitar los destellos de luz de la lámpara, a pesar de que algunos quisieron ponerla en el sótano (*Lc 11, 33-36*).

La ruptura en la continuidad refleja el carácter histórico de la tradición de la Iglesia y la fuerza inspiradora de Vaticano II, que Juan XXIII y Paulo VI supieron traducir al percatarse del movimiento teológico en marcha, como parte de una dinámica más compleja que envolvía a la sociedad moderna en sus contextos político, económico y cultural. Visto así, Vaticano II es el resultado de una Iglesia histórica que buscaba interpretar los signos de los tiempos y los rumbos por los que la fe cristiana debía transitar de cara al mundo actual.

Por lo tanto, “la prioridad del Concilio era establecer contacto con el mundo moderno”<sup>283</sup>. Esto se aprecia en las Actas que recogen los trabajos de la Comisión preparatoria (1959-1960), como en la etapa de desarrollo que va de 1962 a 1965. Ambos períodos le dan importancia al sentido de la palabra y su poder de transformación en el mundo de hoy<sup>284</sup>.

La perspectiva de un Concilio de cara al mundo debe traducir y acoger comprometidamente la acuñación de Juan XXIII sobre los “signos de los tiempos”. Su apuesta consistía en que la fe cristiana no estuviera de espaldas a las circunstancias histórico-sociales, ante las cuales la Iglesia estaba retada a asumir una posición abierta y de compromiso<sup>285</sup>.

Lo anterior para la Iglesia tiene hondas repercusiones evangélicas, por lo que en su responsabilidad de ser luz para el mundo, implica una vuelta al carácter inspirador y

---

<sup>282</sup> Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz. Entrevista con Francisco Strazzari*, 15-38.

<sup>283</sup> Vischer, Lucas, “El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?”. *Concilium* 312 (2005): 617.

<sup>284</sup> Alberigo, Giuseppe, “El Vaticano II y su historia”, en *Concilium* 312 (2005): 453-465.

<sup>285</sup> Comblin, José, “Signos de los tiempos”, en *Concilium* 312 (2005): 527-537.

transformador de la Escritura<sup>286</sup>. En este empeño cobra importancia el recurso a una exégesis rigurosa que establezca los cimientos en que subyace el texto. Por otra parte, la exégesis bíblica debe estar en apertura y mediación con la contextualidad histórica del creyente. La teología que exige la asunción de los signos de los tiempos debe tener un carácter de penetración entre teología de la palabra y teología de la historia.

En consecuencia:

En todo esto está en juego las relaciones de la Iglesia con las Escrituras y con la tradición, incluso la concepción de la Revelación cristiana y su lugar dentro de la historia de las sociedades, *pero no llega a ser verbalizadas por sí mismas*. Todo se desarrolla como si el decisivo viraje hermenéutico de la teología, tan necesario por otro lado, hubiera vuelto difícil el acceso a la cuestión de la verdad, y como si la fragmentación y creciente complejidad de las cuestiones hubiera ido erosionando progresivamente la capacidad evangélica de concentración<sup>287</sup>.

La comprensión teológica de los cimientos en que se ancla Vaticano II y en concreto la Constitución *DV*, requiere conocer la teología y las fuentes que la inspiran. Entre los componentes centrales están algunos de los documentos de la Iglesia: “La Constitución Dogmática *Dei Filius*, del Concilio Vaticano I, y las tres Encíclicas bíblicas del último siglo: *Providentissimus Deus* (1893), *Spiritus Paraclitus* (1920) y *Divino Afflante Spiritu* (1943)”<sup>288</sup>. Estos documentos reflejan, por una parte, la tradición como continuidad que se resiste y le pone trabas al cambio, pero por otro lado, fungen como ruptura con respecto a los Concilios de Trento y Vaticano I. Son el resultado de la ruptura en la continuidad, que a su manera Torres Queiruga señala:

Comprendida la necesidad de una renovación, se hace a medias. Se acepta la crítica bíblica, pero se hacen lecturas fundamentalistas (es el caso del Nuevo Catecismo). Se acepta la necesidad de reformar la Iglesia, pero se refuerza su juridicismo centralista (es el caso del Nuevo Código). Se acepta la existencia de un

---

<sup>286</sup> Castro Pérez, Francisco, *Cristo y cada hombre hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*. Roma: Gregorian & Biblical Press, c2011, 20-45.

<sup>287</sup> Theobald, Christoph, “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II”, en *Concilium* 312 (2005): 551.

<sup>288</sup> Balaguer, “La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*”, en *SCRIPTA THEOLOGICA* 37 (2005/2), 410.

cambio radical en la concepción de la revelación, pero se siguen manteniendo los antiguos esquemas<sup>289</sup>.

La tensión entre lo dado y la continuidad corrobora el hecho de que el Concilio Vaticano II fue el resultado de múltiples factores que entretujan el mundo moderno -social, político, económico, cultural, histórico, religioso, entre otros-, lo cual creó las condiciones para que emergiera un nuevo sujeto con otras concepciones sobre las relaciones del mundo, Dios y el hombre. Este aspecto lo profundiza Libanio<sup>290</sup> al comparar los contextos en que emergen el sujeto pre-moderno y el sujeto moderno, en esa transición de una sociedad todavía con matices medievales y el pensamiento escolástico, a otra sociedad que vibra al ritmo del pensamiento ilustrado.

La ineludible realidad que constituye la modernidad, puesta a través del prisma de los nuevos métodos exegéticos, hermenéuticos y de las ciencias humanas, jalona la dinámica en que germina una nueva teología - Daniélou, De Lubac, Rahner, Schillebeeckx, entre otros- desde los años 30 del Siglo XX. Los teólogos que, con su reflexión están a la saga del Concilio Vaticano II, ya se habían anticipado de alguna manera al llamado de Juan XXIII a comprender los signos de los tiempos. Ellos con su teología son reflejo del esfuerzo por superar el dualismo enraizado en las teologías anteriores que hablaban de contextos separados: trascendente-inmanente, natural-sobrenatural, sagrado-profano, naturaleza-gracia, persona-sociedad, entre otros.

El interés de dar respuesta al mundo lo recoge Vaticano II en GS, cuando muestra que la presencia de Dios sustenta la existencia humana más allá de las comprensiones aisladas o personalistas, que olvidan la vocación social y comunitaria del hombre. En este sentido, “la Revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre” (GS 23).

---

<sup>289</sup> Torres Queiruga, Andrés, “¿Qué significa afirmar que Dios habla?, en *Selecciones de Teología* 134 (1995): 102-108. Este artículo ya había sido publicado como: “¿Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de revelación”. , en *Sal Terrae* 82 (1994): 331-347.

<sup>290</sup> Libanio, *Concilio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*, 15-55.

El énfasis de *GS* en la vida social luce como un intento de respuesta que la Iglesia vislumbra ante el reto de los signos de los tiempos. Es un llamado a escuchar atentamente y apropiarse el mensaje evangélico en la perspectiva de un acontecer transformador y que constituya una Iglesia en disposición de actuar y comprometerse<sup>291</sup>. Esto implica una disposición de escucha acorde con la mediación de la sociedad de la época<sup>292</sup> y de profundos cambios, que en la intuición de Juan XXIII concibió como *aggiornamento*<sup>293</sup>. Con este término el Papa visionario pretendía que se perfilaran los alcances del Concilio, pues “sin duda era de gran importancia, no solo para hacer referencia a ciertos ajustes a las condiciones modernas, sino también para apuntar más ampliamente a la reconciliación con determinados valores de la modernidad”<sup>294</sup>.

La comprensión de la revelación en la historia y de cara a las contingencias humanas está en consonancia con la idea de *aggiornamento* que debe encarnar la Iglesia, inspirada en la fe: “entendido inicialmente como <<reforma>>, indica más bien disponibilidad y actitud de búsqueda, un compromiso global para una renovada articulación entre revelación y el mundo contemporáneo”<sup>295</sup>. El anuncio del Evangelio con este giro, interpretado en la dirección de los signos de los tiempos, pone de presente que la proclamación de la palabra se está haciendo en la mediación de las nuevas realidades humanas.

El *aggiornamento* asume en la Escritura la clave para interpretar los signos de los tiempos y encarnar el sentido de la fe en Cristo, comprometida con la transformación de la persona y la sociedad. No es casualidad que *DV* enfatiza la centralidad de la Escritura a lo largo de sus 26 apartados, es decir, del prólogo al epílogo<sup>296</sup>. Si bien, Vaticano I le daba importancia a la Escritura y a su transmisión literal, Vaticano II cambia la perspectiva porque centra la

---

<sup>291</sup> Morales, José, *Breve historia sobre el Concilio Vaticano II*. Madrid: Ediciones Rialp, 2012, 120-155.

<sup>292</sup> Ruggieri, Giuseppe, “El Vaticano II como Iglesia <<en acto>>”, en *Concilium* 346 (2012): 347-359.

<sup>293</sup> Beozzo, José Oscar “O Concílio Vaticano II: Etapa preparatória”, en *Vaticano II 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, 9-49.

<sup>294</sup> O’malley, John, “Ressourcement y reforma en el Vaticano II”, en *Concilium* 346 (2012): 365.

<sup>295</sup> Pié-Ninot, Salvador, “Las cuatro constituciones del Concilio”. *Estudios Eclesiásticos* 317 (2006): 269.

<sup>296</sup> Sesboué, Bernard e Theobald, Christoph, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4, 419-456.

atención más en el carácter histórico de la Escritura y la interpretación de qué significa la autocomunicación de Dios<sup>297</sup>.

Vaticano II genera un escenario complejo e integral de lo que implica comprender la revelación: “la revelación como doctrina, como historia, como experiencia interna, como presencia dialéctica y como nueva conciencia”<sup>298</sup>. Dios en su autocomunicación es apertura al lenguaje humano, para la mediación de la palabra humana y forma de comunicación iluminada por la fe. En la historia se hace presente como decir y hacer humano, pero desbordándolo en el sentido de que su autocomunicación genera salvación y realización humana<sup>299</sup>.

El sentido histórico hermenéutico de la *DV* toma así distancia del carácter intelectualista y apologético de la revelación en el contexto de la *DF*, ya que a Dios no lo revelan en sí los conceptos que manan de la razón humana por sí mismos, sino es un acto de autocomunicación que se concreta históricamente para ser recepcionado.

La intelectualización de la revelación pudo conducir a que la salvación fuera asumida en el contexto de un conocimiento extrínseco, de instrucción y transmisión vertical de unas verdades cuyo fin es la redención. Vaticano II reacciona ante la doctrinización de la idea de revelación, al comprenderla como autocomunicación en la mediación de Cristo. La revelación constituye así el carácter de mediación histórica y de comunión con el hombre, por lo que acontece en la relación y comunión con los hombres y mujeres, quienes son oyentes de la palabra de Dios<sup>300</sup> en la facticidad existencial de la historia.

En consecuencia, y concretando lo planteado, el paso de Vaticano I a Vaticano II en esa ruptura dialéctica en la que aún hay continuidad, corrobora un giro fundamental en la

---

<sup>297</sup> Libanio, João Batista, “Da apologética à teologia fundamental: revelação cristã”, en *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*, Compiladas por Paulo Sergio Lopes e Vara Ivanise Bombonato, 165-185. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

<sup>298</sup> Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental*. Sexta Edición. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006, 234.

<sup>299</sup> Hünermann, Peter, “¿Perplejidad del lenguaje ante el Concilio Vaticano II?”, en *Concilium* 346 (2012):330-331.

<sup>300</sup> Rahner, Karl, *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967, 123-150.

comprensión de la revelación: *la asunción del problema y misterio de Dios, es sin lugar a dudas un asunto para el hombre*<sup>301</sup>. Esto lo que quiere decir es que la revelación con Vaticano II rompe el esquema de comprender la acción de Dios, sólo como el aterrizaje de una voluntad y de un mensaje que nos llega de alguien fuera del mundo, para mostrar que la reflexión teológica ahora debe ocuparse del sentido que tiene la búsqueda del hombre con respecto al absoluto en su trascendencia histórica.

El absoluto como verdad histórica en el contexto de la fe cristiana no se reduce a su postulación doctrinal o enseñanza catequética, como tampoco fundada en referentes propio del entendimiento, sino su primacía está en la realización por la acción histórica. Si esto en Vaticano II está claro, ¿por qué la teología ha vacilado tanto en asumirlo a fondo? Al contrario, algunas corrientes teológicas todavía enfatizan referentes doctrinales o mandatos jerárquicos que establecen en qué consiste la verdad. La comprensión de la verdad en el giro de Vaticano II tiene orientación histórico- hermenéutica: “Es que la verdad, aquella que procede del Dios vivo, por su revelación histórica, no es ni puede ser simple explicación teórica de cosas no sabidas, ni sobrenatural iluminación del entendimiento humano, sino compromiso creador y transformador de la historia abierta a la trascendencia”<sup>302</sup>.

### 3.3. Lo concreto de la ruptura

En lo planteado, ¿en qué va más allá Vaticano II con respecto a Vaticano I? Para concretar el giro que le da identidad a Vaticano II es necesario que la revelación sea comprendida como el acto gracioso y misericordioso en el que Dios se autocomunica para darse a conocer a los hombres y mujeres. De Dios es la iniciativa, pero el hombre es libre de asumirla o ignorarla. En su autocomunicación Dios revela un proyecto o plan de salvación que tiene lugar en la historia, cuyo culmen está en los hechos y palabras de la vida de Jesucristo<sup>303</sup>.

---

<sup>301</sup> Las cursivas son mías.

<sup>302</sup> Parra, *Textos, contextos, pretextos*, 92-93.

<sup>303</sup> Sesboué, Bernard e Theobald, Christoph, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4, 428-431.

Otro ámbito central en la comprensión de la revelación en la perspectiva de Vaticano II consiste en darle importancia al hecho histórico, tanto como a la palabra. Esto es fundamental para que la revelación no sea solo un acontecer, sino también la dinámica del ser humano que desde la historia interpreta y responde la autocomunicación de Dios. El hecho histórico en el que Dios se comunica requiere de la interpretación del ser humano, para que éste tenga acceso al misterio.

La revelación más que una imposición o irrupción es una mediación, que humanamente entra en el ámbito de la hermenéutica, en la que el desvelamiento del misterio se produce en la interpretación, cuyo fin consiste en tener acceso al sentido. Es facilitar el contexto interpretativo para que germine el sentido del Dios que se revela en la historia, en la mediación de la hermenéutica de la apropiación. Esta hermenéutica es una versión decantada y madura del giro de los lenguajes, cuya identidad será profundizada en el próximo capítulo, aprovechando el aporte ricoeuriano.

En la perspectiva histórica abierta por Vaticano II, la historia de salvación es coextensiva con la historia de los hombres y mujeres que confluyen como pueblo. Esto lo testifican las fuentes en el pasado, y en el presente lo siguen haciendo para mostrar la actuación de Dios en los hechos de la historia. La testificación no consiste necesariamente en un acto de constatación empírica, porque entonces la fe no tendría sentido. Dicho esto en otras palabras, “diríamos que una revelación histórica por obras no puede sino corresponder una respuesta histórica de fe como compromiso del hombre total para vivir y actuar la propia historia en horizonte del actuar salvífico”<sup>304</sup>.

Para el contexto de comprensión histórico-existencial, la perspectiva de la fe sobrepasa, no por ser superior, sino distinta, cualquier otra dinámica de orden intelectual, lógica y argumentativa. Esta perspectiva, lleva a comprender las contingencias históricas en la tensión con los referentes doctrinal-dogmáticos. Son estos en su carácter histórico, los que

---

<sup>304</sup> Parra, *Textos, contextos, pretextos*, 92.

permiten el acceso a las reservas de sentido, que iluminadas por la fe del creyente de hoy y la reflexión teológica, facilitan la mediación histórica y la actualización de la tradición.

Para comprender el sentido de la voluntad de Dios que se autocomunica los teólogos acuden a las fuentes iluminadoras de la teología, como son la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Las tres se complementan mutuamente como lo muestran los numerales 8, 9 y 10 de la *DV*<sup>305</sup>. La Escritura toma un lugar fundamental como fuente de la revelación, pero la *DV* recuerda el papel de la Tradición como sustento de la historia, y el reconocimiento de la unidad y compenetración de las dos. La importancia del Magisterio está en el hecho de su disposición de servicio con las dos:

Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia de Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer (*DV 10*).

En la comprensión de la revelación como autocomunicación está el punto de quiebre con respecto a Vaticano I, por lo que la *DV* en los numerales 2, 4 y 6 marca una profunda diferencia con la concepción de revelación de la *DF*. Es clara la transición de una comprensión de la revelación como conjunto de verdades doctrinales, provenientes de la Escritura y comunicadas por la Iglesia, a la concepción de revelación en términos histórico-hermenéuticos, desde los que se interpreta el misterio de la autocomunicación de Dios<sup>306</sup>.

Lo novedoso de la *DV* está en que Dios para darse a conocer no baja del cielo ni tiene voceros para comunicar su voluntad, como quien habla detrás de alguien al oído. ÉL mismo se da a conocer en los términos de la experiencia humana desplegada en la historia. Pero para que los humanos accedan a esta autocomunicación es necesaria la mediación de Cristo, que constituye la epifanía y diafanía de la revelación. La apropiación cristocéntrica fue importante para que los Padres Conciliares concluyeran con la precisión del sentido de la

---

<sup>305</sup> Hercsik, Donath, “La palabra de Dios en la Iglesia y la teología postconciliares”, en *Selecciones de Teología* 178 (2006): 119-120.

<sup>306</sup> De Lubac, Henri, “La Constitución Dei verbum <<veinte años>> después”, en *Selecciones de Teología* 104 (1987): 340-345.

revelación como autocomunicación de Dios, lo que a la postre le daría el nombre al primer capítulo –*De ipsa revelatione*– de la *DV*<sup>307</sup>.

El giro hacia la autocomunicación de Dios consiste en que la revelación se da a sí misma<sup>308</sup>, y no le otorga un mérito especial a la razón humana, ni a la intermediación jerárquica, puesto que la comprensión del misterio no se reduce a un asunto de transmisión cognitiva. Dios es quien toma la iniciativa y se autocomunica, no como concepto o idea, sino a sí mismo en la existencia histórica de los hombres y mujeres. Por este hecho la teología posconciliar le otorga tanta importancia a la gracia, sin la cual la iniciativa de Dios que se dona, el hombre por sí mismo no podría acceder a la profundidad del misterio que representa ese acto amoroso<sup>309</sup>.

Según lo anterior, la revelación es un hecho paradójico para la lógica humana, sobre todo si está desprovista de fe, por lo que constituye un misterio para hacerse histórica. El lenguaje de Dios sería inalcanzable humanamente, si ÉL no toma la iniciativa de darse a conocer en la mediación del contexto histórico humano<sup>310</sup>. Aquí adquiere preponderancia una comprensión de revelación en la historia, en la que el misterio se sitúa en los límites de la contingencia humana. Cuando el misterio es desvelado en la facticidad de la existencia humana, la autocomunicación de Dios tiene el carácter mediado de los hechos y palabras<sup>311</sup> que enfatiza la *DV 2*. La mediación histórica de la autocomunicación expresa el sentido

---

<sup>307</sup> Madrigal, *Memoria del concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*. 21-68. Este es uno de los autores que más ha aportado a profundizar sobre distintas miradas al concilio, especialmente el ámbito eclesiológico. En esta perspectiva de revisión pueden contribuir otras de sus obras como: *Vaticano II: Remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002; *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras la huella del Concilio*. Santander: Sal Terrae, 2006; *El Vaticano II en los diarios de Yves Congar Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009.

<sup>308</sup> Decir que la revelación se da en a sí misma, no debe ser traducido análogamente con el planteamiento de algo que se da en sí. Para el primer caso, Dios se da así mismo históricamente, porque es como el hombre conoce. Pero en el segundo caso –darse en sí– sería darse como substancia y esencia, lo cual no tiene connotación histórico-existencial y rebasaría las posibilidades de recepción y comprensión humana.

<sup>309</sup> Theobald, <<*Dans les traces...*>> de la Constitución <<*Dei Verbum*>> du Concile Vatican II, 35-39.

<sup>310</sup> De Lubac, Henri, “Comentarios al preámbulo y al capítulo primero”, en *La revelación divina*. Tomo I. Bajo la dirección de Bernad-D. Dupuy, 183-327. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1970.

<sup>311</sup> Schillebeeckx, Edward. *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme, 1969, 41-62.

más profundo y bello del amor, consistente en que Dios, siendo Misterio y Absoluto, para darse a conocer se abaja a las condiciones históricas del ser humano<sup>312</sup>.

La aclaración y precisión sobre la comprensión y transmisión del misterio de la revelación (*DV 7*) es necesaria teológicamente, en tanto objeto de la fe, puesto que en ello marca diferencia con Vaticano I: “no se trata ya tanto del conjunto de verdades ofrecidas al asentimiento del entendimiento y voluntad, cuanto de la palabra encarnada de Dios en Jesucristo, revelador y revelado, a quien el hombre entero se adhiere por fe”<sup>313</sup>. Vaticano II pasa así, de una comprensión de la revelación como instrucción, a un lenguaje de la teología que comprende la revelación como acontecimiento histórico<sup>314</sup>, susceptible de interpretación, y cuya plenitud es el hecho pascual de la muerte y resurrección de Cristo<sup>315</sup> (1Co 5,7; 11, 23-26; Ef 1,15-21). El contexto cristocéntrico es la piedra angular en el giro de la comprensión de la revelación en el contexto de la *DV*<sup>316</sup>.

Los matices evangélicos en que se ancla la *DV* permiten entrever que el acceso del hombre a la revelación, más que un acto de elucubración racional, es una experiencia de sentido en la mediación de la fe. El hombre en apertura a la trascendencia es capaz de escuchar la palabra, cuya audición motiva su respuesta como acto libre que sale al encuentro de Dios. El llamado y respuesta configura un horizonte de sentido para la existencia, por lo que constituye una praxis, que si es comprometida y responsable, implica poner la propia existencia ante la crítica del sentido iluminador de la fe.

El acceso humano a Dios como realidad trascendente no se produce como quien recibe algo que irrumpe en el mundo, sino que se concreta y desvela en los hechos de la historia, en la mediación de Jesucristo. Para este giro en la comprensión juega un papel importante el proceso de secularización gestada en la modernidad, en el sentido de que el Absoluto, el Misterio, deja de asumirse solamente como dinámica descendente. Ahora adquiere un

---

<sup>312</sup> De nuevo asoma aquí la búsqueda de la investigación de Gustavo Baena sobre cómo lo Absoluto puede ser captado por la finitud humana. Para profundizar esto Ver, Baena Gustavo, *Fenomenología de la Revelación*, Cap. I.

<sup>313</sup> González Montes, Adolfo, “Dei Verbum sobre el fondo de Dei Filius”. *Salmanticensis* 43 (1996): 356ss

<sup>314</sup> Machetto, *El Concilio Ecueménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, 383-425.

<sup>315</sup> Kasper, Walter, *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1986, 227-230.

<sup>316</sup> Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, 161-206.

sentido histórico en el que lo inmanente sale al encuentro de lo trascendente, produciéndose una confluencia, donde las coordenadas de la historia de salvación encajan con las de la historia humana. De esta manera, el desvelamiento de la acción salvífica de Dios se produce en el contexto de la mediación humana, con asidero histórico, cultural y social<sup>317</sup>.

La comprensión histórica de la *DV 2* en los términos de que Dios se revela en hechos y palabras, ya refleja el paso de una comprensión de revelación asumida como noción intelectual y conceptual, a otra como autocomunicación, estableciendo así un cambio sin precedentes para la interpretación teológica<sup>318</sup>. Frente a este giro no es lo mismo acceder a una verdad nocional de la revelación, que a su comprensión en el ámbito del misterio, en el que Dios sale al encuentro del hombre. Pero el hombre desde la fe, y al caer en la cuenta de lo que está aconteciendo en su existencia histórica, responde libremente encontrándose con Dios.

La revelación es encuentro personal de Dios con el hombre: Dios actúa en su palabra comunicada en la Escritura y mediada en la historia a través de Jesucristo, la expresión más alta de su amor al ser humano (Jn 3,16).

El giro histórico le proporciona identidad a la comprensión de la revelación en Vaticano II, al pasar de un cristianismo soportado en la doctrina y decretos, -que muchas veces son expresión de una concepción del dogma resistido a confrontar los contextos históricos<sup>319</sup>- al contexto de una tradición cristiana que se consolida como pueblo de Dios al hacerse historia.

La teología posconciliar cuenta con los hechos de la historia, que desde la palabra traducen el sentido de la revelación como salvación. En esto es coherente la teología que traduce la revelación como experiencia cristiana encarnada en la pobreza y en la vida de los menos favorecidos, puesto que desde esa realidad de sufrimiento, con la mediación de la tradición

---

<sup>317</sup> Comblin, José, “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II”, en *Vaticano II 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, 51-70.

<sup>318</sup> Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, 687-693.

<sup>319</sup> Sesboué e Theobald, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4, 256-258.

y la Escritura, comprende el autodesvelamiento de Dios, concretado en el rostro y vida de los más necesitados (Pr 19,17; Mt 25,42-45).

Vaticano II cambia el panorama de comprensión para la reflexión teológica, por lo que la historia deja de ser ámbito teórico para constituirse en contexto praxico, teniendo como prioridad la transformación y liberación en vez de la disquisición conceptual o de la asunción de algo en sí. En otras palabras, de lo que se trata no es de la historia ideal comunicada discursivamente para describir los acontecimientos, sino la historia recreada en las contingencias del mundo de la vida, en que se genera la convivencia de los hombres y mujeres.

Frente a la centralidad del panorama histórico que abre Vaticano II es importante situarse en la línea del interés de esta investigación, al indagar por el sentido de la revelación, cuando ésta se expresa en hechos y palabras. Al plantearse el interés de profundizar la revelación en este contexto histórico, ¿acaso lo que en otras palabras está en juego no es el sentido de su recepción e interpretación? Esta recepción Pié-Ninot la sintetiza en la evolución y tensión expresada en algunos documentos de la Iglesia:

1. *El Catecismo de la Iglesia Católica (1992-1997)*: a veinte años del Vaticano II, el Sínodo de 1985 presenta la *Evangelii Nuntiandi* de 1975. (...). 2. *La <<jerarquía de Verdades>> y la <<Predicación acomodada de la palabra Revelada>>*: se trata de dos resonancias de la famosa distinción de Juan XXIII entre <<el depósito de la fe>> y <<el modo como se anuncian estas verdades>>. (...). 3. *Las intervenciones magisteriales*: el crescendo de las intervenciones magisteriales durante estos cuarenta años es un hecho relevante para la teología y la Iglesia, sobre todo después de que la *Dei verbum 10* subrayó que el Magisterio <<no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio>>. (...). 4. *La Escritura en la Iglesia*: resta aún por realizar una mejor profundización del lugar de la palabra de Dios en la Iglesia, cuestión que ha experimentado notables avances, aunque sus frutos sean aún lentos<sup>320</sup>.

En la *DV* el Concilio establece un viraje hacia la centralidad de la Escritura y de cara a la contextualidad histórica, lo que facilita el discernimiento de los signos de los tiempos y la mediación de la Palabra de Dios en las contingencias culturales e históricas del mundo

---

<sup>320</sup> Pié-Ninot, "Las cuatro constituciones del Concilio", en *Estudios Eclesiásticos* 317 (2006): 284-286.

actual<sup>321</sup>. Es decir, “la aceptación de los géneros literarios ayudó a comprender el significado de los textos bíblicos en su contexto histórico, y a profundizar en la historia en que hoy se deben leer. Dejaron de ser solo textos devocionales”<sup>322</sup>.

La teología con el giro de Vaticano II toma un cambio de rumbo en la recepción del espíritu histórico hermenéutico, puesto que la palabra de Dios se sitúa en el centro de la reflexión. Lo que hay que preguntar es si esta centralidad de la palabra en su sentido performativo y de acción transformadora, ¿la teología la ha asumido? El aspecto de la recepción es importante para el quehacer teológico, porque en la medida que se profundice en él se podrá determinar hasta qué punto el *aggiornamento* que planteó Juan XXIII se le ha dado curso, especialmente en su sentido pragmático. En esto juega un papel fundamental seguir el horizonte que han abierto las interpretaciones del Concilio, en las que saltan a la vista la proporción de la recepción de la revelación como comprensión histórica.

El contexto de recepción de Vaticano II<sup>323</sup>, y en concreto la perspectiva de comprensión e interpretación de la *DV*, tal vez, por varias circunstancias no ha avanzado lo que se esperaba en 50 años de historia. La investigación asume la hipótesis de que los problemas de recepción son de orden epistemológico y hermenéutico. Tal vez, la teología posconciliar no ha asumido el espíritu histórico-hermenéutico en la proporción de las expectativas, para situar la comprensión de la revelación en el cruce de dos hermenéuticas que coinciden: la hermenéutica de la apropiación y la hermenéutica de los lenguajes bíblicos, que en su confluencia desvelen el sentido pragmático y transformador del Dios que actúa en la historia.

Antes de dar el paso al ámbito histórico de la revelación cuando se presenta como hechos y palabras, queda en el horizonte la pregunta: ¿el paso de una comprensión basada en la doctrina de Vaticano I, a una comprensión histórico-hermenéutica como la de Vaticano II, la teología la ha asumido en el contexto de ese giro? La comprensión de la revelación en la

---

<sup>321</sup> Pontificia Comissão bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo Brasil: Paulinas, 2000. 139-158.

<sup>322</sup> Sobrino, Jon, “<<La Iglesia de los pobres>> no prosperó en Vaticano II”, en *Concillium* 346 (2012): 400.

<sup>323</sup> Theobald, <<Dans les traces...>> de la Constitution <<Dei Verbum>> du Concile Vatican, 40-52.

historia *-hechos y palabras-*, ¿acaso ha asumido el sentido pragmático y perlocutivo del lenguaje de la revelación?

### 3.4. El giro histórico de la revelación

Según lo planteado, la comprensión del carácter histórico de la revelación en la que Dios se autocomunica ocasiona algunas rupturas en la tensión de cierta continuidad con *Trento* y *Vaticano I*. Esto no significa que lo resuelto no sea retomado y reinterpretado por nuevas investigaciones, puesto que la teología que se nutre de la tradición como una de sus fuentes importantes, perdería las reservas de sentido que sustentan la fe. Lo que no se puede pasar por alto es el carácter histórico que le proporciona el giro en la interpretación a la revelación, cuando en la *DV* ocupa un lugar central la mediación de *hechos y palabras*. Si bien, para este sentido es claro el carácter histórico de la revelación, no menos importante para su comprensión consiste el hecho de que Vaticano II le otorga a la mediación de Jesucristo.

El giro de Vaticano II en los lenguajes y las prácticas a la luz del anuncio evangélico, traduce los signos de los tiempos en el cruce de dos vertientes que se amalgaman: una histórica y otra teológica. Emerge una nueva aproximación a la historia y a la teología, lo que genera un giro sobre la incidencia del cristianismo en el mundo, al interior de la iglesia católica y en el contexto relacional con otras iglesias. Genera la novedad de asumir la comprensión de la revelación en la mediación de la realidad del mundo de hoy. Esta comprensión será el resultado de la acción de Dios presente en su palabra encarnada en Jesucristo<sup>324</sup>, mediación plena en la comunión histórica entre Dios y los hombres.

Latourelle<sup>325</sup> habla de tres oleadas o periodos en los que se circunscribe la teología posconciliar, con respecto a su comprensión de la divina revelación. Un primer periodo está caracterizado por la reacción contra la apologética clásica; una segunda oleada en la reflexión teológica es el periodo de ensanchamiento<sup>326</sup>, que intenta superar el ambiente de

<sup>324</sup>Siegwalt, Gérard, “El Vaticano II: entre catolicismo y catolicidad”, en *Concilium*, 346(2012): 383-394.

<sup>325</sup>Latourelle, “Nueva imagen de la teología Fundamental”, 64-94.

<sup>326</sup>Ibid, 70-84

discusión entre los apologistas, protestantes y modernistas. El periodo de ensanchamiento representa tres orientaciones principales: una tiene como referencia los problemas histórico-hermenéuticos que subyacen a la comprensión de la revelación.

Otra perspectiva con énfasis antropológico y contraria a la apologética, se pregunta insistentemente por el sentido sobre el hecho y contenido de la revelación para el hombre<sup>327</sup>. La otra cara del ensanchamiento está orientada por la preocupación de los destinatarios en sentido amplio, es decir, propende por una teología en diálogo con diversos niveles de la sociedad y la cultura. Finalmente sitúa un periodo de <<focalización>> que precisa la especificidad de la revelación en el ámbito de la teología cristiana.

En el giro histórico-hermenéutico la teología posconciliar se juega una comprensión de la revelación. Poco a poco consolidó la perspectiva soteriológica de la autocomunicación histórica de la revelación, con lo que se aclara que ésta no constituye una transparencia repentina e inmediata. Humanamente su comprensión requiere de los devaneos, continuidades y discontinuidades de la dinámica histórica. Por eso, aunque el hombre escucha la palabra y el anuncio, su respuesta no es inmediata y unívoca, sino tiene varios tiempos y formas<sup>328</sup>:

- 1) La comprensión epifánica de la revelación, (...), remite a la posibilidad de que todo fenómeno de nuestro mundo pueda convertirse en el portador de una revelación, en el elemento de la revelación de lo santo. (...); 2) La comprensión de la revelación en el plano de la teoría, de la instrucción trata de comunicar en proposiciones doctrinales, claramente formuladas, el saber acerca de la autorevelación de Dios. (...); 3) Una comprensión reduccionista de la revelación viene influenciando desde la Ilustración en el pensamiento de las ciencias de la religión. La revelación es señal de una época todavía “no ilustrada” de la humanidad”. (...); 4) Un concepto relacional de la revelación es propuesto por el Concilio vaticano II. Según él, la revelación divina no tiende a desvelar tal cosa o tal otra, sino que tiene por objeto la

---

<sup>327</sup> Este periodo se ve reflejado en la teología de Karl Rahner. Ver, Baena, Gustavo, “La metafísica de Karl Rahner”, en *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y Hermenéutica*, Estella (Navarra) España; Editorial Verbo Divino, 2011, 85-118.

<sup>328</sup> Robira Belloso, José María, “Significación histórica del Vaticano II”, en *El Vaticano II, veinte años después*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo, 17-46. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

autocomunicación de Dios a nosotros los hombres. Se trata de la salvación de todos los hombres<sup>329</sup>.

Usualmente se habla de un sentido de revelación amplio que tiene en cuenta los hechos, las palabras, es decir, una revelación originaria. Otros hablan de una revelación salvífica, pero también en la Biblia y en la historia de Israel, en las religiones, en la naturaleza, en la persona de Jesucristo, entre otras. Sin embargo, a pesar de todo el conjunto de tipologías de la revelación, “(...) existe hoy un acuerdo considerable y digno de ser mencionado en que la revelación es esencialmente revelación de Dios”<sup>330</sup>. En esto coinciden teólogos como Barth, Rahner, Schillebeeckx y Torres Queiruga, etc., cuando comprenden la revelación como <<autodesvelamiento de Dios>>.

Sintetizando lo anterior se puede decir que la teología posconciliar centra su reflexión en dos fuentes principalmente: “La revelación y la tradición cristiana, por una parte, y la experiencia humana, por otra”<sup>331</sup>. Del panorama disímil de las comprensiones, la investigación en curso hace la opción por la profundización de la revelación como acción histórica de Dios. Hace presente la experiencia existencial de la fe en la relación de hechos de la historia y el actuar humano. Con esto la comprensión de la revelación no se reduce a una traducción doctrinal, por lo que Dios libremente se ha autocomunicado en la experiencia humana. El conjunto de esta experiencia existencial iluminada por la fe constituye la historia de salvación.

Lo anterior está en consonancia con el marco comprensivo de la *DV* en que se reflejan varios matices acerca de la revelación, aunque el carácter histórico persiste: en primer lugar está un giro antropológico que sitúa la reflexión teológica de la revelación en la mediación del hombre. En segundo lugar está el giro hacia un saber histórico hermenéutico que posibilite situar la revelación en el horizonte de la interpretación, valiéndose de los lenguajes y discursos para mediar con el sentido de la revelación en el ámbito

---

<sup>329</sup> Jeanron, Werner G., “La revelación y el concepto trinitario de Dios”, en *Concillium*, 289 (2001): 141-143.

<sup>330</sup> Pannenberg, *La revelación como historia*, 12.

<sup>331</sup> Schillebeeckx, Edward, *Soy un teólogo feliz. Entrevista con Francisco Strazzari*, 7. Esta apreciación y precisión sobre las fuentes de la teología posconciliar aparece en la introducción de este libro, elaborada por el teólogo italiano *Rosino Gibellini*.

contemporáneo. Por último, un giro hacia la ortopraxis, es decir, la praxis humana como criterio valioso para acreditar el sentido transformador de la palabra revelada.

Antes de profundizar el sentido de la revelación como autocomunicación en la historia, es necesario precisar la comprensión de la historia, con la que encaja en la perspectiva hermenéutica en que subyace la investigación.

### **3.4.1. La historia en clave narrativa**

La comprensión histórica en esta perspectiva no se reduce a los hechos o datos precisos pasados por la prueba y la demostración positiva, sino la historia basada en el testimonio y auto-implicación de quien narra. “Por esto el testimonio se convierte en categoría ontológica fundamental para la realidad históricamente mediada y, por esto es su significativo acto hermenéutico”<sup>332</sup>. EL enfoque narrativo transita de una historia fundada en el hecho aislado, en el dato y la información para constatar algo, a la historia como experiencia de auto-implicación. Es una narración que se asume, no para comprobar algo, sino como sentido que emana de una tradición que tiene un origen y una finalidad. Esta historia-testimonio proporciona sentido al hecho central de la fe cristiana, la revelación.

La historia testimonio que requiere la auto-implicación de quien narra muestra claramente las diferencias de la relación del hombre con la naturaleza y el mundo de la vida, mediado por la facticidad existencial. En su relación con la historia el hombre está auto-implicado, siendo a la vez constructo y constructor, puesto que al hablar de la historia implica el acto existencial de hablar de sí mismo<sup>333</sup>. Se colige de lo planteado que el encuentro y experiencia de la historia no consiste en la constatación del hecho bruto. Su realización está entretejida por una serie de elementos creativos, simbólicos y mediados por las circunstancias particulares de cada cultura.

---

<sup>332</sup> Pié-Ninot, Salvador, *La teología fundamental*, 335.

<sup>333</sup> Bultmann, Rudolf, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: SUR SA, 1968, 9.

Las peculiaridades de esta historia-relato procedentes de las reservas de sentido de la tradición judeocristiana<sup>334</sup>, Metz la identifica como memoria:

Este primado cognoscitivo de la memoria narrada y con ella de una <<conciencia imbricada en la historia>> frente a la abstracta unidad de la conciencia y con ellas las formas, que se inician <<sin supuestos>>, de la duda y de la crítica, apunta finalmente al uso teológico de la memoria no de antemano en un ámbito inasequible –aquel uso teológico según el cual memoria, esto es, en su vertiente social, la tradición, es entendida como momento mediador entre el absoluto de la revelación divina y sus receptores<sup>335</sup>.

Esta experiencia rememorativa y de apropiación se funda en la historia como memoria *passionis*. Evoca el pasado para confrontar el presente y proyectar el futuro<sup>336</sup>, pues constituye el pensamiento bíblico del tiempo (*kayrós*). En consecuencia,

para este tipo de pensamiento, el saber se enraíza en una forma de añoranza sin la cual no sólo la fe, sino también el ser humano, terminarían atrofiándose en su conocimiento de la libertad y su sentido de la justicia. (.....) Me arriesgo a adelantar una definición de esta oferta espiritual e intelectual: Se trata del pensamiento bíblico del tiempo, con su a priori del sufrimiento. El organón de tal pensamiento, que intenta tener en cuenta la temporalización de todos los modos de fundamentación, puede ser caracterizado abreviadamente como <<memoria>>, como <<memoria *passionis*>><sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> A partir de la modernidad cambia el concepto antiguo de la tradición y el concepto cristiano de la misma. La tradición en la perspectiva arcaica remonta el sentido de la vida al tiempo primigenio, es decir pareciera que la verdad sólo es confiable cuando genealógicamente se remonta el origen. De otra parte, contrario a este contexto mítico de la tradición griega, en Israel lo que se narra es la existencia de la vida, conformada por las grandes acciones y promesa de Yahveh que se abren al futuro. Es una historia que se articula a una tradición, pero que desborda el sentido mítico, en cuanto es una historia que se puede narrar y contar.

<sup>335</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 15.

<sup>336</sup> Contraria a la historia lineal, que no vincula el componente dialéctico de la historia, cuando el presente siempre está en la tensión del pasado y futuro, la historia en la perspectiva narrativa no puede entenderse sin la implicación recíproca de pasado, futuro y presente. El futuro en la tradición judeocristiana no tiene el horizonte incierto y azaroso de la historia lineal, porque tiene un sentido profético y escatológico. Moltmann desvela en la concepción de la historia lineal occidental, la carencia de la connotación profética que encarna la tradición judeocristiana en su perspectiva del futuro. En este sentido Cf., Moltmann, *Teología de la esperanza*: "...para judíos y cristianos, historia significa historia de salvación e historia divina de promesas. (.....) Los cambios de la historia no son, por ello, "lo mudable", medido con el criterio de lo permanente, sino que encierran lo posible, medido con el criterio de la promesa de Dios. (...) La auténtica categoría de la historia no es ya el pasado y lo pasajero, sino el futuro. La percepción e interpretación de la historia pasada no son ya una percepción y una interpretación arqueológica, sino futuristas y escatológicas"<sup>337-338</sup>.

<sup>337</sup> Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, España: Sal Terrae, 2007, 57.

La perspectiva narrativa de raíz hebrea le proporciona a la historia un sentido distinto, no equiparable a la historia lineal occidental del tiempo (*cronos*) griego<sup>338</sup>. En este plano, las relaciones dialógicas de los diferentes elementos que constituyen la historia sobrepasan las referencias objetivas y positivas. Tampoco se reduce al ingenio y habilidad del observador para captar la realidad, describirla y aprehenderla conceptualmente. Consiste más bien en un entramado de complejidades que establecen la apertura al interrogar, la escucha del relato en el que está implicado el mismo narrador, quien al caer en la cuenta del sentido de la existencia descubre en la historia algo más que una relación de sujeto-objeto.

La historia testimonio en el ámbito de la fe cristiana le interesa más el sentido que el hecho comprobable y referenciado. Por eso propicia una comprensión de Jesús fundada más en su obra narrada por la Escritura, que la centralidad de su personalidad o la constatación de su existencia al encontrar evidencias físicas. Esto traza una diferencia con aquellas posiciones positivistas de la historia que centran su atención en el hallazgo susceptible a la exposición corroborada del ver y el explicar lógico. Para la historia que es tradición y relato a la vez, el narrador cuenta y comunica sin perder de vista la mediación de su existencia. Esta asunción de la historia como facticidad existencial y autocomprensión ocurre,

si es que el interrogar la historia no es asimilación neutra de hechos pretéritos objetivamente verificables, sino afán de averiguar como nosotros mismos, integrados como estamos en los procesos del acontecer histórico, podemos llegar a aprehender nuestra propia existencia, esto es, a lograr una clara visión de las posibilidades y necesidades de nuestro propio querer<sup>339</sup>.

Comprender la revelación en la historia en la que el narrador se auto-implica es en cierto modo ir detrás del rastro de Dios en su autocomunicación en hechos y palabras. La objetivación y acreditación de la verdad, no solamente se logra acudiendo al dato y hecho preciso, pues en la autoimplicación del narrador está presente una experiencia de sentido que capta su existencia sustentada en el amor de Dios. Esta perspectiva fenoménica y experiencial-existencial que provee la aproximación narrativa de la historia<sup>340</sup>, es el terreno

---

<sup>338</sup> Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003, 541ss.

<sup>339</sup> Bultmann, *La desmitologización del Nuevo Testamento*, 13.

<sup>340</sup> Está claro que, la historia toma la forma de narración y relato, lo propio de la tradición de los lenguajes bíblicos. Pero la comprensión teológica no puede soslayar el hecho de que la historia no es sólo narración,

apropiado para la recepción del sentido bíblico-hermenéutico de la autocomunicación de Dios en la medición de hechos y palabras de la *DV 2*.

### 3.4.2. Sentido histórico de la autocomunicación de Dios

Al centrarse en la encarnación la autocomunicación recuerda que, para la fe cristiana tiene un significado especial la revelación en la historia. Esto aclara el carácter mediado y no instantáneo de la revelación, ya que la autodonación significa que cualquier experiencia de Dios es dada a conocer por él mismo en Cristo. Las mediaciones en las que Dios se auto-revela se encuentran expresadas históricamente en la experiencia humana: “Dios revela sus designios, que trazan para el hombre la vía de la salvación; se revela él mismo para que el hombre pueda encontrarlo”<sup>341</sup>. Esto tiene un profundo sentido bíblico, “pues nada hay oculto si no es para que se manifieste, y nada sucede en secreto, sino para que acabe siendo descubierto. Quien tenga oídos para oír, que oiga” (Mc 4, 23).

El carácter histórico de la revelación lo testimonia la Escritura, la Tradición y la Iglesia, las cuales están vinculadas entre sí. La Biblia hace parte de la misma tradición en la que se dinamizan y recrean los hechos y palabras de la comunidad de fe. La revelación en la historia comprende la autocomunicación de Dios, quien toma la iniciativa, “por tanto, la relación especial entre Dios y los hombres a la que llamamos fe, se fundamenta en la voluntad de Dios de comunicarse a sus criaturas, y, mediante el “sí” que los creyentes dan a Dios, se convierte en realidad y dinámica y en energía transformadora”<sup>342</sup>. Esta relación en la que Dios se autocomunica condensa el sentido de su acción en la mediación de Jesucristo, y la respuesta del actuar humano que desde la fe sale al encuentro del misterio. Sin esta mediación en la que Dios se encarna para darse a conocer, el hombre no podría ser oyente de la palabra<sup>343</sup>.

---

puesto que en la tradición judeocristiana la historia se cuenta en otros juegos o polifonía de los lenguajes. La historia también tiene un carácter explicativo, necesario para argumentar y explicitar la tensión en la relación de los tres componentes que estructuran la tradición: pasado, presente y futuro.

<sup>341</sup> León-Dufour, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2001, 786.

<sup>342</sup> Jeanrond, Werner G., “La revelación y el concepto trinitario de Dios”, 140.

<sup>343</sup> Rahner, *Oyente de la palabra*, 123-141.

Schillebeeckx<sup>344</sup> por su protagonismo en los albores y las tensiones teológicas que constituyen Vaticano II, percibe en el contexto posconciliar la oportunidad de hacer una teología que rebase el dato doctrinal, por lo que descubre en el sentido de la salvación la unidad de la revelación como acción histórica de Dios y la mediación de la experiencia que se concreta en el actuar humano. Esta teología imbuida en el contexto histórico, interpreta que el obrar humano traduce la gracia divina, la voluntad de Dios de autodonarse históricamente, favoreciendo la confluencia de la reflexión y el obrar. Esto refleja por una parte, las directrices expresadas por Vaticano II en GS (33-39) acerca de la importancia del obrar humano en la historia. Por otro lado, la influencia que este giro tiene en el desarrollo histórico-contextual de la teología política<sup>345</sup> europea y la teología de la liberación de América Latina<sup>346</sup>. Ambas enfatizan una correlacionalidad entre contemplación y acción, con lo que vuelcan su interés a las dinámicas sociales, políticas, culturales y la preservación de la dignidad humana.

La comprensión de la revelación como autocomunicación de Dios despeja el horizonte a la tesis de Barth<sup>347</sup> sobre la unidad de la revelación, con lo que sale al paso a las tipologías de la revelación señaladas arriba. A la unidad de Barth, Pannenberg le encuentra el problema fundamental de cómo justificar teológicamente la concreción de ese concepto de la autorevelación de Dios. Por eso perfila su comprensión hacia una revelación indirecta, que tiene como principal referente la historia, entendida como acontecer y proceso constante de la acción humana sobre el mundo y sobre sí misma<sup>348</sup>.

No puede haber revelación directa, pues el hecho de la autocomunicación de Dios no muestra y constata inmediatamente la esencia de su ser en cuanto tal. Lo que se sabe de Dios por la limitada percepción humana es algo indirecto. Inmediatamente el hombre no identifica que los hechos que están ocurriendo se deben a la voluntad de Dios. Más bien,

---

<sup>344</sup> Cf. Schillebeeckx. *Los hombres relatos de Dios*, 20-75.

<sup>345</sup> Cf. Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 70ss.

<sup>346</sup> Gutiérrez Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990. Esta es quizá la obra que en sus 352 páginas refleja el pensamiento sistemático de Gustavo Gutiérrez sobre la Teología de la liberación y refleja un teólogo preocupado de hacer teología de cara a la realidad histórica. En esto es uno de los teólogos que más se toma en serio el espíritu histórico de Vaticano II.

<sup>347</sup> Barth, Karl. *Revelación, Iglesia, Teología*. Madrid: STVDIVM Ediciones, 1972, 10-50.

<sup>348</sup> Pannenberg, *La revelación como historia*, 20-30.

“los hechos, como obras de Dios, arrojan una luz sobre Dios mismo, remitiendo hacia él. Comunican algo indirectamente sobre el mismo Dios”<sup>349</sup>.

Los hechos aislados dificultan el desvelamiento de la voluntad divina, por la misma naturaleza infinita de Dios y lo limitado de la naturaleza humana. Para traducir lo que significa la autorevelación de Dios es necesario asumir que este desvelamiento se hace comprensible solamente en la historia. Los pormenores de la acción divina no son captados inmediatamente, su desvelamiento se hace presente cuando los hombres y mujeres desde la fe caen en la cuenta de la presencia de Dios en los hechos de la historia. Ese caer en la cuenta es una experiencia histórica mediata que se concreta en la experiencia de autocomprensión<sup>350</sup>.

Lo planteado se sintetiza en la primera tesis dogmática de la doctrina de la revelación de Pannenberg: “según los testimonios bíblicos, la auto-revelación de Dios no se ha realizado de forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia”<sup>351</sup>. La revelación por lo tanto, no consiste en un acto mágico en el que Dios se manifiesta directamente (teofanía), sino es en la historia en tanto escenario humano que poco a poco va mostrando los itinerarios de su voluntad (diafanía).

El revelarse definitivo de Dios siempre será un momento del futuro, porque aunque la revelación se dio plenamente en Jesucristo, no obstante, la finitud humana sólo la capta paulatinamente, acorde con el devenir de la historia y las mediaciones concretas de la sociedad y la cultura. El carácter mediato de la revelación le proporciona una perspectiva escatológica, puesto que la plenitud de Dios que se dio en Cristo, para los humanos está en el futuro. Este giro escatológico penetra la concepción histórica de la revelación, pues

(.....), sólo allí donde exista (...) un saber consciente del futuro y consciente de su meta a cerca de la misión, y sólo allí donde este saber se encuentre (...) orientado a un horizonte universal, que abarque el mundo entero, se conserva un concepto de

---

<sup>349</sup> Ibid, 23.

<sup>350</sup> Autocomprensión aquí no consiste en la vuelta al subjetivismo, pues si es cierto que la comprensión es una experiencia personal, porque es bajo la facticidad de mi existencia que conozco, no obstante, esa autoapropiación es imposible sin asumir que la existencia es un constructor de vivir con los otros.

<sup>351</sup> Pannenberg, *La revelación como historia*, 117.

devenir en el tiempo, de la irrepetibilidad del acontecer y de un futuro lleno de sentido y que debemos aguardar y querer, (...) sólo allí se mantiene un concepto histórico de historia<sup>352</sup>.

La revelación de Dios en la historia es un hecho compartido por la fe de la comunidad creyente, lo que la constituye en oyente de la gracia<sup>353</sup>, pues “la comunicación de Dios mismo es un elemento de la historia de la salvación como tal, por cuanto en ella aparecen dicha comunicación y la libertad de su aceptación o repulsa realizada con toda propiedad en la concreta corporalidad histórica del hombre y la humanidad”<sup>354</sup>. En otras palabras, la revelación es “el encuentro de Dios con el hombre en la estructura de la existencia humana cuando el hombre pone en marcha su propia existencia: experimentando, conociendo, juzgando, deseando, decidiendo, actuando”<sup>355</sup>.

Dios revela su libertad en el hombre sustentando su existencia, que a la vez la desarrolla en el conocer, lo más propio del ser humano. En la facticidad del existir el ser humano acoge la voluntad de Dios, por lo que requiere de la mediación del contexto cultural, social e histórico. Hay una coincidencia entre la estructura de la existencia del hombre y la voluntad de Dios, acogida por la libertad humana en su estructura ontológica<sup>356</sup>.

Por amor infinito Dios se revela él mismo en el hombre, quien lo acoge libremente en su intimidad y en su actuación en la contingencia histórica. La revelación de Dios constituye la existencia humana en el sentido de que el hombre y la mujer desde su fe actúan, experimentan las exigencias del contexto, conociendo, siendo críticos y tomando decisiones para cambiar la vida personal y comunitaria. La finalidad de la revelación consiste en que hombre y mujer trasciendan su finitud. En el desarrollo y despliegue histórico de la experiencia humana se pone en acto el acontecer de Dios mismo que transparenta su intimidad en la intimidad de la experiencia humana.

---

<sup>352</sup> Moltmann, *Teología de la esperanza*, 341.

<sup>353</sup> Rahner, *Oyente de la palabra*, 123-141.

<sup>354</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 178.

<sup>355</sup> Baena, “*Fenomenología de la revelación*”. en *Investigar en teología*, 37.

<sup>356</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 161-194.

Según lo planteado, “de Dios no experimentamos sino la orientación de su voluntad en las acciones que realizamos (*experimentar, conocer, juzgar, desear, decidir, actuar*), conformadas por la personalidad de Dios: la trascendencia, el salir de sí hacia el otro y por el otro”<sup>357</sup>. Lo anterior refleja una dinámica histórica en la que Dios por iniciativa propia se hace co-experimentable. La revelación como acto gratuito de Dios participa de la existencia humana, procurando la realización del hombre como ser histórico.

La revelación es pues, la dinámica histórica de la existencia humana sustentada en la fe, sin lo cual la intimidad de Dios no podría ser inteligible. El obrar humano comporta un potencial de sentido y realización, enmarcado en una comunidad histórica, como lugar en que Dios se revela. Dios es siempre acto que está presente en la historia humana a través de los actos que la integran. Aunque sobrepasa los límites de nuestra comprensión, se revela en esas condiciones finitas con el objeto de que sea captado y asumido históricamente. Por eso, “la revelación de Dios tan sólo en la respuesta del hombre se hace realidad concreta”<sup>358</sup>.

Pannenberg enfatiza el acontecer histórico de la revelación en la base de una perspectiva universal. Rahner comparte el carácter histórico de la revelación y lo ratifica, pero determinando la revelación en la mediación del espíritu humano en la historia<sup>359</sup>. Schillebeeckx en cambio, establece que el sentido de la revelación en la historia es traducido por intermediación de la experiencia humana<sup>360</sup>. A pesar de los matices en los enfoques acerca de la revelación en la historia, sin embargo, hay un punto en común que se condensa en lo que Torres Queiruga denomina liberación y realización humana<sup>361</sup>, cosa que también Taylor identifica como florecimiento humano<sup>362</sup>.

---

<sup>357</sup> Baena, “*Fenomenología de la revelación*”, 41.

<sup>358</sup> Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 247.

<sup>359</sup> Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 30ss.

<sup>360</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 20ss.

<sup>361</sup> Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 249-250.

<sup>362</sup> Cf. Taylor, Charles, *A secular age*. Cambridge (Ma): Harvard University Press. 2007. Transversalmente toda esta obra de Taylor está sustentada en la idea de florecimiento humana, que en palabras de Torres Queiruga sería lo que él llama realización humana.

Dios hace presencia en la realidad total, pero sólo es captado por el hombre en los actos concretos, traducidos por una experiencia de fe y desvelamiento. Tiene como expresión la dinámica de un lenguaje particularmente cargado de simbolismo y creatividad. La revelación, si bien es un movimiento de Dios hacia nosotros, es también una especie de fuerza que en el hombre lo impulsa hacia Dios: “el <<siempre ahí>> indica tan sólo la presencia sustentadora y la unión radical Dios-hombre como raíz nutricia y posibilitadora de su *llegar siempre nuevo*, vivo e histórico”<sup>363</sup>.

La realidad expresa la acción reveladora de Dios, pues desde el acto voluntario y amoroso ÉL está siendo uno con el hombre. Sin la realidad del mundo humano la acción de Dios es inexpresable e incomprensible para el hombre, de lo que se concluye el carácter indirecto e histórico de la revelación. La realidad que manifiesta el acto revelador de Dios está constituida por la dinámica del mundo y los avatares de la historia iluminados por la fe. En esto se establecen las condiciones para caer en la cuenta de que, “cuando el hombre logra descubrir en todo eso la acción creadora de Dios, que lo sustenta para que se realice; cuando percibe ahí la libertad divina, que amorosamente lo va empujando hacia la autenticidad; cuando escucha ahí la palabra de amor que lo llama, entonces está aconteciendo la revelación”<sup>364</sup>.

Dios está presente de una manera irreductible y sustenta la experiencia existencial e histórica del hombre. Su apropiación depende de la inteligencia de la fe para captar su dinamismo histórico, el cual se constituye en los hechos de la historia, y que la *DV* concreta en hechos y palabras. Esto tiene consecuencias para la comprensión de la revelación en la historia, al ser considerada un acto viniendo y siendo. Es una especie de proceso, de plan orientado a responder a la finitud humana, porque aunque Dios siempre ha estado ahí, no obstante, el hombre lo capta paulatinamente como experiencia de apropiación existencial.

Dios “como <<acto puro>>, está siempre en acción (...), presente a toda la creación y atento a cada ser particular, moviendo los corazones con su espíritu, en todo tiempo y

<sup>363</sup> Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 216-217.

<sup>364</sup> *Ibid*, 217.

circunstancia (...)”<sup>365</sup>. Dios se revela más allá de los alcances perceptivos y comprensivos del hombre, buscando siempre que la conciencia humana caiga en la cuenta de su presencia. En consecuencia, la revelación es un descubrimiento de alguien que ya estaba ahí donándose desde siempre, y que el hombre sólo bajo una coyuntura histórica se percata de su presencia.

La revelación es apertura de Dios saliéndole al paso a la humanidad, pero es el escenario humano el que posibilita el hecho de que ésta ocurra, gracias a la mediación de Jesús, quien al hacerse hombre histórico revela la realidad de Dios y su proyecto para la humanidad<sup>366</sup>. La revelación “en definitiva, *es el integral y último llegar así mismo del ser humano a partir de su contacto con Dios*”<sup>367</sup>. A través de la revelación el hombre y la mujer descubren un sentido profundo de humanidad, pues es el acontecer de Dios, que así como hace presencia en el mundo y la historia, también acontece en la estructura ontológica del ser humano, siempre en transformación y dinamismo de conversión y humanización.

La acogida y apropiación de la revelación constituye una experiencia de realización humana, es en otras palabras correr las fronteras del conocimiento sobre sí mismo. El revelarse de Dios produce en el ser humano experiencias de auto-revelación y transparencias de sí mismo, cuyo reflejo es la convivencia como dinámica histórica: “*cuanto más pleno es el significado humano, más plena la significación divina (...)*. La revelación se abre así en todo su realismo, que es simultáneamente *acción de Dios y realización humana*”<sup>368</sup>. Con la revelación Dios viene al hombre en el hombre, pero a la vez el hombre llega a sí mismo en su realización. Es una acción constante llevándose a cabo, la cual es posible por el sentido infinito de su actualidad: “(...) la maravilla de la libertad divina consiste en el amor que se quiere dar sin reservas al hombre”<sup>369</sup>.

Para el hombre creyente Dios está presente en su actuar como motivación, como fuerza que lo impulsa a asumir los retos y responsabilidades con el entorno social, cultural y consigo

---

<sup>365</sup> Ibid, 226.

<sup>366</sup> Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, 753-769.

<sup>367</sup> Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 220.

<sup>368</sup> Ibid, 248-249.

<sup>369</sup> Ibid, 227.

mismo. En esta dinámica de fe y encuentro entre Dios y el hombre la historia ordinaria se hace historia de salvación, por lo que Jesús al hacerse hombre histórico revela la imagen de Dios y su proyecto para la humanidad. Esta perspectiva y sentido histórico encaja con las coordenadas de la *DV*, por lo que la revelación “en definitiva, *es el integral y último llegar así mismo del ser humano a partir de su contacto con Dios*”<sup>370</sup>.

El acontecer histórico de la revelación deja entrever que, tanto Dios como el hombre son trascendentes, pero sólo el primero en grado sumo, sin límites y finitud; el segundo en cambio, en su trascendencia lo que corrobora son sus límites, es decir, su finitud. Los hombres y mujeres captan la trascendencia en la medida que experimentan a Dios existencialmente, pues él trasciende al salir de sí al encuentro de la finitud humana. Dios habita en el ser humano, quien en su actuación en la historia posibilita la trascendencia.

Según lo planteado, la revelación “es la comunicación de la intimidad de Dios a la intimidad del hombre, que el hombre descubre en sí mismo, es decir, históricamente, y la expresa con lenguajes propios del ser humano, con testimonio y el discurso, explicándola según su cultura y su propia época”<sup>371</sup>.

Lo propio del ser humano es conocer, pero funcionando en las mediaciones socio-históricas que articulan la existencia: “Existir es poner al ser en acción, en ejecución. Existir es el ser en acto, es decir, siendo. Y el ser humano es conociendo”<sup>372</sup>. El ser actuando se llama existencia, que a la vez se ejercita en el ser humano conociendo. En el conocer el ser humano desvela su finitud, pero al tiempo percibe la inmensidad del misterio expresado en lo absoluto.

La afirmación de la existencia humana constituye el conocerse y realizarse, que como mediación desvela paulatinamente la complejidad del absoluto. La estructura de la experiencia humana iluminada por la fe participa del absoluto, quien acontece como

---

<sup>370</sup> Ibid, 220.

<sup>371</sup> Baena, “Fenomenología de la revelación”, 30.

<sup>372</sup> Ibid, 35.

existencia finita en la ejecución de la existencia humana. De esta manera, “la estructura del ser humano es la *posición del ser absoluto* mismo aconteciendo en el hombre”<sup>373</sup>.

El conocimiento de la revelación es posible, no porque los seres humanos lo asuman de forma inteligible, sino porque Dios habló y ha sido escuchado. Su conocimiento no puede ser a priori, sino a posteriori<sup>374</sup>, es decir, histórico. Dios se revela precisamente en su presencia, de ninguna otra manera, por lo que tiene un carácter único: “Quien dice revelación, dice revelación de Dios, es decir, el acto de Dios por el cual se da a conocer, y no una idea de Dios que adquiramos nosotros. Por tanto, revelación única, llegada una vez por todas, irrevocable o irrepitible, porque la cruz del Calvario no se repite”<sup>375</sup>.

La apropiación de la revelación como experiencia histórica no se reduce exclusivamente a un ejercicio exegético de comprensión de unos hechos narrados por la Biblia, sino también es importante tener en cuenta que la revelación sigue aconteciendo donde quiera que existan hombres y mujeres, actuando, movidos por su fe y en busca de transformar sus contextos vitales. Por eso, “la historicidad de la revelación, que nos remite al entonces de Jesús y de la tradición primitivo-cristiana, tiene que ser asumida en su contenido y no ser considerada únicamente bajo la distancia formalmente temporal entre el entonces y el hoy”<sup>376</sup>. En este contexto histórico es importante tener en cuenta el sentido que para la revelación tiene el hecho de la resurrección de Jesús, en cuanto establece una perspectiva escatológica<sup>377</sup>.

---

<sup>373</sup> Ibid, 36.

<sup>374</sup> Barth, *Revelación, Iglesia, Teología*, 10.

<sup>375</sup> Ibid, 11-12.

<sup>376</sup> Pannenberg, *La revelación como historia*, 178.

<sup>377</sup> Aunque esta perspectiva histórica escatológica ya fue abordada preliminarmente en la comprensión de Moltmann, sin embargo, es preciso enfatizarla para descubrir en ella una novedad mesiánica, que no es precisamente el fin de la historia al que nos conduce la comprensión lineal griega, que fue la que apropió mayoritariamente la modernidad. Hay una aprehensión novedosa de la historia a partir de situar el presente en apertura de esperanza, y por otra parte, en misión que empuja hacia adelante. La comprensión de la historia en el marco de posibilidades dialécticas en las que acontece el bien y el mal, posibilita la emergencia del sentido en la medida que es guiado por la esperanza. La historia moderna al no percibir este horizonte de esperanza se confronta con el problema que vincula la historia con el fin, es decir, con el llamado *quiliasma*. En este sentido la comprensión griega que busca una esencia de la historia, tiene un sentido escatológico, no en la línea de la esperanza, sino como final de la historia. Sin el sentido escatológico y mesiánico de la historia en la tradición cristiana, es posible otear el final de la historia.

En Jesús acontece la plenitud, pero para nosotros consiste en un desvelamiento paulatino, por lo que tiene una proyección de futuro. Pues, “y es que sólo la idea de anticipación del fin nos permite hablar de la revelación de Dios ya acontecida”<sup>378</sup>.

La acción de Dios no es equiparable en proporción a la del ser humano, sin embargo, la única manera de que lo divino sea comprensible y apropiado como realización en el plano de la historia de salvación, es a través del actuar humano, expresado en hechos y palabras. En este contexto, el desvelamiento de lo Absoluto sólo es posible por la mediación de la finitud humana, con lo que concluimos que “(...) la acción de Dios no viene de lo exterior, Él no es un agente exterior, perceptible por contraposición al mundo, al hombre, a la historia”<sup>379</sup>.

Para acceder al nivel de autocomprensión planteado es conveniente tener en cuenta que, como creyentes en la encarnación de Jesús se ha explicitado un lenguaje o traducción, por medio de la autocomprensión humana. Esto constituye el entronque de lo que Dios quiere en la historia de salvación, a través de su actuación gratuita en relación con los hechos de la historia en que se juega el actuar humano.

Para Pié-Ninot los aspectos centrales del sentido de la revelación en la historia, en el contexto de la autocomunicación son los siguientes:

- 1) La revelación es el acto de Dios que se revela así mismo (...) para introducir a los hombres a su propia vida. Más todavía, es el acto del Padre que se manifiesta por su Hijo encarnado, a fin de reunir a los hombres en él, en su Espíritu. (...).
- 2) El elemento mediador es, al mismo tiempo, los gestos y palabras que mutuamente se interpretan (...). Dios no se da a conocer en un cuerpo de verdades abstractas, sino en una historia significada. Gestos y palabras, hecho y sentido son indisociables en esta comunicación (...).
- 3) Cristo es, a la vez [*simul*] mediador y plenitud de la Revelación (...). Jesucristo, Verbo encarnado, hombre enviado a los hombres, pronuncia las palabras de Dios y cumple la obra de salvación que el Padre le ha confiado. En su presencia y manifestación, en sus palabras y obras, en su muerte y resurrección, gracias a la donación del Espíritu, acaba la Revelación, testimoniando que Dios

---

<sup>378</sup> Pannenberg, *La revelación como historia*, 182.

<sup>379</sup> Bravo, *La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II*, 268.

está con nosotros para liberarnos del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna.

4) Además, la revelación efectuada en la historia se relaciona con la manifestación de Dios en el universo. (...) Gracias a estas dos observaciones bíblicas [DV 3] se establece una ligazón interna entre revelación histórica (Jn 1,3) y manifestación de Dios en la creación (Rm 1,19s)<sup>380</sup>.

Esta concreción del sentido de la revelación en la historia, planteada en el párrafo anterior, Artola en otras palabras la sintetiza, a su manera:

“es una *Historia Salutis*. Se detallan sus momentos constitutivos: a) Es una Economía. b) Se da un momento primero de planificación eterna cuyo sujeto activo es Dios. c) tiene un comienzo concreto que se identifica con la creación. d) Se despliega en dos grandes etapas de expansión: el AT y NT, y alcanza su momento culminante en Cristo. e) Tiene un absoluto y último término temporal, que es la segunda venida de Jesús. f) Tiene un protagonista trascendente que es Dios, y unos actores subordinados que son la persona humana y el pueblo de Dios como elemento colectivo. g) Siendo una realidad misteriosa, se manifiesta por una doble mediación: la revelación por obras y palabras”<sup>381</sup>.

### 3.5. Hechos y palabras

La racionalidad moderna desdibuja el carácter performativo de la palabra cuando habla de teoría y praxis por separado. Acaso, ¿el lenguaje no encarna un sentido poiético que le da a la palabra un carácter performativo? ¿Por qué lo aplicado llegó a comprenderse como instrumentalidad? Los cuestionamientos a la teología desde la racionalidad dominante de la ciencia en la modernidad, para que diera razón de la utilidad del saber fundado en la fe, pudo incidir en el contexto en que se constituye Vaticano II, y en concreto la DV.

Al remontar la historia para rastrear el uso, relaciones y comprensión de los hechos y palabras, no se encuentran referencias con frecuencia, a no ser que se asuman análogamente con praxis y teoría. Para los griegos la idea de praxis engendra creación y elaboración, es decir, acciones, no solamente hacia afuera sino en el sujeto mismo. Buscan así precisar la

<sup>380</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 250-251.

<sup>381</sup> Artola, “El acontecimiento, categorial clave en la revelación”, 203.

diferencia entre *poiésis* y *praxis*<sup>382</sup>, pues la primera connota hacer algo o engendrar un objeto exterior al sujeto; la segunda en cambio es análoga a actuación, que se refiere a la aplicación de principios teóricos. Vista así, “la praxis no es sino aplicación de la teoría”<sup>383</sup>.

Fuera del contexto helénico que establece las relaciones del saber práctico con la teoría, donde ésta última en tanto saber contemplativo tiene un mayor aprecio porque desborda el ámbito manipulable e instrumental del saber práctico, aparece de nuevo mencionado en el contexto de los Padres de la Iglesia. Gregorio de Nissa se refiere al carácter perlocutivo de la palabra cuando establece el sentido creador del Verbo<sup>384</sup>.

El Medioevo acude poco al concepto de praxis, sin embargo, Tomás de Aquino<sup>385</sup> le otorga importancia cuando establece que lo práctico no es necesariamente para esclavos, como lo consideraban los griegos, sino algo propio de los hombres libres y creativos, cosa que se consolida con el Renacimiento. Las revoluciones burguesas de la modernidad en el ámbito de la industria, la economía y la política, generan un mayor aprecio por lo práctico y aplicado, en tanto contribuye a la transformación de la naturaleza. Esta evolución de lo práctico en la modernidad transita de un marcado énfasis de la intervención de la naturaleza por medio de las ciencias naturales, a la atención de los hechos históricos a través de las ciencias sociales e histórico-hermenéuticas.

Debido al despliegue de las ciencias naturales en la modernidad y la preocupación del pensamiento filosófico por comprender la actividad humana, la praxis constituye un contexto de especial relevancia para Hegel, Feuerbach y Marx<sup>386</sup>. La filosofía de Hegel se centra en fundamentar y profundizar la actividad del espíritu a través de un proceso dialéctico, que conduce finalmente a una identidad entre sujeto y objeto, con lo cual, el punto de referencia no es la actividad de los individuos ni la sociedad. Feuerbach en cambio, procura llegar al hombre real prescindiendo de Dios y del espíritu hegeliano, pues

---

<sup>382</sup> Aristóteles, *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Vol. III. Sao Paulo: Ediciones Loyola, 2002, 304-305.

<sup>383</sup> Sols, José, *La teología de la historia de Ignacio Ellacuría*, 213.

<sup>384</sup> De Nissa, Gregorio, *A grande catequese*. São Paulo, Brasil: Paulus, 2011, 285-291.

<sup>385</sup> Sols José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, 221ss.

<sup>386</sup> *Ibid*, 213-240.

concibe al sujeto como actividad teórica y de la conciencia, con lo que la precisión comprensiva acerca de qué es la praxis constituye una actividad de la conciencia.

Marx sitúa la praxis en el núcleo de la filosofía, considerándola el camino predilecto para la transformación del mundo, por encima de los ejercicios interpretativos y teóricos, a los que se había reducido la tarea de la filosofía<sup>387</sup>. El punto central de su reflexión filosófica consiste en cómo transformar la realidad. La crítica de Marx, tanto a Hegel como a Feuerbach se centra en que éstos todavía conciben la realidad como objeto de contemplación, olvidando que toda vida social es fundamentalmente práctica<sup>388</sup>. El motor de transformación de toda esta práctica social es la historia, el máximo reflejo de la acción humana en la búsqueda por transformar el mundo.

Al parecer, la perspectiva aristotélica de escindir el saber práctico del teórico predominó en el contexto de la modernidad y se profundizó con la filosofía de Marx. La comprensión escindida de la teoría con respecto a la praxis tuvo hondas repercusiones en la ciencia moderna, por lo que le dio mayor importancia a lo aplicado en sentido instrumental. Como la teología no pudo dar razón de lo aplicado de su saber, poco a poco fu dejada de lado y circunscrita al ámbito de la fe. Con esto la fe fue relegada al nivel privado de la vida<sup>389</sup>, ya que la modernidad no asumió su carácter perlocutivo y de actuación social, puesto que no encajaba en la perspectiva explicativa, demostrativa y aplicada del saber científico<sup>390</sup>. Tal vez, esto ocurrió porque el tipo de racionalidad que predominó en la modernidad es heredera fundamentalmente del logos griego, lo que pudo conducir al olvido de la oferta narrativa e histórica de la tradición judeocristiana<sup>391</sup>.

---

<sup>387</sup> Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en *Ideología alemana*. México: Grijalbo, 1987, 665ss.

<sup>388</sup> Marx, Karl, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Escritos de juventud*. México: FCE, 1987, 498-500.

<sup>389</sup> Garavito, Daniel, "La privatización moderna en teología: Una escisión entre Dios y política", en *Memoria en razón de las víctimas. J.B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 49-53.

<sup>390</sup> Horkheimer, Max y Adorno *Theodoro*, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2005, 52-64.

<sup>391</sup> Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, 51-68.

Frente al olvido de la modernidad ilustrada de las reservas de sentido de la tradición judeocristiana y su oferta concreta<sup>392</sup>, Metz recuerda:

Claro que existe una propuesta. Existe el descubrimiento del tiempo como tiempo limitado, en cuyo horizonte el mundo se transforma por primera vez en paisaje histórico. Existe el pensamiento de la alianza como memoria, como rememoración histórica capaz de dar a la libertad que es aneja a la condición de sujeto y a la libre alteridad de los demás mucho más valor que el intemporal pensamiento del ser y la identidad de origen griego<sup>393</sup>.

La escisión entre el logos griego y la perspectiva histórico-sapiencial de la racionalidad judeocristiana que trae a colación Metz<sup>394</sup>, pudo ser uno de los factores que inciden en la crisis de la modernidad, del cristianismo y la teología. En este ambiente de predominio de la racionalidad positiva de las ciencias y desprecio del saber sapiencial, simbólico y de sentido en que encaja el saber teológico se gestó Vaticano II. Asumir el reto de esta disyuntiva no era fácil, sin embargo, la *DV* lo afronta. Tal vez, su empeño por rescatar el valor del hecho y relacionarlo con la palabra tiene la intención de atender a las críticas de la modernidad y establecer en qué consiste el carácter aplicado de la palabra para la tradición bíblica.

En la vuelta al hecho y su relación con la palabra en el contexto de la fe cristiana, la *DV* ofrece la clave del sentido perlocutivo y aplicado del lenguaje de la fe para la recepción teológica.

La escisión entre teoría (palabra) y praxis (hechos) es un asunto que busca subsanar la *DV* 2, cuando los relaciona, pero ¿la teología posconciliar, por una parte, ha logrado mostrar el sentido de esa correlación para hacer una teología afincada en la palabra del Evangelio, y de otro lado, mediada en la contextualidad de los hechos de la historia? ¿Ha logrado la teología posconciliar precisar el carácter pragmático y performativo de la revelación en la relación de hechos y palabras?

---

<sup>392</sup> Habermas, Jürgen, *Fragments filosófico-teológicos. Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética?* Madrid: Trotta, 1999, 90-96.

<sup>393</sup> Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista.* Santander España: Sal Terrae, 2007., 232.

<sup>394</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 10-25.

### 3.5.1. Hechos y palabras según la inspiración bíblica de la Constitución Dei Verbum

La profundización del carácter histórico de la revelación en el contexto de hechos y palabras de la *DV* implica un esfuerzo de más hondo calado que una lectura cuidadosa de la Constitución. Exige un seguimiento detallado del hilo dorado que hilvana su recepción histórica en la comprensión del hecho de la revelación. La clave de interpretación requiere una comprensión mancomunada de hechos y palabras, por lo que “la revelación nos es comunicada no sólo a través de palabras, sino también a través de hechos, como la liberación del Éxodo o el misterio pascual de Jesús”<sup>395</sup>. La mediación histórica que establece la *DV 2* al centrarse en hechos y palabras, constituye una tarea para la teología actual, en la dirección de interpretar y apropiar la profundidad histórica de la autocomunicación de Dios en la contextualidad del mundo de hoy.

La Biblia en varios contextos habla de los hechos y palabras, usualmente por separado, pero esto no puede acarrear comprensiones aisladas. Tanto el hecho como la palabra se complementan, por lo que las palabras proporcionan sentido y explicitan los hechos; los hechos en cambio testimonian y referencian lo que las palabras proclaman. Sin esta correlacionalidad el giro de los lenguajes perdería para la teología el sentido práctico y performativo que logre superar la tendencia de instrumentalizar lo aplicado.

El Evangelio en algunos casos señala una relación dialéctica de los dos términos: “Hijos míos, no amemos de palabra, sólo en la boca, sino con obras y según la verdad” (1 Jn 3, 18). En otros textos la palabra es promesa que se concreta en hecho: “Por el contrario, ante la promesa divina, no cedió a la duda con incredulidad; más bien, fortalecido en su fe, alabó a Dios, totalmente convencido de que Él es poderoso para cumplir lo prometido” (Rm 4, 20-21.). Son muchos los textos en los que se aprecia la palabra presente en la promesa, - (Nm 30, 2-5; 2 S 9, 1-13; Lc 1, 37; Rm 4,18-25; Hb 6, 13-14)- y el hecho en su

---

<sup>395</sup> Codina, Víctor, “El vaticano II, un concilio en proceso de recepción”, en *Selecciones de teología* 177 (2006): 12.

cumplimiento: “Yo anuncié hace tiempo lo pasado, salió de mi boca y lo di a conocer; de pronto, lo hice y se cumplió” (Is 48, 3).

Lo importante del giro de la *DV* al atender el espíritu evangélico y la exigencia contextual, consiste en que la comprensión del hecho no va por separado de la palabra:

Este plan de revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas (*DV 2*).

La relación de los dos términos en la Escritura se concreta en Cristo. Por eso se retoma continuamente el espíritu cristocéntrico que le imprime la *DV* a la revelación cuando la plantea en la mediación de hechos y palabras. Sin la mediación de Cristo en los hechos de su muerte y resurrección la revelación cristiana pierde su clara connotación histórica, más allá de constatar y contar unos hechos por intermedio de un método positivista. Tal vez, la rigurosidad científica conduce a revisiones minuciosas de los datos para su constatación y verificación, cosa que puede ser importante, pero quizá a la teología como un saber de sentido no le interesa la verificación de unos hechos escuetos. En esto no consiste la objetividad del conocimiento teológico.

El sentido histórico del hecho y la palabra en que se expresa la revelación es un asunto que a la teología le interesa, por encima de que eso sea constatable o no. Hay una confianza desde la fe que la experiencia de Dios en el creyente, constituida en la tradición, tiene un sentido de vida para los hombres y mujeres de hoy. Esto no quiere decir que la teología no asuma con rigurosidad esa manera de existir y comprender que le abre al cristiano el sentido de la fe. Por esto toma en serio el asunto de la revelación, profundizando y superando aquellas comprensiones netamente espontáneas y de lenguaje general, que también tiene su importancia.

En lenguaje general los hombres y mujeres al referirse a la revelación, usualmente lo hacen como el acto de develar algo que estaba oculto o claroscuro. Es un conocimiento

sorprendente e implicado con el mundo de la vida, que por una circunstancia determinada sale de la oscuridad en la que había estado hasta entonces. Es la experiencia de quien corre el velo y cae en la cuenta de que algo que estaba oculto ahora aparece<sup>396</sup>. Para esta perspectiva genérica y de sentido común, la comprensión de eso que sale a la luz es mérito de las potencialidades del ser humano, no necesariamente mediadas por la fe.

En cambio, según la perspectiva cristiana que asume la *DV*, Dios al ser misterio no se conoce sin su iniciativa, es decir, si no se comunica por sí mismo, pues “Dios se conoce a través del mismo Dios”<sup>397</sup>, en la medición de Jesucristo. Al ser enviado por el Padre, Cristo encarna la plenitud de la revelación: “Pero yo no he venido por mi cuenta, sino por alguien que es veraz, pero que vosotros no lo conocéis. Yo lo conozco, porque vengo de él y él es quien me ha enviado” (Jn 7, 28-29). Para el cristiano la comprensión y proclamación del sentido de este misterio requiere de la mediación de la fe. La comprensión de qué significa la revelación en la mediación de hechos y palabras no es solamente un asunto de razones y argumentos, sino por otra parte, consiste en captar el sentido que en ello subyace.

La tensión entre explicar y comprender genera la exigencia de sentido del giro histórico de la *DV* 2. Este giro consiste en que la autocomunicación de Dios se concreta en el hecho de que “Dios es sujeto, y objeto y fin de la revelación, revelador y revelado”<sup>398</sup>. El numeral 2 de la *DV* es novedoso por lo que al inspirarse en el Evangelio reconoce en los hechos una medición de la revelación. Al lado de la palabra, los hechos ocupan un lugar destacado en la economía de la revelación. Constituyen la mediación histórica de la revelación, por lo que su acontecer es espaciotemporal, es decir, contingente y experiencial.

El ámbito histórico de la revelación implica que su comprensión sea paulatina. Poco a poco el sentido del misterio emerge en el contexto de las mediaciones humanas, hasta que el velo que lo cubre deja entrever a Cristo como plenitud (Jn, 6,46; 14, 8-13; Col 1,15; Rm 8,3; Hb 2,5-9). La historia en la que Jesús encarna al Padre es contenido y objeto de salvación,

<sup>396</sup> Theobald, Christoph, *A revelação*. Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 2006, 17-35.

<sup>397</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 240.

<sup>398</sup> Alonso Schökel, Luis. “Unidad y composición”, en *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución <<Dei Verbum>>*. Dirigida por Luis Alonso Schökel y Antonio María Artola, 179-182. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.

puesto que la revelación aflora, constituye y concreta la salvación. El fin de la revelación en tanto salvación es la realización humana. La revelación es historia de realización y liberación, es decir, historia de salvación.

El contexto en que la *DV* habla de hechos y palabras como mediación histórica de la revelación, no se reduce solamente a las acciones instrumentalizadas, automatizadas y rutinarias que en el día a día los hombres y mujeres realizan inconscientemente<sup>399</sup>. En cambio, los hechos y palabras reveladores de la voluntad de Dios son captados en aquellas acciones portadoras de sentido<sup>400</sup>, que tienen que ver con la constitución y realización de la existencia histórica, en tanto experiencia personal y compartida en la facticidad de la vida.

La salvación en su sentido histórico tiene un componente relacional, en que la fe actúa como hecho de liberación y realización, personal y compartido<sup>401</sup>. En la tradición bíblica el sentido del hecho abarca todas aquellas acciones en que Dios se da a conocer, liberando y salvando a su pueblo (Sal 60, 11-12; Jr 46,27; Is 37, 33-34; Rm 7, 24-25; Hb 7, 23-28; 1 Jn 3,4-6). Algunos textos muestran los hechos y palabras por separado, sin embargo, ya se ha advertido que si la palabra es acción por su carácter perlocutivo, entonces ésta concreta su sentido al encarnar el hecho.

La comprensión de un acto con sentido implica la correlacionalidad de los dos componentes, puesto que la palabra proclama, dice y anuncia, pero el hecho la contextualiza y testimonia. El hecho por sí sólo puede ser vacío, si su sentido no aflora en la égida compartida de lo simbólico y comunicable de la palabra.

Para la comprensión de la revelación en la historia es fundamental el sentido aplicado del hecho, puesto que al ser entendido como acción humana con sentido, ocupa un lugar importante en calidad de mediador. Pero la mediación no se explicita sin la contribución de

---

<sup>399</sup> Ibid, 179-182.

<sup>400</sup> Esto no quiere decir que las acciones cotidianas no tengan importancia, pues tomarse un café o desayunar tiene un sentido, pero ¿hasta qué punto esto tiene repercusiones en la historia? El ámbito de las acciones significativa será retomado y profundizado en el último capítulo de la investigación.

<sup>401</sup> Theobald, Christoph, *Transmitir um Evangelho de liberdade*. Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 2009, 43-61.

la palabra. La palabra es mediación del hecho, es comunicación y sentido que repercute, es decir, la palabra es acción. Acerca del carácter locutivo y perlocutivo de la palabra, la Biblia tiene muchos textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (Nm 23,19; Jb 32,18; Pr 25,11; Hb 4,12).

La palabra en la Escritura puede estar presente como himno, discurso o parábola, entre otros, pero deja de ser sólo decir locutivo cuando genera efectos y moviliza acciones. Por otra parte, cuando Dios actúa, esa acción tiene un sentido que humanamente se traduce en lenguaje, en palabra (Ne 9,6-37; Mi 7, 18-19; 1 Jn 3, 1-3).

Alonso Schökel establece las distintas contribuciones que hace la palabra para que el hecho sea revelador de sentido:

La palabra previamente es profecía que se anticipa al hecho; la palabra en su sentido categórico se cumple y concreta en el cumplimiento demandado u ordenado; la palabra explicita el sentido que busca alcanzar; por otra parte la palabra es reacción ante el hecho que proclama y desvela; bíblicamente el sentido de estos hechos al ser intervenidos por la palabra no tienen solamente un sentido de discurso, sino también de narración<sup>402</sup>.

La concreción de la salvación en los hechos requiere de una traducción narrativa, en la que exprese su carácter existencial, interpretativo, compartido y aplicado. La narración interpreta, representa y aflora el sentido de lo que acontece, puesto que al ser interpretación constituye, no sólo comprensión sino también explicación, discurso y mediación de sentido. Acaso, ¿no es esto lo que hace Jesús cuando para enseñar acude al lenguaje parabólico? En la narrativa del género parabólico la Biblia establece el carácter de acción de la palabra, porque a través de ella se logra el acto didáctico y pedagógico de la enseñanza de una situación. Toda la tradición bíblica acude al acto perlocutivo de las parábolas para comunicar las enseñanzas y el sentido de la revelación (Jc 9,8-15; 2S 12,1-10; Sal 80, 8-16; Jr 18,1-4; Mc 7,17; Lc 15; Jn 6,35; 10; Mt 24, 45-51; 25, 1-13; 25, 14-30).

---

<sup>402</sup> Alonso Schökel, “Carácter histórico de la revelación”, 190-205.

La parábola es un acto narrativo que se concreta en cumplimiento de algo anunciado previamente. La palabra presente en la parábola constituye un acto perlocutivo y sentido práctico de ejecución<sup>403</sup>. Este sentido práctico y transformación de la palabra en la Escritura mantiene latente la pregunta acerca de, ¿quién que acoja el sentido histórico-perlocutivo de las parábolas y lo apropie experiencialmente en la fe, no cambia su vida y transforma la vida de los demás?

La relación de los hechos y palabras para comprender la revelación en la historia, exige a la teología tomarse en serio, no solamente la historia positiva que repara la facticidad del hecho concreto, sino aquellos hechos cargados de sentido que muchas veces aparecen con ropaje simbólico, porque han sido recreados en la tradición narrativa de la fe. Para dicha comprensión la teología asume la tradición como escenario en que se entreteje desde la fe el significado del hecho de la revelación como palabra de salvación.

El Evangelio es portador de ese sentido perlocutivo de salvación de la palabra<sup>404</sup>: “Entonces, ¿qué dice? Dice: Cerca de ti esta la palabra, en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvado” (Rm 10, 8-9).

La teología al proclamar y contar con el recurso de la narrativa bíblica en la mediación histórica, actualiza los hechos para que tengan sentido y repercusiones hoy. En consecuencia, “Dios se revela al hombre en su propia vida: entrando en ella, configurándola, dándole sentido. Y hay cosas de la revelación, bien formulada y explicada, que no acabamos de comprender hasta que se hacen un pedazo de nuestra vida. Entonces vemos que no son pura doctrina, meras palabras, sino palabras poderosas y salvadoras”<sup>405</sup>.

Las palabras son poderosas por lo que tienen sentido perlocutivo y de transformación de la vida del creyente. Inciden en la vida individual y comunitaria de las personas para cambiar

---

<sup>403</sup> Ibid, 200-203.

<sup>404</sup> Theobald, *Transmitir um Evangelho de liberdade*, 17-27.

<sup>405</sup> Alonso Schökel, “Carácter histórico de la revelación”, 205.

sus realidades concretas. El poder de la Palabra de Dios se expresa en acción transformadora, “pues viva es la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que cualquier espada de dos filos. Penetra hasta la división del alma y el espíritu, articulaciones y médulas; y discierne sentimientos y pensamientos del corazón” (Hb 4, 13-14).

Kasper ayuda teológicamente a la concreción y profundización de la revelación en hechos y palabras:

La revelación según la Biblia se produce más concretamente mediante palabras y hechos. La palabra puede ser tanto la palabra profética como la palabra de la ley (indicaciones), palabras sapienciales y cantos (himnos plegarias y lamentaciones). La revelación mediante hechos se produce en la creación (sabiduría) y, sobre todo, mediante la historia sagrada. Así, la revelación mediante la palabra y la revelación mediante los hechos se relacionan intrínsecamente entre sí. La revelación por la palabra interpreta la revelación por los hechos; la primera hace referencia a la revelación en la creación y la historia a modo de recuerdo, interpretación y promesa. La revelación por los hechos, a la inversa, refuerza la palabra. La revelación por la palabra se produce y acredita, pues, en la experiencia histórica<sup>406</sup>.

El lenguaje humano en que Dios se revela como mediación de hechos y palabras no significa que los hechos de la historia sean algo necesario para Dios, ya que ÉL en su trascendencia está por encima de las contingencias. Dios se autocomunica en la historia, pero el carácter soteriológico de ese misterio sobrepasa la temporalidad y espacialidad en que se enmarca la existencia histórica de los hombres y mujeres. Dios en su infinito amor quiere comunicarse al hombre, pero no lo puede hacer en sí, porque éste no lo captaría, y por otra parte, Dios no vulnera la libertad humana.

El lenguaje soteriológico de Dios es humanamente inalcanzable, por lo que está más allá de la historia. Pero en la luminosidad de la gracia este lenguaje de la autocomunicación sale al encuentro de las contingencias en que podría ser escuchado y respondido por el hombre.

La autocomunicación consiste en un acto de abajamiento y vaciamiento –*kénosis*– de Dios a las circunstancias humanas y en la medición de Cristo: “El cual, siendo de condición

---

<sup>406</sup> Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 147.

divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, una muerte de cruz” (Flp 2, 6-8). EL contexto de abajamiento de Cristo y de audición del hombre está constituido por los hechos y palabras. Estos requieren de la comunicabilidad del lenguaje de la fe para que sean mediación de la revelación (2R 6,16-17); 1 Co 19,13; Sal 118,5-9; 147, 10-11; Mt 8, 2-4; 8,13; 9,18-25; Mc 4,30-32; 9, 23-24).

El sentido profundamente evangélico de la *DV* inspira la comprensión de la revelación como autocomunicación de Dios en la historia<sup>407</sup>. Es una historia de salvación, comunicada y testimoniada en hechos y palabras, pues el contexto humano en que Dios se encarna es la mediación de su Hijo Jesucristo<sup>408</sup>. Por lo tanto,

esta automanifestación de Dios acontece históricamente <<en, con y bajo>> palabras y hechos. Se sirve, pues, de muchas figuras categoriales. La revelación, que es única, se produce en muchas revelaciones concretas. *El ápice y la perfección de esa revelación histórica es Jesucristo*. En él se identifican el contenido personal y la figura histórica. En Jesucristo, en efecto, la figura es la forma del amor de Dios comunicándose y enajenándose a sí mismo. (...). La automanifestación personal de Dios en la palabra encuentra su correspondencia en *la fe como autosuperación personal del hombre en Dios*. Como quiera que la fe es la repuesta a la palabra de Dios concretada en palabras y hechos y sintetizada en Jesucristo, posee siempre un contenido concreto. La fe no encuentra a Dios en un vago sentimiento, sino en palabras, acontecimientos y hombres concretos. Pero la fe es mucho más que un asentimiento a verdades y a hechos revelados<sup>409</sup>.

Lo anterior puntualiza que, sin la mediación de la fe, el sentido de la salvación que Dios quiere para los hombres y mujeres no se manifiesta experiencialmente, puesto que el lenguaje de la fe para el creyente es irremplazable. Sin la fe el carácter perlocutivo de los hechos y palabras en los que Dios se autocomunica, no sería captado por los hombres y mujeres, porque no podría ser vivenciado existencialmente.

---

<sup>407</sup> Sesboüé e Theobald, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4, 428-431.

<sup>408</sup> Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 187-229.

<sup>409</sup> *Ibid*, 148-149.

En toda la tradición bíblica la palabra de Dios ocupa un lugar de primacía<sup>410</sup>, a tal punto que es considerada una proclamación que libera y transforma *-Dabar-*, es decir, una palabra que actúa existencialmente en quien tiene fe. Este sentido peculiar de la tradición judeocristiana es apropiado por la DV 2 al afirmar que la revelación o autocomunicación de Dios es acontecimiento y palabra. El sentido liberador y transformador de esta palabra-acción, lo expresa con mayor profundidad el Nuevo Testamento en la persona de Jesucristo, hecho corroborado a lo largo de la DV, pero especialmente en el primer capítulo donde hay un claro espíritu joánico y paulino (Jn 3,1-8; Hch 8,9-13; 9,1-18; 19,18-19; Rm 12,2; 1P 1,14; 2Co 5,17; Ef 4, 22-24; 5, 8-10).

La concreción en Jesucristo del sentido de la palabra en la tradición bíblica tiene una confluencia como ya se ha visto en los ámbitos semántico, sintáctico y pragmático<sup>411</sup> del giro de los lenguajes en la perspectiva hermenéutica de la DV. Esta triada de componentes le proporciona a la palabra un carácter perlocutivo, es decir, de acción y sentido, con los cuales expresa un nivel objetivo y de actuación, aún en su carácter simbólico. La palabra es sintomática al expresar emociones y sentimientos, pero además es respuesta ante lo desconocido, pues se anticipa como señal de lo que podría acontecer. La palabra es acción, expresión e interpelación, concretada en la narrativa que articula la trama de la tradición de la fe cristiana.

Con lo anterior, ¿hasta dónde puede precisarse las formas de la acción de Dios en las mediaciones de los hechos y palabras? Para Pié-Ninot son cuatro las formas en que se aprecia la acción de Dios: *La acción creadora directa, la acción creadora universal y permanente, la acción particular e innovadora de Dios a través de agentes humanos, y la acción innovadora de Dios sin ninguna mediatización humana*<sup>412</sup>. La primera corresponde al acto fundador en que Dios crea de la nada, de lo cual dan testimonio varios textos del Antiguo Testamento: (Gn 2,9; Sal 19,1; Si 3,11); la segunda tiene que ver con el actuar de Dios que crea y sigue recreando el mundo; (Jr 51,15-16; Ez 29,9; Jn 5,17; Hb 1,3.10-12);

<sup>410</sup> Wright, G. Ernst. *God who acts. Biblical theology as recital*. London: Press, 1952, 15-106. En traducción Castellana: Wright, G. Ernst, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*. Madrid: Fax, 1974, 20ss.

<sup>411</sup> Sánchez, Juan José, "Homo loquens: El lenguaje que nos hace humanos y hermanos", en *Lenguajes y fe*. XIX Semana de Estudios de Teología pastoral, 17-51.

<sup>412</sup> Pié-Ninot, Salvador, *La teología fundamental*, 304-305.

la tercera tiene un carácter histórico, por el hecho de la mediación humana (Rm 8,18-23; 1Co 15,39); y la cuarta está referida al poder, autoridad y libertad del creador (Jb 9, 1-10; Sal 89, 8-13; Sal 95, 1-5). La tercera es quizá en la que más se detiene esta investigación, al identificar en Cristo la mediación de la relación de Dios con los hombres. Si bien, toda la Biblia muestra a Dios actuando en la historia, no obstante, en Cristo es más evidente, porque es él quien se encarna en la vida de los hombres y mujeres. Cristo representa la única mediación entre el Dios trinitario y los hombres.

En consecuencia, “la autorevelación o autocomunicación divina no se realiza sin la mediación histórica de toda una economía (hechos y palabras) que se concentran de modo definitivo en Jesucristo, la palabra hecha carne. Jesucristo es personalmente y en su manifestación personal –mediante el testimonio de sus obras- el cumplimiento de la revelación divina”<sup>413</sup>. En la comprensión histórico-existencial de la revelación hay una orientación hacia la comunión y encuentro de Dios con los hombres. El espíritu de encuentro entre Dios y los hombres lo rescata la *DV* al inspirarse bíblicamente: “Acercaos a Dios y él se acercará a vosotros” (St 4, 8).

El punto más alto de la revelación está referido al Dios trino, amor encarnado, que se identifica y está presente en Jesucristo, porque el Padre y el Hijo son uno sólo: “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10, 30; 14, 9-14). En Cristo como mediación y plenitud de la revelación, esta investigación se centra en la comprensión de los signos de la revelación de Dios, referidos a las acciones expresadas en hechos y palabras, que requieren la mediación del actuar humano constituido en la contingencia histórica.

El discernimiento y comprensión –caer en la cuenta- de estos signos tiene su base en la fe, fortalecida en el seguimiento de Cristo (Jn 8,12; 10, 27). También el discernimiento debe acoger la tradición de la Iglesia como contexto de interpretación, en la cual la comprensión de los signos de los tiempos actualiza el sentido de la revelación.

---

<sup>413</sup> Vergauwen, Guido, “Revelación y narración”, en *Dios en la palabra y la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona España: Universidad de Navarra, 1993, 592-593.

La palabra del Dios trino vincula y sustenta la experiencia humana en la mediación plena de Jesucristo, en quien la palabra al ser proclamada, tiene repercusiones y poder perlocutivo. La palabra del Evangelio es performativa porque encarna la voluntad del Padre que se plenifica en el Hijo: “Todo cuanto hagáis, de palabra y de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él” (Col 3, 17). Por el carácter mediado de la revelación la *DV 2* enfatiza el contexto de los hechos y palabras, por lo que “si tomamos en serio esta autorevelación de Dios en Jesucristo, las mediaciones humanas e históricas en las que este Logos se expresa serán muy importantes, pues son el lugar de la automediación comunicativa del Dios invisible bajo las condiciones de la visibilidad humana”<sup>414</sup>.

El giro en la comprensión en que la *DV* define la centralidad de la Escritura en la orientación e interpretación de la fe cristiana, ratifica su carácter histórico y reconoce la medición de la palabra de Dios al iluminar las nuevas contingencias sociales y culturales del mundo actual. Este carácter inspirador y mediado es lo que permite que la Escritura sea el alma para hacer teología, cosa que enfatiza la *DV*: “Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios, y por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología” (*DV 24*).

Los hechos y palabras en el contexto de la fe cristiana establecen la base de la historia de salvación, puesto que en ellos la revelación más que una idea constituye un acontecimiento que se comprende existencialmente en forma de trama narrativa. La historia como narración genera el sentido de los hechos y palabras y los relaciona con la dimensión explicativa de la palabra. Esto genera la tensión entre el explicar y comprender, sin lo cual no se desvela el carácter práctico de la palabra. Cuando el hecho es identificado bajo la connotación de acción, esto significa que no es un hecho cualquiera, sino un hecho cargado de sentido, es decir, un hecho con intencionalidad o finalidad. La *DV* concretamente “señala la revelación en forma de historia, señala el valor de los hechos –que en un

---

<sup>414</sup> Vergauwen, “Revelación y narración”, 593.

contexto de acción, tendremos que llamar acciones, no hechos brutos sino hechos intencionales, hechos con significado-, y marca también el valor de la palabra”<sup>415</sup>.

La revelación como autocomunicación en la historia constituye el lenguaje de Dios, que en sí mismo tiene un componente de lenguaje humano, el cual actúa como mediación del lenguaje de Dios. Esta mediación produce la confluencia entre hechos y palabras como concreción de las acciones históricas y el plan salvífico de Dios. Lo central en esto consiste en que el contexto generado por la *DV* no habla de una revelación en la historia en sentido general, sino que la precisa en la mediación de dos ámbitos correlacionados: *hechos* y *palabras*. Esta precisión la resalta Artola, cuando plantea que “otro merito –de la *DV*- es haber analizado los componentes del hecho histórico revelador desde la doble vertiente esencial para la constitución del hecho: la facticidad del evento, y su sentido manifestado por la palabra”<sup>416</sup>.

El evento, el hechos histórico al ser captado en la perspectiva de sentido, requiere para su comunicabilidad de la palabra, no de la frase aislada o de su frecuencia en el texto en que se quedan algunas exegesis, sino de la palabra hecha discurso. El discurso como expresión existencial de interlocución comunica el carácter perlocutivo del lenguaje, es decir, el lenguaje que en el decir compartido actúa y transforma. Visto de esta manera, el hecho histórico comporta sentido, pues de no ser por la palabra convertida en discurso perdería su carácter significativo. La pregunta pertinente para guiar la apropiación y reflexión teológica es la siguiente: ¿en qué sentido la relación entre el hecho histórico y la palabra se constituyen en mediaciones reveladoras y lugar teológico?

De acuerdo al horizonte hacia el que se orienta esta investigación, tanto el hecho como la palabra en la contextualidad existencial de la historia, constituyen perspectivas de trascendencia. La palabra transparenta la relación intrínseca entre hechos de la historia y el actuar humano, porque sin acción humana no hay historia, y sin historia los hechos son intrascendentes y carentes de sentido. Esto para la teología es definitivo, si quiere que la

---

<sup>415</sup> Balaguer, “La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum”, 432.

<sup>416</sup> Artola, “El acontecimiento, categorial clave en la revelación”, 208.

comprensión de la revelación tenga un sentido contextual y transformador de las vidas de los hombres y mujeres.

El sentido de la revelación que expresa la *DV* 2, teniendo en cuenta la mediación histórica, constituye principalmente dos modos de realización, como ya hemos visto: obras y palabras, *gestic verbisque*<sup>417</sup>. Los hechos son principios de revelación en la medida que las palabras expresan su sentido. Esto acontece cuando el actuar humano no se reduce a *factum* y concreción constatable, sino que a la vez es *obra* y *gesta*. Mientras la obra tiene un carácter singular al estar soportada en la realidad física para ser narrada, la gesta tiene un mayor alcance en cuanto implica una acción comprometida y responsable, que proyecta algo más que su constatación. Si bien la gesta tiene un referente físico, no obstante, revela el designio, la voluntad subyacente y oculta de unos acontecimientos que se organizan como un relato dialógico o escrito.

El carácter profundo del obrar asume la dimensión de la gesta y tiene una acreditación histórica que encuadra con el giro de la *DV*, pues “para la *DV* la *veritas histórica* no es la *veritas factorum*, física y bruta: es la *veritas operarum*, *veritas gestorum*, y su punto de referencia como realidad configurante, es el fondo oculto de proyecto, designio, plan en que actúa un ser personal y responsable”<sup>418</sup>.

El ámbito de la verdad y finalidad de la revelación es de sentido práctico–acción-, porque en su complejidad está encaminada a producir salvación y realización humana. La *DV* al situar la revelación en la concreción de hechos y palabras no reduce su verdad al dato conceptual y cognoscitivo, sino que busca su sentido práctico, es decir, más que conceptualización noética la revelación tiene una finalidad existencial y de salvación. El sentido de esta finalidad de realización y salvación sólo emerge y se concreta para el creyente en Cristo.

---

<sup>417</sup> Ibid, 213.

<sup>418</sup> Ibid, 214.

### 3.5.2. El giro cristocéntrico y sus zonas de sentido en la relación de hechos y palabras

Este apartado retoma el componente cristocéntrico ya asumido en lo anterior, no para redundar en lo mismo, sino enfatizar la centralidad de Cristo en la recepción teológica del giro de la *DV*, cuando asume el misterio de la revelación como autocomunicación de Dios. Cristo constituye la diafanía de la autocomunicación de Dios en la mediación del actuar humano, y concretado en palabras y obras (*DV* 2- 4)<sup>419</sup>. El énfasis cristocéntrico es importante, puesto que al sustentar y fundamentar la revelación en la mediación de hechos y palabras, la teología de la revelación no puede pasar por alto sus implicaciones en las contingencias de la modernidad y el mundo actual<sup>420</sup>.

Jesucristo unifica el sentido de la palabra de Dios en el hecho de que es mediación y plenitud, es decir, es encarnación histórica, pero paradójicamente está más allá de la historia. Por eso la palabra de Dios en Jesucristo no se reduce a lenguaje humano, ni es captada inmediatamente como una especie de dictado, sino como mediación que se va explicitando en la tradición apostólica y la tradición de la Iglesia. “Es decir, la palabra de Dios se sigue dirigiendo a los hombres a través de las Escrituras en la Iglesia, y las escrituras pueden servir para alcanzar aquella palabra de Dios en la historia humana”<sup>421</sup>.

En la palabra Dios comunica una dinámica performativa en la que despliega el sentido que los hombres y mujeres vivencian en la fe. La apropian como existencia de conversión, liberación, transformación y realización. Las acciones en hechos y palabras concretan el carácter performativo de la fe: “Ve y que te suceda como has creído” (Mt 8, 13); “Jesús dijo: << ¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!>>” (Mt 9, 23). Los hechos y palabras constituyen las acciones de Dios en la mediación de Jesucristo, a través de las mediciones del actuar humano en la historia. El conjunto de estas relaciones entre el

<sup>419</sup> Sesboüé e Theobald, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4, 424-433.

<sup>420</sup> Torres Queiruga, Andrés, “El Vaticano II y su teología”. *Concillium* 312 (2005): 467-480.

<sup>421</sup> Balaguer, “La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum”, 427.

Padre, el Hijo y los hombres, consolidan la trama de la revelación como historia de salvación.

La perspectiva perlocutiva o performativa de la palabra de Dios expresa el sentido del misterio y la autocomunicación de la revelación, captada humanamente en Cristo, cuya mediación en hechos y palabras establece la relación con la actividad humana en la historia. Para esta comprensión, el contenido y sentido de la revelación es un acontecimiento, “una historia compuesta de hechos y palabras que culmina en Cristo, mediador y plenitud de la revelación”<sup>422</sup>.

Lo práctico y aplicado de la salvación consiste en que los hombres y mujeres sean partícipes de la divina naturaleza en la mediación de Cristo. Sólo así la salvación es verdad y realidad humana, en la medida que sea mediación y plenitud en Cristo, quien hace presente al Padre. En Cristo, “(…), Dios se ha entregado totalmente como misterio en manos de los hombres, lo cual causa verdadero vértigo; vértigo <<total>> que responde al vértigo producido por la modernidad y a la progresiva toma de conciencia por una humanidad mundial de haber recibido en herencia un pequeño globo, espacio perdido en un universo prácticamente infinito”<sup>423</sup>.

En Cristo la revelación refleja el sentido de la encarnación del Dios amoroso, que para salvar a la humanidad se identificó con la muerte y resurrección de su Hijo. La recepción de la revelación en Cristo, como está mediada por hechos y palabras tiene un profundo sentido de conversión humana, por lo que toca la existencia y el actuar humano en su dimensión personal y comunitaria. Pero esta “recepción es más que “aplicación”: implica cambio de mentalidad y conversión a la palabra de Dios”<sup>424</sup>.

La autocomunicación de Dios en la mediación de su Hijo, constituye la palabra que actúa y comunica al hombre en sus contingencias. La palabra de Dios comunicada en Cristo es

---

<sup>422</sup> Ibid, 420.

<sup>423</sup> Theobald, Christoph, “El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido”, en *Concilium* 346 (2012), 379.

<sup>424</sup> Ruiz de Gopegui, Juan, “A los cuarenta años del Concilio Vaticano II”, en *Selecciones de teología* 177 (2006): 48.

sentido de proclamación, escucha, iniciativa, respuesta y reciprocidad. Esta relación de Dios con los hombres en la mediación de Jesucristo, establece algo más profundo que la reciprocidad de relaciones amistosas, porque lo que se transforma a fondo es la persona, el ser en su complejidad existencial (transformación ontológica). La transformación en la fe implica una profunda conversión como la que tuvo Saulo (Hch 9, 1-18; Ga 1, 12-17).

La expresión profunda del ser como existenciarío creyente es realizable en el encuentro interpersonal, que no es solo diálogo, sino solidaridad, amor y amistad transformadora. Esas relaciones que conducen a la liberación y a la realización humana se profundizan relacionamente, pero sin ocupar el lugar del otro. Es una tensión paradójica: “La experiencia de la liberación es esencialmente relacional. Sin embargo, subrayándolo inmediatamente, esta estructura relacional es paradójica. Cuando se trata de nuestra capacidad de ver y sobre todo de escuchar, nadie puede situarse en el lugar del otro. Y, aún no sea engendrada por otros, por muchos otros”<sup>425</sup>.

Dios es sentido de encuentro y palabra al autocomunicarse en Jesucristo a su pueblo. Sin la mediación de Cristo, para la fe cristiana y su talante histórico, no hay posibilidad de comprender el carácter histórico de la revelación en el actuar humano. El centro de la fe y la praxis cristiana está en el hecho de que Dios envía a su Hijo<sup>426</sup>, “pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios” (DV 4). Cristo vive entre los hombres como uno de ellos, manifestando la voluntad de Dios testimonialmente en obras y palabras, transformando así la vida del creyente.

En Cristo la revelación adquiere un profundo sentido antropológico, por lo que, sin la profundización de la existencia humana, los hombres y mujeres no accederían al sentido de la autocomunicación de Dios en la historia. Esto no quiere decir que el proceso de interpretación llevado a cabo por la investigación, pretenda reducir la profundidad de la

---

<sup>425</sup> Theobald, *Transmitir um Evangelho de liberdade*, 47-48.

<sup>426</sup> Ashton, John. “Cristo Mediador y plenitud de la Revelación”, en *La palabra de Dios en la Historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución <<Dei verbum>>*. Dirigida por Luis Alonso Achökel y Antonio María Artola, 207-235. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.

revelación a la contingencia histórica, puesto que su carácter soteriológico y trascendente siempre estará más allá de las posibilidades humanas. Dios al encarnarse en Cristo se hace historia humana, pero esto no significa que quede reducido a la contingencia histórica, pues el sentido de la historia de salvación tiene una reserva inagotable en su apertura escatológica.

La autocomunicación en Cristo es un acontecimiento que se expresa en palabra, encuentro y presencia. Estas tres acciones confluyen en una sola: *la automanifestación del mismo Dios*. En Cristo consubstancialmente se unen Dios y el hombre, pues Él es la plenitud del reino de Dios. “De aquí que toda acción y palabra divina presente en esta historia, tienden hacia ÉL y desembocan en Él”<sup>427</sup>. En Jesucristo Dios manifiesta lo oculto y misterioso, que tanto el mundo como el hombre ignoran<sup>428</sup>.

Cristo al constituirse en mediación y plenitud de la revelación, explicita el sentido de Dios que se autocomunica en la relación con el hombre en los hechos y palabras, que entretejen la historia. Constituye una autocomunicación histórico-existencial en la que Dios se hace presente en la facticidad de lo privado de la vida de cada persona, como también en los hechos de la historia que median las relaciones de la convivencia comunitaria. Por lo tanto, “esta presencia divina e interior de Dios descrita como la *situación existencial de la presencia próxima y absoluta de Dios a los hombres por Cristo, transforma la conciencia del hombre*, y más que la comunicación de un contenido aislado concreto, es la *modificación de su horizonte último*”<sup>429</sup>.

La presencia de Dios en Cristo que sustenta la existencia humana, es lo que la teología al inspirarse en el Evangelio llama la gracia o plenitud del amor (Ef 2, 1-9). El amor del Dios trino haciéndose historia para estructurar, dinamizar y realizar la vida del hombre<sup>430</sup>. Pero, el sentido de ese amor no consiste en una imposición a la libertad, porque para su vivencia los hombres y mujeres deben caer en la cuenta de su presencia, en la medida que siguen a

<sup>427</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 258.

<sup>428</sup> Theobald, <<*Dans les traces...*>> de la *Constitución <<Dei Verbum>> du Concile Vatican*, 147-161.

<sup>429</sup> Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 266.

<sup>430</sup> Balthasar, Hans Urs Von, “El amor como revelación”, en *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 1971, 75-89.

Cristo. En el seguimiento a Cristo en la fe, a pesar de los avatares de la historia y la finitud, los hombres y mujeres acceden al sentido de la revelación que actúa en sus vidas (Ex 3, 1-10; Ga 2,2; Rm 10, 20; Jn 10, 24-30).

La *DV* es reiterativa acerca del talante cristocéntrico de la revelación en la historia, pues “él –*Jesucristo*– con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros y, y sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente con el envío del Espíritu de verdad, lleva a plenitud toda revelación (...)” (DV 4).

En consecuencia, la plenitud de la revelación en Jesucristo tiene su fundamento en la encarnación, mediación y misterio, a través del cual la Palabra de Dios se constituye en hecho que dinamiza la historia, siendo así el Verbo Encarnado. Esto lo ratifica la Epístola a los hebreos:

Muchas veces y de muchas manera habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del hijo, a quien instituyó heredero de todo y por quien también hizo el universo. Él es resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa (Hb 1,1-3).

De manera breve la Primera Epístola de San Juan también lo deja claro para el que tenga fe: “Pero quien guarda su palabra tenga por cierto que el amor de Dios ha llegado en él a su plenitud. En esto conocemos que estamos en él” (1 Jn 2, 5). Por otra parte, el numeral 7 de la *DV* también enfatiza el sentido cristológico de la revelación al vincular las acciones de Dios con la mediación de Jesucristo, pues “Cristo no es sólo el que instruye, el que enseña, y promulga el Evangelio, sino el que lo cumple y promulga”<sup>431</sup>. En Cristo el hombre accede al sentido más profundo y rostro visible de la revelación en la historia. En la historia se descubre que la revelación es

como el lento proceso y largo camino por el que el Señor va logrando hacer sentir su presencia. El hombre descubre así, poco a poco, el verdadero rostro de Dios y, desde él, la verdadera orientación del propio ser y de la propia conducta. Que este

---

<sup>431</sup> Balaguer, “La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum”, 416.

proceso llegue en Cristo a su culminación, no supone un acabarse negativo, sino todo lo contrario: el culmen positivo de la máxima posibilidad. En Cristo el hombre tiene, finalmente, desveladas las claves fundamentales en las que se funda su existencia<sup>432</sup>.

Lo que plantea el párrafo anterior es en otras palabras aclarar que, si la revelación alcanza su plenitud en Cristo, esto no significa que sea la acción a través de la cual se haya cerrado para siempre la comunicación y transmisión, puesto que Dios sigue actuando, interpretándose y comprendiéndose históricamente. Por eso la revelación, aunque ya está dada en Cristo sigue siendo actual, pues el potencial y reserva que contiene serán siempre infinitos para el entendimiento humano. En todos los tiempos y culturas los hombres y mujeres siempre captarán sentidos nuevos para la realización y la conversión de sus vidas, como personas y como comunidad.

El sentido de la revelación en Cristo es histórico. En su vida, muerte y resurrección los hombres y mujeres de fe acceden al plan de salvación de Dios. Fuera de la historia el hombre no cae en la cuenta del acaecer de la gracia amorosa de Dios en Cristo<sup>433</sup>. Este énfasis de que la comprensión de la revelación está en el hecho de la realidad de la encarnación, radica fundamentalmente en que concentra la mediación y plenitud de la autocomunicación de Dios.

Los hechos y palabras de Jesús son las acciones del Padre, puesto que “las acciones de Jesús son expresiones del poder creativo de Dios que sigue actuando –sus obras-, pero en otro nivel esas obras no se explican por sí mismas, sino que sirven como signos, y que el que sepa discernirlos podrá identificarlos verdaderamente como manifestaciones de la gloria divina”<sup>434</sup>.

En la mediación de Cristo la revelación tiene un carácter histórico-soteriológico, pues en él, poco a poco accedemos al misterio, al sentido, la ascensión de la cruz y la resurrección,

---

<sup>432</sup> Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 469.

<sup>433</sup> Molina Palma, Mario, *La interpretación de la escritura en el espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la constitución Dei Verbum 12*. Burgos: Aldecoa, 1986, 152ss.

<sup>434</sup> Freine, Seán, “Dios como experiencia y misterio: la comprensión cristiana primitiva”, en *Concillium*, 289 (2001), 96.

como muestra de la identidad de Dios con el hombre. Esta expresión máxima de la gratuidad de Dios es el amor: “Dios es amor, y los cristianos son los agentes sobre los cuales recae el mandato y el poder divino de amar. (...). <<Dios es amor>>: el cristiano experimenta esta identidad de Dios en y a través de la historia de las acciones y la autorevelación de Dios como el Dios que es amor en Jesucristo, parábola y rostro de Dios”<sup>435</sup>. La experiencia de Dios en Jesucristo es encuentro, por lo que es una experiencia de fe para el hombre, que lo reta al encuentro liberador y transformador consigo mismo y con los demás.

La asunción del sentido de la Escritura en la transmisión<sup>436</sup> de la revelación y reconocer su carácter histórico, no implica que la *DV* confunda el acontecimiento de la revelación con la Escritura, pues “en ese caso sus libros estarían cerca de ser palabra de Dios, en lugar de palabra de Dios. Pero los libros que componen la Biblia son algo más que testimonio de la revelación: en la transmisión de la revelación, la transmiten como palabra de Dios”<sup>437</sup>. La fidelidad al sentido de la voluntad de Dios en la transmisión de la revelación en la historia tiene en Cristo el referente máximo de acreditación. En Cristo los hechos y palabras confluyen en el hecho de hacer presente el plan de salvación de Dios en la historia concreta, en la que interactúan los hombres y mujeres.

La centralidad de Cristo para comprender la revelación en los términos de un Dios que se hace historia, porque actúa en hechos y palabras, que es lo propio de la identidad histórica del hombre, corrobora el giro cristocéntrico de la comprensión de la revelación en la *DV*. Por lo tanto,

---

<sup>435</sup> Tracy, David, “La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo”, en *Concillium*, 258 (1995), 233.

<sup>436</sup> La Escritura al ser recogida por la tradición apostólica y la tradición de la Iglesia le dan a la transmisión de la revelación un carácter fenomenológico, en la medida que toda transmisión para que sea histórica tiene que ser mediada y actualizada en la contextualidad del presente. La revelación presente en la tradición apostólica no agota su cobertura y sentido, por lo que ésta ya no significa la totalidad de la revelación sino un componente importante de un horizonte más amplio como el de la revelación de Dios en la historia. En este sentido no hay oposición sino complementariedad entre la inspiración que pone por escrito la proclamación apostólica y la fenomenología de la escritura que para actualizar su sentido tiene que ser mediada por el acontecer de hechos y palabras en la facticidad histórica.

<sup>437</sup> Balaguer, “La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum”, 424.

dicho de otra forma, el acto revelador de Dios, su Palabra dirigida a los hombres, la revelación, el conjunto de acciones por las que se da a conocer a los hombres, es una historia compuesta de hechos y palabras, que culmina en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación. Esta es la <<referencia>>, el objeto al que al final nos referimos en todo acto de designación de la palabra de Dios: la historia de la revelación de Dios que culmina en Jesucristo, o Jesucristo como mediador y plenitud de esa revelación en la historia<sup>438</sup>.

En consecuencia, hablar de la revelación en la historia y en la relación de hechos y palabras, requiere resaltar el carácter cristocéntrico que enfatiza la Constitución *DV* como ya se ha señalado, pues “las acciones por las que Dios se manifiesta al pueblo son revelación, son palabra de Dios, pero son también parte del discurso completo que sólo se da en Cristo, único discurso de Dios en la Revelación. Sólo en Cristo el discurso es completo”<sup>439</sup>. La revelación en Jesucristo constituye un acontecimiento presente que no culmina, siempre empuja y reta hacia delante. Si Jesucristo es plenitud y punto final de la historia, significa para el hombre que esta aparente llegada lo que constituye es un nuevo horizonte, que en palabras de Moltmann sería una apertura escatológica<sup>440</sup>.

### 3.6. Conclusión

Un balance sobre el sentido del giro de la comprensión de Vaticano II con respecto a Vaticano I, deja al descubierto algunas rupturas. Sin embargo, persisten rasgos de continuidad entre los dos Concilios. Por ejemplo, el énfasis de la instrucción de Vaticano I tiene cierta continuidad en Vaticano II cuando considera a la verdad como el primer contenido que constituye la revelación (*DV 6*).

La investigación muestra los matices de la ruptura en la continuidad entre los dos concilios, pero no se queda en ese intersticio, por lo que toma partido por la idea de revelación como autocomunicación de Dios. Sigue la orientación de la *DV* que privilegia aquella comprensión en la que Dios mismo se da a conocer en hechos y palabras. Precisa así el giro de Vaticano II, al superar la oposición en que la Ilustración situó el conocimiento de Dios,

---

<sup>438</sup> Ibid, 429.

<sup>439</sup> Ibid, 432.

<sup>440</sup> Moltmann, *Teología de la esperanza*, 301-393.

en la medida que cuestionaba y dudaba de si éste podría ser abordado por la complementariedad entre la razón y la fe.

El giro histórico tiene fundamentalmente dos componentes: “hermenéuticos y teológicos. A la hermenéutica pertenece la oficialización de los géneros literarios como técnicas de interpretación de los textos narrativos. A la teología afecta la aceptación oficial de la historia como realidad reveladora”<sup>441</sup>. Con el nuevo lenguaje hay una apertura distinta, pues si la revelación es autocomunicación de Dios, entonces lo que hay que asumir desde la existencia, que ya no separa razón de fe, es el sentido de la voluntad de Dios presente en la historia.

El dualismo (fe-razón, texto-contexto) de la modernidad se supera en la medida que la historia sea asumida como facticidad susceptible de ser narrada. Es una historia en la que el hombre relata lo acontecido como apropiación, y no como relación de sujeto-objeto. La revelación pasa de una comprensión que la asemeja a la enseñanza de un depósito de verdades trasmisibles por la intervención de la Iglesia, al ámbito del misterio de la autocomunicación de Dios a los hombres y mujeres en la mediación histórica.

La historia en el marco de la fe cristiana constituye la experiencia de la existencia humana sustentada por el sentido de la palabra de Dios. En su palabra Dios es don y camino para acceder al misterio de la revelación, es decir, al hecho de que se revela a sí mismo. Esta historia que es al mismo tiempo historia de salvación, sustenta y entretiene el escenario del actuar humano en que Dios se autocomunica. Como acontecer histórico-existencial rompe el esquema de comprender la acción de Dios como el aterrizaje de una voluntad y de un mensaje que irrumpe (*extrinsecismo*)<sup>442</sup>. Esto exige que la reflexión teológica se ocupe del sentido que tiene la búsqueda del hombre en su trascendencia al Absoluto, no como una realidad externa, sino en la historia, es decir, en la mediación del actuar humano<sup>443</sup>. Dicho de otra manera, en la mediación de hechos y palabras.

---

<sup>441</sup> Artola, “El acontecimiento, categorial clave en la revelación”, 202.

<sup>442</sup> Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 11-26.

<sup>443</sup> Bravo, *La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II*, 262.

La *DV*, al poner el hecho a la misma altura de la palabra y su relación intrínseca con ella, proporciona un viraje hacia el sentido prático y contextual de la autocomunicación de Dios en la historia.

La comprensión de la revelación como autocomunicación establece vínculos de comunicación y correlacionalidad entre hechos de salvación y revelación. Dios se revela a sí mismo y se comunica en hechos y palabras humanas en la mediación de Jesucristo. En Cristo la revelación se autocomunica al hombre como realidad histórico-salvífica, por lo que expresa un sentido existencial en tanto realización. Bajo este contexto la revelación ya no será exclusivamente una apropiación literal del texto bíblico, puesto que limitaría su dimensión personal e histórico-existencial.

El giro histórico-hermenéutico es a la vez un giro de los lenguajes, por lo que pasa del ámbito doctrinal, instructivo y cognitivo del transmisionismo, al acontecimiento soteriológico en que Cristo transparenta el actuar del Padre en las condiciones del acontecer humano.

La revelación al tener como culmen y mediación a Jesucristo expresa concretamente la voluntad y acciones de Dios, no solamente hechas teofanía, sino diafanía histórica que se encarna en las acciones de los hombres. En esto el giro histórico de la *DV* pone en la palestra la comprensión de lo que significa la palabra de Dios para el mundo actual. Proyecta con ello un panorama para la teología posconciliar al asumir la centralidad de la Escritura en perspectiva cristocéntrica, es decir, la palabra de Dios actuando en el mundo y transformando la vida personal y comunitaria de los hombres y mujeres. En el reconocimiento de Jesucristo como mediación y encuentro entre Dios y los hombres, se está reconociendo el carácter encarnado de la revelación. Este sentido cristocéntrico denota que la palabra de Dios es acontecimiento histórico y presencia en el mundo.

Con el giro en la perspectiva de la interpretación en vez de las verdades fijas, la *DV* motiva la profundización de la comprensión de la revelación en la historia, referida a los hechos y palabras, y mediados por la contextualidad de la Tradición, la Escritura y el Magisterio.

Estos ámbitos constatan cómo la autocomunicación de Dios tiene respuesta en los hechos y palabras, cuando son interpretados en la fe. Al rescatar la relación entre hechos y palabras para comprender el sentido de la autocomunicación, la *DV* se inspira, no solamente en la tradición bíblica, sino también, en la exigencia contextual que aflora como signos de la crisis de la modernidad, del cristianismo y la teología.

La crisis de la teología fue creciendo en la medida que la modernidad ilustrada le exigió dar razón acerca del sentido perlocutivo y aplicado de la fe. Esta exigencia apuntaba más allá de una experiencia privada, porque demandaba de la teología la explicitación acerca del papel y utilidad de la fe en la esfera pública. Aquí lo que estaba en juego era el lugar de la fe en una sociedad cada vez más plural y secularizada, en la que conviven creyentes y no creyentes.

El giro de la *DV 2* en la dirección de hechos y palabras tiene sin duda inspiración bíblica. Por otra parte, constituye una respuesta a la crisis y a las exigencias del contexto moderno de darle lugar a la revelación en la historia. Esta mediación evangélica y contextual expresa su sentido en la comprensión, interpretación y comunicabilidad de la palabra, de cara a las contingencias concretas de los hombres y mujeres. La historia se constituye en evento y experiencia de sentido, en la que los hechos y palabras hacen presente la salvación. No hay verdadero hecho histórico sin la luminosidad del sentido.

El hecho histórico para la teología ha despertado interés en la pregunta acerca del lugar en la historia del hecho religioso: “(...). La manifestación divina por el hecho histórico dotado de sentido, constituye ya el ámbito del hecho religioso y su modo peculiar de manifestación en enigma. Esta será la cima humana sobre la cual brillará, a su tiempo, la revelación del misterio personal de Dios por la palabra”<sup>444</sup>. En el hecho, la verdad de la revelación más que una constatación conceptual tiene una finalidad práctica y transformadora, debido a que su sentido está orientado fundamentalmente a la salvación de los hombres y mujeres.

---

<sup>444</sup> Artola, “El acontecimiento, categorial clave en la revelación”, 219.

La *DV* 2 da un paso definitivo hacia la historia cuando sitúa en hechos y palabras la clave para comprender la verdad de la revelación, cuya expresión concreta está en el misterio de la encarnación, lo cual toma distancia como ya se ha dicho de aquella comprensión que asumía la revelación como lista de verdades transmitidas. Con el giro en la comprensión de la *DV* y la vuelta a la Biblia, la teología se hace cristocéntrica. Descubre en Cristo el sentido de la autocomunicación de Dios y su encuentro con los hombres.

El giro histórico tiene componentes de acción transformadora, en la que el hombre, si bien es oyente y reconoce que Dios toma la iniciativa, sin embargo, como es libre también responde saliendo al encuentro. La revelación de Dios como hechos y palabras no actúa al margen de la libertad humana, ya que el hombre decide voluntariamente si acoge, ignora o rechaza el llamado.

La *DV* se fundamenta en la palabra de Dios, es decir, la acción divina comunicada por él mismo en Cristo, con lo que no hay diferencia entre la palabra y su actuación. Por eso, aunque bíblicamente se aprecian las acciones de Jesús en sus palabras cuando habla con la gente y sus discípulos, o cuando con su testimonio actúa, sin embargo, la comprensión de los dos énfasis –hechos y palabras- para que brote el sentido performativo, requieren de la complementariedad. La palabra profundiza el hecho testimoniado, pero a la vez, el hecho testimonia la palabra comunicada. Por separado el hecho y la palabra pierden el sentido perlocutivo que transforma la historia, pues la palabra no tendría referente de aplicación testimonial, y el hecho perdería el sentido que la palabra comunica.

El intento de profundizar teológicamente el sentido del misterio de la revelación, constata su carácter cristocéntrico, pues Cristo es camino para acceder a Dios. Al encarnar la palabra de Dios históricamente, Jesucristo es mediación y plenitud, pero también con quien Dios se identifica en el hecho pascual de haber asumido la cruz y resurrección.

En este sentido, la teología cristiana tiene que ser a la vez teocéntrica y cristocéntrica, puesto que al misterio de la autocomunicación de Dios, los cristianos acceden en la mediación de Jesucristo. Por eso la teología con vocación evangélica debería tomarse en

serio los relatos de la pasión, ya que en ellos se explicita el hecho pascual y su centralidad como fe histórica que libera y transforma la vida de los hombres y mujeres.

La teología que asume la revelación en los hechos de la historia, de los cuales interpreta la autocomunicación de Dios es aquella que relaciona constantemente los hechos de una historia local y situada, con la historia de la revelación y la salvación. Esta relación frente a las exigencias del presente ha propiciado variados horizontes de comprensión, desde los más conservadores y reticentes a tomar nuevos vientos, hasta lo más liberales y abiertos a situarse al vaivén de la sociedad del presente. Ambos extremos pueden ser excluyentes y reductivos, al desencadenar posiciones que consideran que la historia de la revelación de Dios y la salvación, no encajan en el panorama de una historia universal.

Por consiguiente, la cobertura de esta investigación tiene como horizonte el debate sobre la comprensión de la revelación en el contexto de la teología posconciliar. Para ello acude al enfoque teológico que se inspira en la *DV* y su perspectiva de que, el revelarse de Dios en la historia requiere el recurso de la mediación del actuar humano para comprenderse y objetivarse. La revisión de los avatares y debates de la revelación en nuestro tiempo puede propiciar el hecho de correr las fronteras de su conocimiento, en lo referente a un ámbito histórico poco tratado, como es la acción humana. Algunos autores lo han insinuado y abordado de cierta manera, pero no lo suficientemente para determinar la imbricación o correlacionalidad entre el revelarse de Dios en la historia y la actividad humana.

Finalmente, lo que queda al descubierto en el tercer capítulo es que uno de los problemas centrales de la teología posconciliar ha sido la recepción del giro histórico-hermenéutico de Vaticano II, presente en las distintas fuentes que lo estructuran. Pero para que esto ocurra tiene que darse una voluntad mancomunada al interior de la Iglesia, entre los fieles, los teólogos y el Magisterio, de apropiarse y desarrollar el espíritu de la *DV*. En esto jugará un papel central, si se acoge o no, el carácter histórico de la revelación y su profundización en la mediación del actuar humano. Es decir, tomarse en serio una idea compartida por muchos teólogos actuales, de que toda cuestión sobre Dios es una cuestión sobre el hombre.

Para la presente investigación, el escueto anuncio de que Dios se revela en hechos y palabras (teologúmeno), puede profundizarse si la comprensión de la revelación logra enmarcarse en la relación entre la autocomunicación de Dios y el actuar humano.

#### **4. LA ACCIÓN HUMANA, LUGAR TEOLÓGICO EN LA RELACIÓN DIOS-HOMBRE**

A mediados del Siglo XX, José Comblin sitúa la reflexión teológica en tres áreas fundamentalmente: bíblica, patristica y litúrgica<sup>445</sup>. Pero desde 1930, él ya identifica un giro en el quehacer de la reflexión teológica que perfila una búsqueda distinta hacia la contextualización histórica de la fe cristiana. Los nuevos vientos generan un ambiente de controversia y síntomas de algo en formación, “(...) algo, que es el punto de convergencia de las tendencias más diversas, nacidas en los medios más diversos y, aparentemente al menos, muy alejados unos de otros”<sup>446</sup>.

El interés por traducir el dinamismo y las tensiones que animaban la reflexión teológica, con el objeto de abrirse paso hacia las exigencias históricas del mundo contemporáneo, quizás explica el hecho de que Comblin retome la idea de H. Hayen, quien sintetizó lo que

---

<sup>445</sup> Comblin, José, *Teología da ação*. São Paulo: Editora Herder, 1967, 7-28.

<sup>446</sup> Comblin, Joseph, *Hacia una teología de la acción*. Barcelona: Editorial Herder, 1964, 9.

estaba sucediendo en el devenir teológico con el término teología de la acción<sup>447</sup>. Este término no representa una simple invención de Hayen, ya que el contexto en que lo trae a colación parece más una influencia de la filosofía de la acción de Blondel, quien tuvo una marcada repercusión en la teología de la primera mitad del siglo XX<sup>448</sup>.

La investigación teológica deja al descubierto <<un despertar evangélico>>, dirigido a renovar la vida cristiana y reorientar el ideal apostólico hacia un compromiso con las necesidades apremiantes del presente<sup>449</sup>. El interés en este contexto está dirigido al problema de cómo hacer presente el Reino de Dios en el mundo. Hacerle frente a este reto generó la emergencia de varios movimientos teológicos, con sus peculiaridades y matices<sup>450</sup>: “teología vital, teología kerigmática, teología pastoral, teología de la existencia, teología de la historia, teología de las realidades terrenas”<sup>451</sup>, entre otras.

El renacer de la interpretación de la fe cristiana crea algunos niveles de conciencia, como el de aceptar la insuficiencia de que la tarea de la teología se centrará fundamentalmente en transmitir el mensaje cristiano a los creyentes. Esto despertó el interés y la exigencia de que el mensaje de la Escritura tuviera mediaciones históricas<sup>452</sup>. En otras palabras, a lo que apunta la nueva exigencia a la teología consiste en el hecho de que el anuncio evangélico esté mediado por acciones concretas, que contribuyan al sentido crítico de la fe, frente a las diversas coyunturas histórico-sociales, a las que se veían enfrentados millones de seres humanos.

Los años que precedieron a Vaticano II produjeron un amplio despliegue de la teología de la historia<sup>453</sup>, cuya comprensión no se reduce al pasado del hombre como fuente de

---

<sup>447</sup> Comblin, *Teología da ação*, 9.

<sup>448</sup> Gibellini, Rosino, *A teología do século XX*. São Paulo Brasil: Edições Loyola. 2a Edición, 2002, 160-164.

<sup>449</sup> Comblin, José, *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*. Lima Perú: Centro de Estudios y publicaciones (CEP), 1986, 62-104.

<sup>450</sup> Gibellini, *A teología do século XX*, 153-253.

<sup>451</sup> Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 13

<sup>452</sup> Esta perspectiva de mediación histórica y social circulaba en muchas de las corrientes teológicas que estuvieron en el contexto de emergencia del Concilio Vaticano II. Una de las más influyentes fue la llamada *nouvelle théologie* (Chenu, Danielou, De Lubac), que inspirada entre otras en la filosofía de la acción de Blondel, pudo estructurar una crítica teológica de la sociedad, de la política y la historia.

<sup>453</sup> Gibellini, *A teología do século XX*, 255-278.

información, puesto que pone especial interés en el hombre presente saliendo del pasado<sup>454</sup>. En los años sesenta la preocupación teológica se traslada a los contextos y los problemas situados, que Comblin llama teología de las realidades terrestres.

Se aprecia en el contexto de los años treinta y sesenta la búsqueda por establecer las conexiones entre la doctrina cristiana y el mundo contemporáneo<sup>455</sup>. Este hecho expresado en las distintas teologías que aparecen en los albores de Vaticano II constatan un giro hacia el compromiso y responsabilidad del teólogo con las problemáticas histórico-sociales, lo que constituiría el germen de una teología de la acción. Para llevar a cabo esta tarea la teología acude al diálogo interdisciplinar, especialmente con la filosofía y las ciencias sociales, produciéndose un marcado interés por establecer la objetivación de la divina revelación en la mediación de la relación entre la revelación y el actuar humano.

#### **4.1. Objetivación de la divina revelación y su relación con el actuar humano**

Aprovechando el aporte de Comblin quien en su panorámica traza las distintas vertientes de la explosión teológica que rodea la emergencia de Vaticano II, se tomarán para este apartado dos pensadores, no porque sean propiamente los arquitectos de una teología de la acción, o porque en ellos vaya a recaer y concluir la investigación, sino por el hecho de que ambos tienen incidencia en los enfoques de las teologías previas y posteriores a Vaticano II. Sus aportes estuvieron encaminados a apropiarse la complementariedad filosófico-teológica para problematizar y comprender la revelación en la mediación del actuar humano.

En primer lugar se expondrán los aportes de Maurice Blondel a la teología en el contexto de su amplia investigación filosófica sobre un asunto un tanto subvalorado: *la acción humana*. En segundo lugar Karl Rahner, no porque haya sistematizado una teología de la acción como ya se indicó arriba, sino porque su teología trascendental está cercana en algunos tópicos a la fenomenología sobrenatural de Blondel.

---

<sup>454</sup> Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 104

<sup>455</sup> Comblin, *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*, 409-478.

Al acudir a ellos para mostrar cómo asumen la objetivación de la revelación en la mediación del actuar humano, no puede interpretarse como que esta investigación termina en la onto-teología, criticada a lo largo de los capítulos precedentes por la hermenéutica de la apropiación. Con esto tampoco se puede concluir que Blondel y Rahner sean dos caras de la misma moneda, porque el uno filósofo y el otro teólogo tienen sus peculiaridades.

#### **4.1.1. La acción humana en la perspectiva del pragmatismo sobrenatural de Blondel**

No hay duda sobre la importancia del aporte de Blondel a la reflexión teológica, pues hasta los primeros años del Siglo XX no se había investigado sistemáticamente la acción humana, más allá de los aportes de la tradición griega y alguno que otro afloramiento en los pensadores del Medioevo, el Renacimiento y la modernidad. Así como para Aristóteles el anclaje de la filosofía estaba en la metafísica, para Marx en la praxis, o para Lévinas en la ética, Blondel encontró en la acción la clave para comprender la complejidad humana y su relación con Dios.

Según Blondel, si hay algo que sintetiza al ser es la acción, la que asumida rigurosamente puede contribuir a la superación de aquel absolutismo que sitúa en el pensamiento todo conocimiento de la realidad. El pensamiento es lo que es, debido a su carácter mediado, pues éste no accede a la realidad de forma inmediata.

La clave para penetrar en esa complejidad de la acción más allá de un asunto descriptible y de operación manual, está según él en la voluntad, asiento de la libertad y regulación de los deseos del hombre. Dicha complejidad está estructurada en el hombre en su realidad de pensante, querer y ser. La pregunta por el sentido de la vida no está solamente contenida en uno de esos componentes, sino en la tensión dialéctica de los tres. Son distintos, pero como componentes en que se ancla y estructura la vida comparten una base común: *la acción*<sup>456</sup>.

---

<sup>456</sup> Izquierdo César, “Maurice Blondel, el filósofo de la acción”, en *La acción (1893)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 14-44.

Teniendo en cuenta lo anterior, el ámbito fundante de la filosofía no es el yo pienso del legado cartesiano, sino el yo actúo, ya que la acción está presente en los distintos componentes de la vida<sup>457</sup>: la acción es a la vida como el grano de arena a la playa. Blondel así establece un giro radical en la primacía de la acción sobre el conocimiento, por lo que la realidad no consiste en la representación, adecuación o conocimiento de ella. En el contexto de síntesis de la acción convergen el pensamiento y la voluntad, es decir, la razón especulativa y la razón práctica de la que depende la moral. Aquí se produce la síntesis del querer, conocer, y ser: una complementariedad entre metafísica, ciencia y moral<sup>458</sup>.

Se evidencia el interés Blondeliano por entender la insatisfacción del hombre cuando su actuar en muchos casos no es reflejo del querer, pues “en la desproporción, afirma Blondel, <<entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*) reside la causa que da lugar a todo el movimiento de la acción”<sup>459</sup>. La primera no se satisface con lo fáctico de la voluntad querida. La desigualdad o tensión dialéctica entre querer y lo querido produce el dinamismo de la acción. La acción se juega en la inmanencia, pero tiende a superarla, por lo que aspira en el querer a trascender y rebasar el contexto de los fenómenos. Toda la realidad está penetrada por la acción, lo que supera la aparente escisión entre conocer, querer y ser.

Blondel distingue los hechos de los actos, puesto que los primeros son objetivos y los segundos subjetivos. La ciencia tiene como base los hechos, una parte de la realidad que no se agota en ellos. Para que la ciencia tenga acceso a la complejidad de la realidad requiere del aspecto subjetivo, en que se asienta la voluntad, el resorte de acción.

El espíritu integrador de Blondel, en la búsqueda por estructurar la comprensión de la acción descubre que la realidad del hombre se expresa dialécticamente, puesto que establece una tensión entre lo humano, el mundo y Dios: “acción es el movimiento total de

---

<sup>457</sup> La Roig Gironella, Juan, *filosofía de la acción*. Madrid: Instituto Filosófico <<Luis Vives>>, 1943, 192-246.

<sup>458</sup> Izquierdo Cesar, “Maurice Blondel, el filósofo de la acción”, 28,

<sup>459</sup> *Ibid*, 29.

la vida que incluye, por consiguiente, la voluntad y el ser mismo del hombre en cuanto que es dinamismo y energía”<sup>460</sup>.

#### 4.1.1.1. La acción, síntesis de la vida humana.

El nivel de síntesis de la acción establece los vínculos entre el pensamiento y el ser<sup>461</sup>, lo que la constituye en la piedra angular para comprender el problema humano. Por eso “(...), la primera tarea que se impone es la de estudiar, analizar y pensar cómo se origina, se desenvuelve y se acaba la acción humana”<sup>462</sup>. Sólo en la acción el ser se expresa y comunica en profundidad. La acción es prospectiva, puesto que su dinamismo y carácter dialéctico consiste en un hacerse constante. Pero la acción es también momento reflexivo y actuar del pensamiento. En la acción está el pórtico de acceso a la dinámica de la vida, es decir, al hacerse de la vida misma, pues no constituye un pensamiento que toma distancia para entender la vida<sup>463</sup>.

En contra de los teóricos de la práctica que hablan de lo que no viven y hacen, Blondel les dice: “La acción es una necesidad: pues actuaré. La acción se me muestra a menudo como una obligación: pues obedeceré”<sup>464</sup>. No han entendido según él que la necesidad de actuar es de otro orden que la de conocer, pues la acción no tiene la provisionalidad o parcialidad del conocimiento, ya que en el actuar está el pensar y ser a la vez<sup>465</sup>. En el actuar está el centro de la vida: “soy lo que siento y en el momento que lo siento”<sup>466</sup>. Para mostrar el carácter profundo y mediado de la acción Blondel rechaza la idea de un conocimiento por experiencia directa, que es el caso de la ciencia, al quedarse en el vórtice del conocimiento de las cosas.

---

<sup>460</sup> Isasi, Juan María, “Significado de la filosofía de la acción”, en *La acción (1893)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 45-71.

<sup>461</sup> Blondel, Maurice (1893), *La Acción*. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la Práctica. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 477-519.

<sup>462</sup> Isasi, “significado de la filosofía de la acción”, 53.

<sup>463</sup> Blondel, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, 521-546.

<sup>464</sup> *Ibid*, 7.

<sup>465</sup> Pacheco, Mario, *A génese do problema da acção em Blondel (1878-1882)*. París: Centro Cultural Português, 1982, 255-265.

<sup>466</sup> Blondel, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, 73.

La complejidad de la vida puede sintetizarse, no en la experiencia objetiva sino en la subjetiva: “Lo sensible, lo positivo, lo objetivo, cualquier denominación con que se quiera designar lo que es diverso del fenómeno de conciencia, se desmenuzaría, por así decirlo, y se vería disuelto si no hubiera una progresión simultánea del conocimiento subjetivo que soporta y realiza el progreso de sus formas de existencia”<sup>467</sup>. La unidad en la diferencia de los distintos engranajes que constituyen la acción se salva en lo subjetivo. El hecho en el que se basa la ciencia es distinto del acto, que es subjetivo, y es quien integra la complejidad de los fenómenos externos e internos de la acción.

Para Blondel nada de lo exterior nos determina, pues cuando buscamos algo en ello, lo que hacemos es buscar de otra manera en nosotros mismos. La explicación de un acto no se reduce a ciertas tendencias parciales que al parecer lo producen. Más bien su potencial está afinado en eso que va más allá de una determinación particular. Hay algo en la base de la subjetividad que cohesiona los componentes disimiles en los que suele aparecer la acción: “energía psíquica, apetitos, tendencias, motivos, determinismo de la naturaleza y del espíritu”<sup>468</sup>. Por lo tanto, no hay acción sin la integralidad de los hechos de conciencia y fenómenos sensibles.

La razón y la conciencia son el resultado de la soberanía creadora de los actos. Esto es posible por la voluntad, es decir, porque somos libres. Tanto la ciencia como la conciencia dependen de la libertad. Lo externo de los fenómenos, su componente subjetivo, lo positivo del conocimiento y la subjetividad están afinados en la libertad. La libertad proporciona una proyección de querer más allá de nosotros mismos, por lo que su búsqueda tiende al infinito, “porque todo consiste, no en querer lo que somos, sino en ser lo que queremos, separados como restamos, por así decirlo, de nosotros mismos por un abismo inmenso”<sup>469</sup>. Sólo se toma conciencia de la libertad al actuar. La conciencia de la acción nace en la acción, y toda su dinámica siempre está sustentada por la acción. El deber no tiene sentido y consistencia si su orientación está desviada de la acción, pues todo acto de conciencia es expresable sólo en la mediación de la acción.

---

<sup>467</sup> Ibid, 129.

<sup>468</sup> Ibid, 154.

<sup>469</sup> Ibid, 171.

La acción consolida y correlaciona los distintos ámbitos dispersos de la vida, lo que la convierte en una especie de puente y mediación de las actividades del cuerpo y el espíritu. Esto explica que en la acción nos constituyamos como sujetos y relaciones sociales, al ser modeladora y transformadora. La acción vincula la inmanencia con la trascendencia, sin lo cual es imposible la satisfacción de esa fuerza sinérgica que sobrepasa lo inmanente del actuar en su aspiración de absoluto.

La acción comunica el dinamismo de la vida en la que se toma posesión de sí mismo en la libertad, pero paradójicamente no hay satisfacción plena en la individualidad. La acción entonces, es una complejidad de componentes interiores y exteriores al sujeto. Su cohesión es posible en ese dinamismo entre lo particular y lo múltiple que tiende a la trascendencia. Esto explica el carácter prospectivo de la acción, en tanto camina, repara y constituye, para de nuevo continuar la marcha hacia lo que aún ignora. Esto le proporciona una identidad y carácter dialéctico de ser, pero a la vez, de búsqueda e indeterminación.

El dinamismo de la acción permite que quien actúa se transforme en lo que hace, pero sin perfeccionar su existencia. La obra realizada nunca será plena en su caminar constante e inacabado a la obra proyectada. Esta proyección continúa permite que la acción no acabe en la obra particular, puesto que hay un fin más general. Esa expresión hacia afuera de la acción que tiende a lo universal e infinito sólo tiene comunicabilidad en el lenguaje, pues “y si toda acción puede ser expresada y explicada por la palabra, ello significa, en primer lugar, que toda acción es una palabra explícita, es decir, una necesidad de revelarse a todos”<sup>470</sup>. En la palabra la acción expresa una función social y compartida, que activa un dinamismo de búsqueda y encuentro que no se satisface en la individualidad.

#### **4.1.1.2. La acción, contexto y encuentro entre Dios-hombre**

La acción proyecta un dinamismo hacia la solidaridad, trascendiendo a escenarios cada vez más amplios como la familia, la ciudad, el conjunto de la humanidad y el absoluto. Esta

---

<sup>470</sup> Ibid, 274.

dinámica que no se detiene corrobora la vocación de infinito de la acción, pues viene del infinito y va al infinito<sup>471</sup>.

En la tensión entre la vida y el pensamiento, el hombre descubre su incapacidad para acceder por sí mismo a la hondura y sentido de la acción. Por eso “(...), es imposible detenerse, retroceder o avanzar en solitario. Dentro de mi acción hay algo que yo no puedo aún comprender ni adecuar, algo que me impide recaer en la nada, y que es tal cosa sólo porque no resulta ser nada de lo que yo he querido hasta ahora”<sup>472</sup>. En esto hay de base un determinismo en el que la voluntad accede a su más profundo querer, pues si accede a la naturaleza, al pensamiento, a la ciencia, a la sociedad, entre otros, es sólo con la conciencia de que éstos constituyen las mediaciones necesarias para el hombre. Pero en todo ello, aún no está la plenitud que satisfaga su búsqueda.

Sin lo contingente el hombre no trasciende, pues es ahí que cae en la cuenta de algo necesario que está en nosotros, sin pertenecer a nosotros. La acción es un dinamismo, una síntesis del hombre con Dios, pero el hombre para percatarse de esta realidad requiere la mediación contingente, sin contentarse en ella, pues su vocación aspira a la trascendencia.

El hombre es libre en la medida que su voluntad se incardina al querer divino, puesto que “la acción del hombre trasciende al hombre; y todo el esfuerzo de su razón consiste en descubrir que ni puede ni debe limitarse a ella”<sup>473</sup>. En lo particular de su actuar el hombre descubre la paradoja del misterio, consistente en que su imperfección y contingencia está permeada e irradiada por lo infinito y absoluto en que se sustenta todo acto. Sólo en Dios la voluntad se encuentra a sí misma, por lo que es motivo de aceptación para el hombre en el sentido que nos es dada, aunque permanezca misteriosa. En la libertad de la voluntad que actúa Dios se revela, con lo que la acción constituye una mediación en el sentido de que en ella Dios comunica su querer. La acción se encuentra adecuada a la conciencia en el fundamento sobrenatural de la revelación, pero esto no significa que el pensamiento agote la hondura de su esencia.

---

<sup>471</sup> Roig Gironella, *filosofía de la acción*, 293-312.

<sup>472</sup> Blondel, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, 387.

<sup>473</sup> *Ibid*, 436.

La recepción teológica de la perspectiva blondeliana establece una centralidad en la acción, por lo que a pesar de lo elemental y particular, ésta puede comunicar el sentido de la revelación por encima del pensamiento especulativo. En tal sentido,

lo que no podemos conocer ni, sobre todo, comprender claramente, lo podemos hacer y practicar: en esto consiste la utilidad, la razón eminente de la acción. (...). Por eso en la simplicidad de las prácticas más populares se da una mayor presencia de lo infinito que en las más altas especulaciones o en los sentimientos más exquisitos<sup>474</sup>.

Por los actos los hombres pueden acceder al misterio en que Dios siendo absoluto y universal está presente en lo particular y limitado de una acción. La acción es la síntesis en que está presente cada uno y las aspiraciones comunes al constituirnos en sociedad. Pero dicha síntesis no se produce sin el encuentro de lo finito y lo absoluto, puesto que la vida humana en lo concreto de la acción revela la vida sobrenatural. La revelación disipa la penumbra de la incertidumbre en la medida que la vida se desarrolla y planifica, pues sin esta mediación la voluntad del hombre no se incardinaría a la voluntad de Dios. La acción en su aspiración a Dios tiene una finalidad fundamental: *constituir la vida*.

Lo absoluto es comprensible para el ser humano en las mediaciones concretas. En otras palabras, “(...), la acción humana sólo se comprende a la luz de una onto-antropología o metafísica del actuar humano sostenido por el absoluto”<sup>475</sup>. En lo anterior aflora el núcleo, en lo que Blondel deja ver su incidencia en la teología, profundizado en uno de los apartados - <<*La inevitable trascendencia de la acción humana*>><sup>476</sup>- de su obra, “*La acción*”. Sólo en el absoluto es posible la confluencia del conocimiento y el ser, es decir, la satisfacción plena del dinamismo de la acción.

---

<sup>474</sup> Ibid, 460-461.

<sup>475</sup> Morlans i Molina, Xavier, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*. Barcelona: Ediciones de la Facultad de Teología de Catalunya, 1998, 67.

<sup>476</sup> Blonde, *La Acción*, 387-436.

La acción humana al ser contingente, pero a la vez permeada por el Absoluto, conduce a que Blondel planteé que la acción es el contexto en que el hombre puede buscar a Dios. El Absoluto al constituirse en la base de la existencia humana está presente en la voluntad del hombre, sin cooptarla. La voluntad “(...) consecuentemente con su impulso inicial, mantiene la dinámica de la acción abierta hacia Dios, optando por los contenidos relativos, por el motivo mejor, que es el que vehicula la apertura hacia Dios”<sup>477</sup>.

La investigación blondeliana tiene importancia para la teología, por lo que profundiza la acción como lugar de revelación de Dios. Su búsqueda se concreta en la pregunta, ¿hasta dónde es posible acceder a un conocimiento de Dios en la acción humana? Al caminar en la dirección de este panorama descubre que en el hombre constitutivamente subyace un deseo sin límites de ser, que lo impulsa a amar, a conocer y a estar en una marcha constante hacia la felicidad.

Lo planteado arriba en otras palabras significa que, el hombre en su condición finita no satisface la existencia, por lo que siempre está en camino al infinito, ya presente en el dinamismo de su contingencia. En lenguaje creyente y teológico, esto puede ser interpretado en la siguiente dirección: “el hombre como deseo de Dios”<sup>478</sup>. En lo más íntimo de la inexistencia de cada persona hay un germen o deseo de infinito que orienta la vida, es decir, aquello que debe ser, más allá de mí, lo que plenifica la existencia humana. El absoluto o infinito que Blondel llama <<único necesario>>, constituye un fundamento de complementariedad e identificación, de la acción, el conocimiento y el ser<sup>479</sup>.

Para la apropiación de esta realidad fundante la filosofía se queda corta, -a no ser que tome la opción de la fe- como sí puede hacerlo el hombre común y corriente, sin tanta elucubración, pero iluminado en la fe. El Absoluto constituye una mediación entre la contingencia y la trascendencia, sin lo cual el paralelismo del pensamiento y la acción no tendrían un punto de encuentro.

---

<sup>477</sup> Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*, 76.

<sup>478</sup> *Ibid*, 62.

<sup>479</sup> Blondel, *La Acción*, 342-349.

Hay una triple relación entre Dios y el hombre: “todo lo que hay de belleza y de vida en las cosas, todo lo que hay de luz y poder en el hombre, encierra en sí misma perfección y debilidad, una perfección soberana”<sup>480</sup>. Es la paradoja que asoma en todo el pensamiento de Blondel cuando analiza la relación de Dios con el hombre, puesto que la imperfección en su contexto claroscuro es la mediación en que se refleja la plenitud de la luz del Absoluto.

Las acciones reflejas hacen caer en la cuenta de que en ellas está presente el germen de una acción perfecta. *La acción es por lo tanto la morada del ser, quien sintetiza la relación de lo natural, lo humano y lo divino*<sup>481</sup>.

En lo anterior asoma la pregunta teológica acerca del misterio de la revelación, por lo que no es fácil comprender ¿cómo algo absoluto e infinito que es acción plena y necesaria, para ser humanamente comprendido y comunicado, tiene que expresarse en lo imperfecto y concreto de la acción humana? No se trata de acudir a un pensamiento o sustancia, sino a lo concreto de las cosas y las imperfecciones de las acciones para participar de esa presencia absoluta en nosotros.

Por lo tanto, “Blondel no pretende buscar a Dios en sí mismo, lugar en que no estamos, sino en la acción humana, lugar donde Él sí está. Blondel Busca a Dios en el centro de la experiencia humana”<sup>482</sup>. Pero esta acción perfecta que se desvela en mi acción imperfecta no se reduce a mí ser. Es un habitar, constituir y existir, sin reducirse a ello, ni sustituirlo, porque el hombre no sería libre. Es una relación que vincula la acción de lo infinito y lo finito, pero sin confundirse ni reducir lo uno en lo otro.

Al hacerse presente en la acción humana, Dios es fundamento y sustento, pero no como mera interioridad, sino también como exterioridad. En esto la acción no se reduce a intimismo, ni mera sensibilidad fenoménica de algo externo, por lo que Dios en la acción

---

<sup>480</sup> Ibid, 394.

<sup>481</sup> Las cursivas son mías.

<sup>482</sup> Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*, 71.

humana es a la vez actuar y pensar. Esto permite entender que *-consentido o no-* Dios sustenta la vida humana, pero quien decide si camina en la misma dirección o hacia otro lado es el hombre, en el recurso a la libertad en su doble plano (voluntad <<voulue>> y voluntad <<voulante>>).

Dios está en el ser y el obrar, pero quien da concreción, dirección y sentido a esa presencia es la persona. Por eso, la acción humana tiene un sentido profundamente ético, pues el fin último de la acción es el bien, que en otras palabras es salir de nosotros con nuestra acción al encuentro con el otro. En este sentido, el hombre es libertad de total disposición y apertura al otro. En el otro servimos a Dios, sin definirlo ni pretender decir como es, “poder hablar de <<eso de Dios>> que el hombre-en-acción experimenta, supera en realidad nuestras posibilidades”<sup>483</sup>.

Blondel sintetiza el sentido revelador de la acción después de caer en la cuenta de que el Absoluto permea a través de ella la totalidad de la vida humana:

Es ciertamente en la praxis misma donde la certeza del <<único necesario>> tiene su fundamento. En lo concerniente a la complejidad íntegra de la vida, sólo la acción es, a su vez, necesariamente completa e integral. Ella se refiere a todo. Y por eso, de ella y sólo de ella surge la presencia indiscutible y la prueba apremiante del *Ser*. Las sutilidades dialécticas, por largas e ingeniosas que sean, no van más allá que lo que una piedra lanzada por un niño contra el sol. Es en un instante, en un solo impulso, por una inmediata necesidad como se nos manifiesta *aquel* a quien ningún razonamiento puede encontrar, ya que ninguna deducción iguala la plenitud de la vida operante; y él es esa misma plenitud. Solamente el desarrollo total y concreto de la acción le revela en nosotros, no sólo bajo aspectos reconocibles por el espíritu, sino de tal manera que hace de él una verdad concreta y la vuelve eficaz, útil y alcanzable por parte de la voluntad<sup>484</sup>.

La búsqueda en que se empeña Blondel para relacionar lo natural con lo sobrenatural, anticipa la llamada <<revolución integralista>> de Vaticano II: “Eso significa que la opinión de que en la humanidad histórica concreta, no existe un estado de pura naturaleza; en vez de eso, cada persona siempre ha sido intervenida por la gracia divina, que tiene

---

<sup>483</sup> Ibid, 104.

<sup>484</sup> Blondel, *La acción*, 398.

como consecuencia no poder separar analíticamente las contribuciones "natural" y "sobrenatural" a esta unidad integral"<sup>485</sup>.

Del conjunto de esa amalgama compleja que constituye el pensamiento blondeliano en que lo natural y sobrenatural coinciden, sin ser lo mismo, Milbank identifica el extremo del hilo que desenreda el ovillo que entreteje la dinámica de la acción, sintetizándola en los siguientes términos:

Para Blondel, nuestro pensamiento depende enteramente de supuestos contingentes, teóricamente injustificables, así como adiciones igualmente injustificables a la tradición recibida, pero es precisamente ese confinamiento historicista de nuestro pensamiento que hace irreductible a cualquier proceso inmanente, y siempre dependiente de su participación en una plenitud trascendente de acción realizada, de pensamiento, de palabras y de hechos<sup>486</sup>.

#### **4.1.2. El actuar humano y la objetivación de la divina revelación en la teología trascendental de Rahner**

Constituye una labor compleja, el hecho de profundizar la relación entre la objetivación de la divina revelación y el actuar humano en el contexto de la teología trascendental de Rahner, por lo que esto implica como primera medida, hacer una aproximación de su comprensión de la revelación. Luego, el paso siguiente consistirá en mostrar que en la relación entre la autocomunicación de Dios y el actuar humano hay una concreción u objetivación histórica.

##### **4.1.2.1. La revelación en Rahner**

Para Rahner la trascendentalidad en el hombre constituye su historia individual y colectiva, la realización de su esencia y existencia histórica. Pero la trascendentalidad no puede ser comprendida como una imposición de la divinidad, dado el carácter de la autocomunicación de Dios como acontecimiento gratuito en la historia humana, sino más

---

<sup>485</sup> Milbank John, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*. São Pulo: Edições Loyola, 1995, 270.

<sup>486</sup> Milbank, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*, 285.

bien un acto de acogida de la libertad del hombre. El acontecer de la salvación no constituye una imposición de Dios al hombre, pues la historia se despliega también como perdición, con lo que uno u otro camino sólo lo define el hombre mismo en su condición libre. La salvación como historicidad de la fe cristiana enfatiza una identidad y concreción, que no descarta su validez universal, en la que tengan cabida todos los hombres y mujeres<sup>487</sup>.

Rahner aclara que en esta perspectiva –trascendental- no se puede decir del todo que Dios sea histórico, porque siendo inefable e infinito no puede serlo. Lo histórico es lo concreto, es decir, el espíritu humano que se emplaza espacio-temporalmente<sup>488</sup>. Pero si pensamos la revelación en su expresión máxima, Dios siempre se ha comunicado al hombre en la historia más allá de que éste sea consciente de ello. Por lo tanto, si se comprende la revelación como autocomunicación de Dios, es necesario contar con la finitud humana que la condiciona a unas circunstancias históricas concretas. Es decir, lo que está dado de antemano de la revelación como plenitud en Cristo sólo se comprende como concreción histórica, y que el hombre reinterpreta bajo sus percepciones contingentes y categoriales.

La búsqueda por explicitar el sentido de que pueda darse una historia de la revelación como salvación, ofrece a primera vista un horizonte complejo y con apariencia ininteligible. Pero, la aporía o sin salida de un primer momento, paulatinamente deja ver una luz al final del túnel, al percatarnos de que el hombre en su condición histórica trasciende el ámbito de su subjetividad, mediado por una trascendentalidad ilimitada que lo posee, pero por su finitud no puede apropiarse más allá de sus fuerzas.

La historia de la trascendentalidad sólo se comprende en la trascendencia humana como acción de Dios que acontece en el hombre situado histórico-culturalmente. La

---

<sup>487</sup> Rahner, *Oyente de la palabra*, 123-141.

<sup>488</sup> *Ibid*, 73-91. En estas páginas Rahner especifica qué es eso del hombre como espíritu: “Lo que significa es esto: El hombre es la absoluta apertura del ser en general, o para decirlo con una palabra: el hombre es espíritu”, 73.

trascendentalidad en el hombre como don de Dios sólo se hace finita como trascendencia, es decir, en el devenir histórico de la aventura humana por hacer inteligible el misterio<sup>489</sup>.

La estructura trascendental de esta historia de salvación y revelación es histórica, fundada en la autocomunicación de Dios al ser humano. Es la historia del encuentro de Dios y el hombre, puesto que éste último realiza la historia individual y colectiva, a la manera de un proceso dialéctico en que Dios se autocomunica. Dios se comunica históricamente, pero a la vez, dada su infinitud permanece como presencia misteriosa e inefable que escapa al carácter limitado de la interpretación y comprensión humana.

La historia de la salvación a partir de Dios, y no sólo a partir del hombre, constituye dos planos complementarios: en uno, Dios se autocomunica en el hombre como ser histórico; en el otro, Dios aunque se ha comunicado no es captado en su profundidad por el hombre. Esto refleja que la historia de salvación se despliega contando con la libertad del hombre, nunca prescindiendo de ella, “pues la autocomunicación personal de Dios como el fundamento de dicha historia se dirige precisamente a la persona creada en su libertad”<sup>490</sup>.

La revelación acontece en la fe del hombre como hecho compartido históricamente, lo que le constituye en oyente de la gracia; la historia de la salvación y de la revelación confluye en la acción de Dios y la acción histórica del hombre. La trascendencia del hombre está dada con necesidad debido a su carácter subjetivo, y concretada en la autocomunicación de Dios, lo que no escinde la historia de salvación de la historia de la revelación.

En la historia de la salvación se identifican dos matices: por una parte, la autocomunicación que puede contar con la aceptación o rechazo del hombre autónomo; por otro lado, pero en relación recíproca con la anterior está la autocomunicación de Dios en su sentido atemático, suprahistórico y trascendental, por tratarse de la gracia. Sin embargo, el poder transformador de la gracia sólo tiene cabida en la historia de salvación, y acontece en su devenir: “la comunicación de Dios mismo es un elemento de la historia de la salvación como tal, por cuanto en ella aparecen dicha comunicación y la libertad de su aceptación o

---

<sup>489</sup> Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 11-26.

<sup>490</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 176.

repulsa realizada con toda propiedad en la concreta corporalidad histórica del hombre y la humanidad”<sup>491</sup>. Este momento concreta y objetiva la revelación, cuyo culmen está en la encarnación de Jesucristo, en quien mejor se capta la revelación, pues en él se objetiva la presencia de Dios en la historia.

Por lo tanto, a los constitutivos de la historia de salvación pertenecen la palabra de Dios escuchada en la dinámica histórica, los signos que identifican los sacramentos procedentes de la gracia de Dios, la actualización histórica de los símbolos, ritos e imágenes, las instituciones religiosas y su evolución en la historia. El sentido trascendental de la revelación se convierte de esta manera en historia concreta, objetivándose en el despliegue del actuar humano en la historia, que para la fe cristiana no tiene punto más alto de concreción que la voluntad de Dios expresada en Cristo.

La coincidencia entre la historia de la salvación y la historia universal está según Rahner en que la existencia del hombre se hace apropiación en la medida que el conocimiento y las libertades trascendentales se hacen corporalidad y materia concreta, significada por la interpretación. La historia de salvación no sólo acontece en los ámbitos religiosos, sino también en los escenarios de la historia mundana, por lo que la autocomunicación de Dios se objetiva al confrontarse con el acontecer de la historia y su necesidad de comunicarla y compartirla comunitariamente. Toda experiencia trascendental debe ser mediada por la trascendencia humana que se traduce categorialmente en el seno de los procesos históricos y culturales, lo que la concreta, es decir, la objetiva.

La interpretación del cristianismo en cuanto respuesta al fundamento de su fe, conduce según la perspectiva rahneriana a una reflexión histórica específica, constituida en la historia de la revelación, a pesar de que ésta lo desborda al ser coextensiva con la historia universal. En sentido más profundo, la coextensividad de la historia de salvación y la historia universal constituye la historia sobrenatural de la revelación, pues “tiene su último fundamento en la autocomunicación sobrenatural y gratuita de Dios y sirve a esta

---

<sup>491</sup> Ibid, 178.

comunicación; por tanto, significa la revelación sobrenatural –por la palabra- de un estado de cosas que trasciende el ámbito del conocimiento meramente natural del hombre”<sup>492</sup>.

Para la tradición cristiana la salvación acontece en la medida que la fe se apropia de la palabra de Dios auténticamente revelada, puesto que no basta meramente el hecho de la revelación natural. La revelación genera salvación en el hombre cuando en su existencia opera la revelación sobrenatural que se hace inteligible a través de la reflexión teológico-especulativa. La reflexión es necesaria, porque explicita el problema del cómo la revelación en la historia, pero a la vez es sobrenatural, pues permite la comprensión de que su existencia sea concomitante con los hechos históricos del espíritu, de la tradición religiosa y la dimensión profana del hombre<sup>493</sup>.

En suma, la revelación de Dios mismo como saber trascendental y presente en la realización del espíritu humano como saber y libertad es atemática:

Ese momento trascendental de la revelación es la modificación gratuita, operada duraderamente por Dios, de nuestra conciencia trascendental; pero tal modificación es realmente un momento originario, permanente en nuestra conciencia como iluminación originaria de nuestra existencia, y, como momento de nuestra trascendentalidad constituido por la comunicación de Dios mismo, es ya revelación en sentido auténtico<sup>494</sup>.

En otras palabras, lo que traduce el párrafo anterior consiste en que la revelación tiene un horizonte atemático, apriorístico del conocimiento y libertad humana. Esto le otorga un sentido particular auténtico, en tanto su procedencia es sobrenatural, y con lo que fundamenta cualquier otro sentido que adopte. Pero, este horizonte atemático y sobrenatural tiene validez para nuestra existencia, si es mediado por la objetividad categorial en la que pueda explicitarse humanamente.

#### **4.1.2.2. Los hechos de la historia, ámbito de objetivación de la divina revelación**

---

<sup>492</sup> Ibid, 182.

<sup>493</sup> Ibid, 184.

<sup>494</sup> Ibid, 185.

Lo planteado, en un sentido deja entrever que para Rahner es fundamental establecer los nexos y las implicaciones entre la historia trascendental de la salvación y la revelación. Por otro lado explicita la vinculación de la revelación a la historia categorial, particular y oficial de la salvación. Esto contribuye a aclarar que “la historia categorial del hombre como un sujeto espiritual es siempre y en todas partes la necesaria, pero histórica objetivante, autointerpretación de la experiencia trascendental, que contribuye a la realización de la esencia del hombre”<sup>495</sup>. La realización esencial del hombre es un proceso en la historia, cuya objetivación coincide con lo que Rahner comprende como divina revelación. Así, en su obra “*Oyente de la palabra*”, lo explicita en los siguientes términos:

(...), esta <<revelación trascendental>> elevada ya en todo caso por gracia no es sólo en definitiva lo que sencillamente se distingue de la trascendencia del espíritu humano y de su historicidad formal, sino la distinción misma que pone esta diferencia y abarca, preservándolo, lo en ello destacado como diferente, por lo cual la historia de la humanidad en conjunto, en la que el espíritu humano se realiza y se objetiva, es siempre necesariamente también historia de la revelación determinada en concreto por gracia<sup>496</sup>.

Lo anterior constata que, para la comprensión Rahneriana la objetivación del espíritu humano en la historia coincide con lo que la tradición de la fe cristiana ha llamado divina revelación, sobre todo en el contexto interpretativo generado por el Concilio Vaticano II. La objetivación de la revelación en la mediación del actuar humano sólo puede darse en la perspectiva categorial, lo que no es igual al carácter atemático que comporta la revelación auténtica y sobrenatural, pues es precisamente en lo categorial histórico como medio humano en que se traduce y comunica.

Ahora bien, no se puede confundir como autosuficiente la historia en su necesaria autointerpretación objetiva y en relación con la experiencia trascendental. De ser así, se perdería de vista la historia reveladora de la experiencia trascendental como necesaria autointerpretación histórica de una experiencia trascendental originaria que se funda, ya no en la mediación, sino en la comunicación de Dios mismo. No obstante, aunque la autocomunicación de Dios acontece en la historia como historia de revelación, “en efecto,

---

<sup>495</sup> Ibid, 189.

<sup>496</sup> Rahner, *Oyente de la palabra*, 209. Ver, pie de página seis del capítulo XIII.

esta historia es la consecuencia y objetivación de la originaria comunicación de Dios mismo, por la que él se revela, es la interpretación de la misma y con ello su historia”<sup>497</sup>.

Emerge en lo dicho una especie de conclusión, ya que Rahner plantea que sólo puede llamarse historia de la revelación a la historia de la interpretación como experiencia trascendental y sobrenatural, mediada por la vida del hombre en su condición histórica. Pero también, como reflexión de antropología teológica que busca intelegir la mediación de lo trascendental sobrenatural en lo categorial humano.

La historia de la revelación trascendental de Dios se interpreta como la historia orientada en su acontecer en la dirección de la autointerpretación del hombre, con lo que abre paso a la autointerpretación religiosa de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, constituida en la revelación. Pero ésta no constituye la historia de la revelación general. Sin embargo, es la dimensión más profunda en la autointerpretación de la revelación trascendental, por lo que en ella confluye el despliegue de ambas revelaciones: *la trascendental y la categorial*.

Lo anterior no significa que la autocomunicación de Dios en la historia haya sido captada plenamente. Si bien, en el hombre confluye la estructura trascendental y categorial de la revelación, ello no supera su finitud expresada concretamente en la culpa, lo que le da un carácter claroscuro a la revelación.

Para Rahner, Jesucristo constituye un firme criterio de distinción y objetivación, por lo que dirime entre una interpretación concomitante con la autocomunicación de Dios en la autointerpretación del hombre, y otra no auténtica. En Jesucristo se aclaran las tergiversaciones humanas a las que puede estar expuesta la comprensión y objetivación de la revelación. Él para la Tradición cristiana constituye la plenitud de la objetivación del espíritu humano en la historia, pero debemos advertir que “una auto interpretación y objetivación histórica de la trascendentalidad sobrenatural del hombre y de su historia no necesita ni puede ser interpretada como un proceso meramente humano y natural de

---

<sup>497</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 190.

reflexión y objetivación”<sup>498</sup>. Es una interpretación que no olvida que la trascendentalidad sobrenatural del hombre depende de aquella realidad procedente de la propia comunicación personal de Dios, quien se autocomunica en la historia.

Los hombres como lugares concretos de autointerpretación caen en la cuenta del actuar de la voluntad de Dios. Esta autocomunicación es histórica en la medida que no se interpreta directamente en Dios, ni en el hombre individual, sino en los hechos que tejen la historia humana. La revelación como acontecer histórico de la autocomunicación de Dios está cargada por un contenido comunicacional, lo que le permite a los hombres interactuar y compartir una misma fe: “en efecto, esta autointerpretación, que se produce en una pura objetivación, es una historia de la autocomunicación trascendental de Dios mismo y, por ello, no sólo es una historia gnoseológica de una teoría pura, sino una realidad de la historia misma”<sup>499</sup>.

El acontecer de la revelación es un hecho histórico, y a pesar de que se constituyan interpretaciones subjetivas, no obstante, requiere fundamentalmente de una cobertura comunitaria en que pueda ser compartida como experiencia de liberación y salvación. En este sentido, la comunidad constituye el lugar en que acontece la autointerpretación de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, con lo que se produce la objetivación de la historia de revelación. Por tanto, la vía de la objetivación de la revelación concreta la historia general de la revelación y traduce en la historia particular.

La revelación es teocéntrica y cristocéntrica a la vez, lo que trasluce a Cristo como plenitud y principio de la historia de la salvación, pues en él se produce la objetivación histórica absoluta de su relación trascendental con Dios<sup>500</sup>. Cristo constituye un proceso de objetivación de la revelación en el sentido de que Dios se comunica al hombre, haciéndose en Cristo uno con él: *Dios-hombre*. De esta manera, teológicamente la historia de la salvación y de la revelación llega a su plenitud, a su fin. La revelación así tiene un claro

---

<sup>498</sup> Ibid, 195.

<sup>499</sup> Ibid, 196.

<sup>500</sup> Ibid, 207.

horizonte teleológico, en tanto la humanidad se encamina a una clara referencia de la salvación en el único Dios encarnado en Cristo.

Se ha dicho que la revelación tiene dos sentidos concomitantes: Revelación trascendental y revelación histórica, por lo que ambas reflejan el horizonte de una revelación sobrenatural. El aspecto trascendental de la revelación Rahner lo sintetiza en los siguientes términos: “Dios se le comunica –al hombre- en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta autocomunicación y apertura personales y de aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor, (...), como cabal autoapertura de Dios mismo en el hombre”<sup>501</sup>. Dios es misterio autocomunicándose en la estructura ontológica del ser humano. Constituye una acción de donación transformadora para todos los hombres, y que se concreta en Jesucristo como Dios-humanado.

En cuanto a la comprensión categorial que facilita la objetivación de la revelación, Rahner plantea que “(...), este estar dado Dios mismo previamente, la disposición del hombre elevada por la gracia, la revelación trascendental está siempre (...) mediada en forma mundana y categorial, acontece en el material histórico de la vida del hombre, sin identificarse simplemente con ello”<sup>502</sup>. Se produce en esto el tránsito a una revelación objetiva, cuya concreción se constituye en las diferentes acciones del hombre como individuo y como comunidad, vinculado a unas coordenadas históricas comprendidas desde la fe y el seguimiento de Cristo.

Comprendida la revelación en su despliegue trascendental como gracia, y su entronque con el plano categorial, facilita la explicitación del sentido de la objetivación del actuar humano en la historia. Dios en su amor infinito crea unas condiciones de salvación que permean la historia concreta del hombre, siempre abierto a la trascendencia. En su camino a la trascendencia, el hombre establece un gozne articulador que posibilita la traducción categorial de la autocomunicación trascendental e infinita de la gracia.

---

<sup>501</sup> Ibid, 209.

<sup>502</sup> Ibid, 210.

La doble dimensión de la revelación ya señalada tiene su confluencia y punto más alto en Jesucristo, Dios- hombre y encarnación del Padre: “En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado justamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia”<sup>503</sup>.

En consecuencia, la revelación en general y específicamente como revelación trascendental y categorial, constata que, para el cristiano la objetivación del actuar humano en la historia coincide con lo que la tradición cristiana en el contexto interpretativo del Vaticano II llama divina revelación. Cristo objetiva la revelación, ya que en él se acredita si estamos efectivamente iluminados por la autocomunicación de Dios, o por el contrario, desviados del verdadero camino.

#### **4.1.3. Relación entre el inmanentismo sobrenatural blondeliano y la perspectiva trascendental rahneriana**

Después de mostrar tanto en Blondel y como en Rahner, que la acción humana tiene un lugar significativo para la objetivación del Absoluto y su comprensión transformadora de la historia humana, al convertirla en historia de salvación y realización, es necesario por otra parte, establecer brevemente la relación de las dos perspectivas. Ya se advirtió arriba que tienen influencias y coincidencias en algunos puntos, sin embargo, también tienen profundas diferencias.

El pragmatismo sobrenatural blondeliano, contrario al trascendentalismo rahneriano relaciona y establece unidad de pensamiento y acción como resultado del desarrollo de la tradición. Esto es quizá lo que más lo distancia de Rahner que todavía deja un intersticio entre lo trascendental y categorial. Recurrir a la acción según Blondel para comprender la complejidad de la realidad es un ejercicio necesario, pero puede ser limitado sin el reconocimiento de lo sobrenatural. En la profundización de la acción humana descubre que

---

<sup>503</sup> Ibid, 213.

la voluntad nunca es igual a sí misma, puesto que sus acciones contingentes no la satisfacen. Siempre hay un deseo latente que la supera, y aspira a algo superior que tiene asiento en ella.

La fenomenología blondeliana es paradójica, por cuanto la voluntad humana en la que está el resorte del actuar humano, requiere algo más que ella misma. Sus constitutivos e impulsos inmanentes requieren del sustento trascendente, que aunque la sobrepasa, solo pueden ser acogidos y comprendidos en la libertad de la voluntad.

Milbank establece una relación entre Rahner y Blondel, en el sentido de que el primero plantea que en todo acto de comprensión el intelecto tiene una pre-comprensión que ha sido puesta en él y que se sustenta en el Ser<sup>504</sup>. Relación aquí es algo más que semejanzas, dado el hecho de sus marcadas diferencias: "No ostante, a diferencia de Rahner, Blondel no entiende la capacidad trascendente del yo apenas en términos de alguna cosa permanentemente excedente de instancias finitas. Por el contrario, él también afirma que la voluntad no puede ser igual al producto de su propia acción ""<sup>505</sup>. Esto significa que el sentido de las acciones y lo que se pueda decir de ellas desborda la competencia finita, por lo que la búsqueda de llevar a cabo acciones mejores, tienen como motivación una apropiación del intelecto de aquello que ya se hizo. Como el actuar de Dios está presente en la acción humana, el pensamiento recaba una y otra vez para apropiarse aquel acto ya pasado, pero en la medida que vuelve a él, su sentido se enriquece y actualiza.

La apertura al Ser y la gracia en Blondel difieren de la perspectiva trascendental de Rahner, puesto que el primero no se limita a una apertura general. A Blondel le interesa comprender la apertura a la trascendencia en cada instancia particular, puesto que cada acción tiene un potencial que se orienta más allá del momento de su realización contingente. Por lo tanto, no hay ninguna precomprensión general e indeterminada que indique la apertura del hombre a la gracia.

---

<sup>504</sup> Rahner, *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963, 362-388.

<sup>505</sup> Milbank, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*, 275.

Contrario a Rahner quien establece un método antropológico trascendental<sup>506</sup>, Blondel no se circunscribe a una epistemología para determinar dónde el pensamiento debe comenzar, sino más bien desarrolla una fenomenología, por lo que le interesa seguir la percepción previa de la acción y no perder la ruta de su trayectoria. El núcleo del conocimiento no está en una realidad general indeterminada, sino orientado a la realidad momentánea de la cosa. La realidad no consiste en un quietismo que la fija, sino al contrario, una dinámica de auto-superación creativa.

La acción para Blondel tiene sentido racional, pero no como un conceptualismo intelectual categorial en el caso rahneriano, sino funciona a la manera de un experimento, en cuanto que se enmarca en el contexto de la realidad y permite la emergencia de realidades novedosas<sup>507</sup>. La lógica de la acción requiere una mediación divino-humana, que oriente la búsqueda de la voluntad en su aspiración de acceder al sentido de la revelación presente en la mediación central de todas las acciones. La revelación de la que tiene que guiarse la acción requiere de la tradición dogmática<sup>508</sup>, que en Blondel no se reduce a un dogmatismo

---

<sup>506</sup> El método antropológico trascendental va más allá del componente categorial, al intentar la inteligibilidad de la autonomía del hombre como ser finito en su relación con el Absoluto. En gran medida busca comprender el siguiente problema: Pero esto genera otra pregunta: ¿cómo identificar la dimensión inteligible y situacional de la trascendencia de esta antropología, y de qué manera es abarcable por el conocimiento teórico? La vitalidad de la filosofía moderna podría ayudar a desbloquear algunos horizontes interpretativos entumecidos, presentes en las escuelas y doctrinas de la tradición. Pero, ¿cuál es el papel de la teología en su correlacionalidad con la filosofía? El diálogo constante que la teología debe mantener con el pensamiento filosófico busca proveer las bases para una relación nueva del creyente con los contenidos de la fe revelada. Por ello, es fundamental comprender el marco teológico de Rahner que siempre está en apertura filosófica, al traducir en provecho de la teología el pensamiento de Santo Tomás, Maréchal, Kant, el idealismo alemán y Heidegger. Esto lo justifica Rahner, afirmando que el sentido de la revelación como objeto de estudio de la teología no puede prescindir de la auto-comprensión proporcionada por la filosofía. Para Rahner el sujeto cognoscente tiene la posibilidad de un conocimiento metafísico, el cual es concomitante con la experiencia fenoménica, que él llama experiencia trascendental. En esta experiencia se unen e identifican la estructura del sujeto y la estructura última de todos los objetos posibles de conocimiento, sin lo cual no se puede dar un conocimiento de lo absoluto, de Dios. El ser absoluto irrumpe desde la condición a priori de posibilidad del conocimiento de cualquier objeto; es decir, el ser absoluto participa de la autonomía del sujeto cognoscente, ante lo cual el sujeto es trascendental. El punto de partida del método trascendental es una antropología de la auto-comprensión situada y concreta, la cual es resultado de una comprensión de las estructuras apriorísticas concebidas en la autoexperiencia del hombre como ser cognoscente. Lo trascendental entonces es una estructura a priori, dada desde siempre, la cual es condición de posibilidad del saber y del actuar. Esta experiencia se lleva a cabo de manera concomitante en toda la experiencia a priori, permitiendo que sea una experiencia trascendental, aún en los momentos espontáneos, pero privilegiados de la vida. Es el hombre que obedece voluntariamente sin coacción, movido por una especie de resorte misterioso, el Absoluto, Dios.

<sup>507</sup> Milbank, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*, 278.

<sup>508</sup> Blondel Maurice, *Historia y dogma*. Barcelona: Editorial CRISTIANISME I JUSTÍCIA, 1989, 15-53.

ahistórico, porque de ser así la acción no sería dinámica. Tampoco se trata de una acción extrínseca que fluye de arriba a abajo como una transmisión de datos.

Por lo tanto, Blondel considera que la doctrina en el sentido histórico está constitutivamente generada en la acción. La doctrina representa la letra que reanima al hombre en su camino hacia una mediación central y verdadera. En este sentido es claro sobre el papel de la filosofía y sus límites<sup>509</sup>, por lo que al reconocer la centralidad de la gracia en la comprensión la acción humana, plantea que la reflexión filosófica sólo la contempla a cierta distancia, pues ese escenario es de competencia teológica.

#### **4.2. Tránsito de la onto-teología de la acción a la tensión entre la ontología del lenguaje y la pragmática de la intención**

De la mano de Blondel y Rahner la investigación realiza una aproximación a la acción en el contexto de dos pensadores que tuvieron incidencia en la teología de los años precedentes y posteriores a Vaticano II. Tanto Blondel en el campo de la filosofía y Rahner en la teología, son hijos de la época y reflejo de un pensamiento onto-filosófico y onto-teológico respectivamente. Por eso la acción en sus perspectivas no puede ser asumida sin determinar su lugar en la estructura antropológico-trascendental del hombre, según Rahner<sup>510</sup>, y la tensión pragmático-sobrenatural de Blondel.

El ejercicio de retomar la reflexión de estos pensadores representativos del Siglo XX, en su intento de precisar el lugar de la acción en la relación histórica de Dios con el hombre, no indica una labor arqueológica y lineal descendente, a partir de la cual se vaya a recorrer el rastro de la teología práctica producida desde entonces hasta nuestros días. Blondel y Rahner son referentes importantes, en la medida que intentaron contrarrestar el predominio del pensamiento cientifista moderno de comprender la acción como instrumentalidad, al escindir la praxis de la teoría. En ese intento valioso, tanto Blondel como Rahner sirven de base para la fundamentación de una semántica de la acción, pero quizás se quedan cortos en

---

<sup>509</sup> Blondel, Maurice, *El punto de partida de la investigación filosófica*. Barcelona: Herder, 1967, 57-89.

<sup>510</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y Hermenéutica*, 160-190.

la profundización de una pragmática que integre la intencionalidad y los componentes externos de la acción.

Por eso, para profundizar en este ámbito que integra la semántica y la pragmática se retoma el giro de los lenguajes, de lo cual se habló en los capítulos anteriores, precisamente con el objeto de mostrar la necesidad de desontologizar su comprensión. Desontologizar en este contexto no significa rechazo a toda ontología, puesto que cualquier comprensión rigurosa de la acción humana no podría evadir el componente ontológico, sino lo que hay que precisar es el tipo de ontología, que por una parte no sustancialice la comprensión de la acción como si está fuera una esencia. Por otro lado, la comprensión de la acción debe evitar una orientación instrumental y aplicada, a la manera de un mecanismo manipulable.

Para la explicitación de la acción, lo ontológico no representa la panacea, pues solamente constituye uno de los componentes que articulan el engranaje semántico y pragmático en que se refleja. En este empeño, el recorrido por la hermenéutica ricoeuriana para establecer las bases de la investigación mostraba, en los capítulos precedentes, ciertos matices de comprensión de la acción humana que intentan sobrepasar el reduccionismo ontológico.

Teniendo en cuenta lo avanzado, la investigación se detiene en un momento crucial que exige la profundización de la acción en la dialéctica o tensión pragmática, entre el *¿quién?*, el agente que la produce, y el *¿qué?*, *¿cómo?*, *¿para qué?*, que se refleja en el análisis gramatical del discurso. La idea es comprender la acción humana en ese justo medio de la dinámica del actor de la acción y el entramado discursivo en que se expresa. Para este propósito se retoma el pensamiento ricoeuriano entorno de la acción, quien en un primer momento, al parecer le bastaba el análisis del lenguaje, sintetizado en los componentes estructural-semánticos y discursivo-narrativos.

La reflexión ricoeuriana de la acción no acaba en lo esbozado, pues aunque ese ejercicio es necesario, sin embargo, apenas satisface una parte del asunto al responder preguntas del tipo: *¿qué?*, *¿cómo?*, *¿para qué?* Pero esta labor semántica, para darle sentido a la acción no contempla la pregunta que involucra al actor: *¿quién?* Luego de precisar la comprensión

de la acción en la complementariedad del análisis del discurso y el papel del actor, se pasará a ver cómo esto incide en la dinámica histórico-social. Con ese escenario dispuesto, el terreno estará preparado para que la teología entre en escena, y no sólo se apropie, sino que muestre su especificidad al situar la acción en los hechos de la historia, permeados por la gracia divina y en la mediación del actuar humano.

#### **4.2.1. La acción humana en la hermenéutica de la identidad ricoeuriana**

Los capítulos anteriores de la investigación muestran que la hermenéutica como forma de apropiación ricoeuriana establece un estrecho vínculo entre la narrativa y los lenguajes bíblicos. La narrativa expresa la trama de la vida en la relación de los hombres como mimesis, lo cual no puede ser reducido a una imitación sin creatividad<sup>511</sup>. Al contrario constituye un proceso re-figuración, de creación y acción. La narrativa retoma la trama de lo dicho y hecho en el pasado en los hombres de hoy<sup>512</sup>, al refigurar su decir y hacer, con lo que reinterpretan y recrean sus acciones.

En consonancia con la evolución del pensamiento de Ricoeur se mostrará en primer lugar que, con la acción hay que llevar a cabo un ejercicio análogo al análisis del discurso hablado y escrito. Luego en segundo lugar entrará en escena, no solamente el análisis discursivo en que se expresa la acción, sino también el papel del agente del discurso, lo que implica una complementariedad o identidad entre los ámbitos ontológicos del discurso y los componentes pragmáticos, presentes en el agente de la acción.

El contexto de la acción humana en el discurso hablado y escrito aclara que la interpretación no solamente pretende el conocimiento de lo que hay detrás del texto, sino también delante de éste. Busca más bien explicitar el modo de ser en el mundo, que se recrea en la tensión de los planos <<detrás y delante del texto>>. La teología como ciencia hermenéutica tiene en la interpretación un recurso para desvelar el sentido de la realidad: “(...), se puede decir que las ciencias humanas son hermenéuticas (1) en la medida en que

<sup>511</sup> Ricoeur, “Tiempo y narración: la triple mimesis”, en *Tiempo y narración*, 113-161.

<sup>512</sup> Metz, Johann Baptist, “Narración”, en *La fe en la historia y la sociedad*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, 213-227.

su objeto [la acción] revela algunos de los rasgos constitutivos de un texto como texto, y (2) en la medida de que su metodología desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la *auslegung* o interpretación de textos”<sup>513</sup>.

La acción en el lenguaje hablado y escrito se enmarca en lo que Austin y Searle –ya citados– denominan “actos de habla”, que constituyen los niveles locutivo o proposicional, en el sentido de decir; ilocutivo o lo que se hace en el decir; y perlocutivo, lo que se hace por medio del decir. Apropiarse de estos dinamismos en el discurso le sirve a Ricoeur para comprender los alcances significativos, generadores de sentido y comunicabilidad de la acción humana<sup>514</sup>.

Metodológicamente esto es decisivo en el dinamismo de las ciencias sociales, “ofrece un enfoque nuevo en la cuestión de la relación entre *erklären* (explicar) y *Verstehen* (comprender) en las ciencias humanas”<sup>515</sup>. Esto constituye una tensión o dialéctica en el ámbito de la acción humana, por lo que comprender y explicar establece relaciones, pero por otra parte, diferenciaciones entre conjeturar y validar.

La metódica estructural es necesaria para pasar de la trama de los discursos a lo explícito de los fenómenos sociales en que se articulan y concretan las acciones humanas. Este análisis estructural que desvela la acción en el marco de un texto, puede facilitar la comprensión de que el carácter social de la misma tiene un sentido análogo al hecho de traducir las acciones presentes bajo las estructuras complejas de los conflictos que se generan en los ámbitos político, económico, cultural y social.

---

<sup>513</sup> Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, 47.

<sup>514</sup> Aunque estos niveles que expresan el dinamismo de la acción en los actos de habla ya se han citado y explicitado a lo largo de la investigación, es importante retomarlos aquí para tener presente su centralidad en el análisis del discurso, que sirve de vehículo comunicativo de la acción. La acción tiene una estructura locucional, lo que le proporciona un sentido de fijación y objetividad, ya que el decir es proposicional. Por otra parte, la acción implica un proceso de automatización que gana una cierta autonomía con respecto del agente, lo que la proyecta como dimensión social en la medida que la intencionalidad del autor de un texto puede variar en la interpretación posterior del mismo por lectores en otros contextos. En tercer lugar la acción gana pertinencia e importancia cuando trasciende las condiciones sociales en las que se dio, con lo que su significado puede ampliarse o variar. En cuarto lugar la acción humana se constituye en “obra abierta” que está siempre disponible para infinitos lectores en el futuro. Esto necesariamente crea una tensión constante entre la obra y sus intérpretes situados en otro lugar y tiempo.

<sup>515</sup> Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, 60.

#### 4.2.1.1. La acción humana, sinergia entre la semántica del lenguaje y la pragmática de la intención

Lo planteado arriba no representa nada nuevo, pues es sólo una síntesis de lo que se ha denominado como el giro de los lenguajes en los primeros capítulos de la investigación. Lo novedoso aparece en escena de aquí en adelante en la medida que se vaya mostrando la comprensión de la acción ricoeuriana en dos vertientes distintas, pero complementarias, para que el sentido de la acción no quede reducido a una pragmática que sólo da cuenta del agente. Por otra parte, tampoco sea la expresión de una estructura ontológico-fenomenológica de un análisis gramatical y su expresión narrativa.

Para comprender la acción en este horizonte complejo, Ricoeur recurre a la semántica y la pragmática, buscando en ellas desentrañar el sentido performativo de lo que se habla y sobre lo que se habla<sup>516</sup>. La contribución de la semántica consiste en mostrar cómo funciona este análisis en el esquema conceptual que sustenta las nociones que están referidas a la acción. Al intervenir el esquema conceptual en el que funcionan los discursos queda al descubierto las intencionalidades o caras distintas del actuar, que confluyen en la acción humana. Al respecto agrega Ricoeur: “Este esquema conceptual contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberación, movimiento voluntario o involuntario, pasividad, presión, resultados deseados o no, etc”<sup>517</sup>.

En su perspectiva que intenta la superación del análisis gramatical, Ricoeur rescata una comprensión de la acción presente en los griegos<sup>518</sup>, en la que establecen una implicación

<sup>516</sup> Ricoeur, Paul, “Semântica da ação e do agente”, en *Escritos e conferências 2. Hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 37- 49.

<sup>517</sup> Ricoeur, “Semântica da ação e do agente”, en *Escritos e conferências 2. Hermenêutica*, 38.

<sup>518</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa, 1981, libros II – III. En estos apartados Aristóteles muestra su preocupación por el sentido práctico del conocimiento. En esto hay un interés por precisar el bien más elevado entre todos los bienes, es decir, establecer la teleología o fines del actuar humano. Esta perspectiva considerara preliminar el hecho de tratar el actuar humano, sin todavía poder determinar su lugar en las coordenadas del bien supremo, que para Aristóteles sería una vida realizada. Se refiere a una felicidad lograda no solamente en el amparo de un bien divino, sino sobre todo, en las actividades en que el hombre constituye una vida virtuosa. Ser virtuoso implica la ejecución de la vida como una obra, que haya sido el resultado de alcanzar un equilibrio o justo medio, es decir, saber situar la medida en el defecto y el exceso. Esto implica un actuar voluntario que pueda sopesar prudentemente si lo deseado es susceptible de hacerlo o

entre la acción y su agente. En consonancia, con el enfoque aristotélico, plantea que “la sabiduría práctica es *ese discernimiento, esa mirada en situación de incertidumbre dirigida a la acción que conviene*”<sup>519</sup>. Aunque hay cercanías, Ricoeur señala una peculiaridad o diferencia con lo anterior, en lo referente al reconocimiento de sí, no sólo como un reconocimiento sustentado en la responsabilidad, sino en el hecho de una conciencia reflexiva sobre ese sí mismo (*Ipseidad*).

El recurso a la reserva de la tradición helénica plasmada en Aristóteles enriquece la comprensión de la acción, pues profundiza y recrea nuevos contextos de su relación con el agente, que no se agotan en el análisis semántico. De la apropiación griega, Ricoeur retoma un asunto que los análisis del lenguaje en la modernidad subestimaron, su dimensión pragmática. Según él, el análisis y comprensión de la acción se torna limitada al quedarse en la perspectiva semántica, y no decir nada del agente del discurso. El análisis semántico y gramatical tiene su importancia en cuanto discurso general de la acción, pero limitado al no detenerse en la riqueza de las singularidades de los ejemplos prácticos de los distintos campos de la acción.

Con los griegos se inaugura un sentido semántico acerca de la acción, que Ricoeur saca a flote en la relación de <<atestar y reconocimiento de sí>>. La contribución moderna de la que carecían los griegos proporciona una reflexión en el sentido de que estos términos aunque difieren, están vinculados. En la relación entre el atestar o adscripción y el reconocimiento, el sujeto cae en la cuenta de que él puede. El reconocimiento de que *yo puedo* en la reflexión del reconocimiento de sí, constituye un dinamismo y contexto que sale al paso a la cadena de preguntas -<<¿quién?>>, <<¿qué?>>, <<¿cómo?>>- para esclarecer la acción, no sólo en relación a la estructura semántica, sino también con respecto al agente, es decir, su sentido pragmático.

La complementariedad de los ámbitos semánticos y pragmáticos pone en evidencia que

---

no. La acción está en la voluntad, pero también en el deseo, ya que el pensamiento práctico está interrelacionado con el deseo, con lo que se quiere. La medida que pone al deseo en la misma línea del pensamiento, y los dos mediados por la voluntad es la prudencia (*phronesis*), que orienta la deliberación en la dirección de la acción que conviene.

<sup>519</sup> Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005, 99.

“acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, que contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberaciones, movimiento voluntario o involuntario, pasividad, restricción, resultados deseados, etc”<sup>520</sup>. En otras palabras, los distintos términos susceptibles de ser analizados, no pueden quedar en la formalidad de su análisis estructural, sin contar con el contexto amplio de la cadena de intersignificación a la que pertenece el entramado de conceptos. De ser así, quedarían eclipsados los componentes de intencionalidad presentes en el agente de la acción.

Los escenarios gramatical y semántico pueden atomizar el análisis cuando sólo responden a preguntas como: ¿qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿por qué?, ¿cuándo? Sin menospreciar la importancia del análisis gramatical, esto puede tener una mayor cobertura con respecto a la cadena que articula el discurso, si tiene en cuenta el agente, evocado en la pregunta ¿quién? Frente al panorama que se abre es necesario preguntarse por qué la filosofía analítica y del lenguaje al centrarse en dar razón del ¿qué? y ¿por qué?, tendió a olvidar el agente de la acción cuando en los análisis semánticos no aparece la pregunta ¿quién? Las preguntas ¿qué? y ¿por qué?, buscan dar razón ontológica del acontecimiento, *la causa en general de algo que llega o sucede*.

En consonancia con lo planteado surge otra pregunta: ¿por qué la comprensión de la acción tendió en la dirección del acontecimiento, es decir la causa, y olvidó la pregunta por el motivo? No son lo mismo acontecimiento y acción, puesto que "el acontecimiento, el argumento, simplemente ocurre; la acción, por otro lado, es lo que hace ocurrir"<sup>521</sup>. *Lo que ocurre o sucede* es percibido por una observación y descripción que anuncia o constata lo ocurrido. En cambio, *lo que se hace llegar o suceder* no es constitutivo de algo verdadero o falso, puesto que sus componentes de sentido, no necesariamente son observables y constatables. *Lo que se hace llegar o suceder, sólo en el hacer es verdadero*.

Por otra parte, así como *la acción fue circunscrita al acontecimiento, el motivo fue identificado con la causa*, lo que trajo un reduccionismo en la comprensión. El motivo

---

<sup>520</sup> Ricoeur, Paul, *O-si mismo como um outro*. São Paulo: Papirus Editora, 1991, 75.

<sup>521</sup> Ricoeur, *O si mesmo como um outro*, 79.

implica un potencial y andamiaje que va más allá de la acción, pero no se puede conocer sin ésta. La causa no tiene en cuenta esa integración, puesto que su comprensión tiende a razones de tipo instrumental, del estilo de que lo mostrado en el efecto fue ocasionado por algo. El motivo al estar vinculado con la acción implica la interpretación de un contexto complejo de componentes físicos, psíquicos, simbólicos, contextuales, entre otros. Por lo tanto, *el motivo está ligado a la acción, como la causa al acontecimiento, pero en una relación distinta.*

Estos abismos lógicos son los que Ricoeur intenta comprender para establecer sus reacciones e implicaciones en la profundización del sentido de la acción humana. Cree que este intersticio puede profundizarse en el restablecimiento del agente que se había perdido, para ver más de cerca esa oposición entre *llegar* (causa-acontecimiento) y *hacer llegar* (agente-motivo). Hay así una fragilidad dicotómica en la escisión entre la acción y el acontecimiento, como también entre el motivo y causa.

Para Ricoeur, el debilitamiento de la vinculación de la acción con el agente se produjo con el énfasis de una verdad centrada en la descripción. La preocupación por la verdad descriptiva debilitó la comprensión de la acción en el sentido de la intencionalidad presente en el agente. Esto eclipsó una aproximación de la acción en la atestación del agente, con lo que la veracidad se redujo a búsqueda de la verdad. “La atestación escapa, precisamente, a la visión si ésta se expresa en proposiciones susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas; la veracidad no es la verdad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto”<sup>522</sup>.

La cadena de análisis de la que emergen cuestiones como *¿quién?* (el agente), *¿qué?* (lo acontecido), se completa y enriquece cuando nos preguntamos *¿por qué?* (motivo). El motivo es importante en la medida que expresa la intencionalidad que tuvo el agente para ejecutar dicha acción. Pero esta relación no implica simplemente verla como causa-efecto, por lo que la acción es movimiento físico, pero también intenciones o motivos del actor. En otras palabras, “la semántica de la acción muestra aquí una categoría mixta, la del *deseo*,

---

<sup>522</sup> Ibid, 92.

que *exige* la fusión de las categorías psíquicas, exclusivamente a las personas, con categorías físicas comunes a las personas y cosas”<sup>523</sup>.

Aparece de esta manera una reciprocidad que rebasa el esquema mental o explicación racional de los motivos del actor. Por otra parte, tampoco queda reducida al ámbito físico que visibiliza lo ejecutado. La cadena discursiva comunica la mixtura de aspectos semánticos y pragmáticos, cuya apropiación requiere una especie de pasión o afección, que sólo es captado por quien esté abierto a la versatilidad de la narrativa.

La acción intencional requiere que el agente haga comprensible en la misma acción el sentido de lo que dice que hace o hizo: “En suma, una acción intencional es una acción hecha <<por una razón>>”<sup>524</sup>. Sin la intención la acción no tiene agente, lo cual nos devuelve al estadio importante, pero limitado del análisis gramatical y semántico, en el que la acción se juega entre qué y para qué de su acontecer. La acción intencional no tiene la forma causa-efecto, puesto que la intención está aún presente en la intencionalidad temporal de la ejecución.

Ricoeur se pregunta si la incapacidad de la ontología del acontecimiento para vincular la acción con el agente, es decir, tener una adscripción o imputación, ¿no es acaso resultado del modo como se asume esa ontología? Por lo tanto, Ricoeur no descarta el componente ontológico de la acción, sino lo que cuestiona es el cómo de su comprensión. El problema está en comprender el acontecimiento como si éste fuera una sustancia, en vez de apropiárselo en la sinergia de una fenomenología del lenguaje con la ontología de la intención.

Dicho de otra manera, lo que aquí está en juego es algo más que una estrategia metodológica para pasar de una semántica de la acción sin agente, a la vinculación efectiva entre la acción y el agente. La clave está en saber apropiarse creativamente la vinculación entre ontología y fenomenología, para que desvele la relación de intersignificación entre las

---

<sup>523</sup> Ricoeur, “Semântica da ação e do agente”, en *Escritos e conferências 2. Hermenêutica*, 41.

<sup>524</sup> Ricoeur, *O si mesmo como um outro*, 95.

preguntas, ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, que dan razón de los distintos ámbitos que constituyen el sentido de la acción. El problema aflora cuando la semántica pasa por alto la cuestión del *¿quién?*, para reducirla al eje causa-acontecimiento en las preguntas, *¿qué?-¿para qué?*

El desbloqueo del asunto a través de la apropiación de la relación sinérgica ontología-fenomenología, puede constituir la clave para la constitución de una pragmática del discurso, que si bien no descuida las preguntas *¿qué?-¿por qué?*, se sitúa en el *¿quién?*, como eje. Al establecer el sentido pragmático que relaciona las tres preguntas, emerge un contexto integrador *-físico y psíquico-* en el que subyace la comprensión de la acción humana como atribuible a alguien.

Hay ciertos predicados que se les atribuyen a los cuerpos como referentes físicos, sin embargo, hay otros que sólo se les atribuye a las personas. No hay dualidad en el hecho de que a la misma persona en su unidad se le atribuyan predicados físicos y psicológicos. Incluso los motivos e intenciones que tienen carácter psicológico se le atribuyen a la persona en su unidad. En consecuencia, “es esta atribución (...) identificada que es mejor denominarla adscripción”<sup>525</sup>.

La adscripción es una forma de reconocimiento al yo puedo hacer y hablar, porque el hablar también es hacer. Este hacer desborda el análisis semántico de la estructura del discurso, puesto que el componente aquí en juego es el de la pragmática. En el *poder hacer* permanece un motivo práctico que no es igual a dar razón de la causa, porque el motivo está implicado en la acción pasada o futura. *No es lo mismo hacer que suceda que suceder casualmente*. Las acciones humanas con motivos, aunque de manera primaria suceden causalmente, sin embargo, lo que le da el sentido es su intencionalidad.

La acción intencional tiene una adscripción o atribución que sale al paso a la pregunta *¿quién?* Con esto la acción gana un sentido práctico en la atribución al agente, que ya no queda restringida a la lógica del análisis semántico que corresponde a las preguntas, *¿qué?*

---

<sup>525</sup> Ibid, 110.

y ¿cómo? Por lo tanto, “la adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en tanto hacer que acontezca”<sup>526</sup>. En la adscripción hay una síntesis entre ¿quién?, ¿qué? y ¿cómo?, en la que no solamente afloran componentes semánticos, sino pragmáticos, ya que la acción tiene un motivo a la manera de resorte o voluntad, que no es propiamente una causa.

La adscripción no significa individualización o referencia única al agente de la acción, pues hay factores internos y externos. Por eso, la clave del asunto está en establecer un equilibrio en el conjunto de la cadena conceptual que se concreta al dar razón de las preguntas ya citadas. La adscripción tiene un sentido de responsabilidad que, aunque el dinamismo complejo de la cadena de conceptos articula los componentes externos e internos, sin embargo, el mayor peso de la adscripción recae en la imputabilidad a alguien.

La adscripción comprendida de esta manera tiene un sentido moral: “la adscripción, precisamente consiste en la apropiación por el agente de su propia deliberación: decidirse es solucionar el debate, haciendo suya una de las opciones consideradas”<sup>527</sup>. Con esto se supera la comprensión de la acción como acontecimiento causal, porque la adscripción sintetiza relacionamente el motivo y el agente. Pero el agente no puede ser comprendido como un receptáculo sin más, ya que éste expresa su realidad a través de toda la estructura semántica y pragmática de la acción.

#### **4.2.1.2. La transición social de la acción**

La dinámica del discurso que pone el acento en la pragmática, sin menospreciar la estructura gramatical, conduce a que el sujeto que habla desde la apropiación de su libertad requiera un interlocutor que esté en las mismas condiciones que él. La relación de interlocución matiza el sentido de la acción en su contexto histórico-social. En la relación social la acción establece su sentido moral (adscripción), al estar soportada en la imputabilidad o responsabilidad, con lo que toma distancia de aquel reduccionismo que

---

<sup>526</sup> Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, 108.

<sup>527</sup> Ricoeur, *O si mesmo como um outro*, 117.

identifica la adscripción con la atribución. Esta perspectiva moral y jurídica es importante, en el sentido de que sin ellas es difícil determinar la responsabilidad y los juicios censurables o admirables con respecto al agente.

La apropiación del sentido de la acción por lo tanto, no puede limitarse a oponer las características y peculiaridades que tienen asidero en el agente, con aquellas otras que aparentemente dependen de contextos externos. El sentido estructural y complejo en que se expresa el actuar, para su comprensión social requiere la articulación de los dos componentes. Esto es posible en el establecimiento correlacionado entre ¿quién?, ¿por qué?, ¿qué? La motivación no es sólo el reflejo de los hechos mentales del agente, pues en la exterioridad del contexto físico la potencia del actuar se concreta en acciones<sup>528</sup>. En esto la comprensión de la acción tiene ámbitos teleológicos muy ligados al poder de actuar de la persona, pero por otra parte, hay que considerar los componentes sistémicos, o de las cosas que están vinculadas a la dinámica del mundo de la vida<sup>529</sup>.

Las capacidades de hablar, hacer, narrar y la responsabilidad de la persona, tienen un puente correlacional con las capacidades estructuradas en el contexto social. Esta relación entre las acciones personales y las acciones sociales propicia una integración de las dos caras del reconocimiento: el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo<sup>530</sup>.

En la esfera pública el poder de obrar toma el sentido de *agency* (capacidad de acción), que *Amartya Sen* ha profundizado en su investigación acerca del <<*desarrollo como libertad*>><sup>531</sup>. Las capacidades sociales se nutren fundamentalmente de las simbologías presentes en las representaciones colectivas y de las prácticas sociales<sup>532</sup>.

Por lo tanto, hay diferencias entre el reconocimiento en el ámbito individual, en que la referencia está centrada en la atestación, con respecto al reconocimiento estructurado en la

---

<sup>528</sup> Ibid, 133-134.

<sup>529</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría do agir comunicativo. Sobre a crítica da razão funcionalista*. Tomo II. São Paulo Brasil: Editora WMF Martins Fontes Ltda, 2012, 207-355.

<sup>530</sup> Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, 143.

<sup>531</sup> Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000, 76-113.

<sup>532</sup> Sen, Amartya, *A ideia de justiça*. São Paulo Brasil: Companhia das Letras, 2011, 259-351.

mediación de las capacidades sociales. Hay unas complejidades en las formas de vida social que desbordan la *identidad-ipseidad* de los sujetos capaces de acción individual. El reconocimiento social de las acciones tienen formas comunicativas en que se dan razones del por qué se actúa en un sentido y no en otro. Las acciones al ser aceptadas en el contexto público del mundo de la vida tienen un poder reconstructivo que permea lo individual y social<sup>533</sup>. El nivel reconstructivo potencia las capacidades creativas y de obrar de los individuos.

La libertad individual, entendida como capacidad de elección de vida, tiene una progresión social que se traduce en responsabilidad. La capacidad de obrar y ser, en la vinculación de la libertad está en relación con los contextos moral y político. Amartya Sen pone el acento en la libertad al establecer la relación entre las acciones que generan la capacidad (*agency*), y las prácticas sociales que deben garantizar el derecho a las capacidades (*capabilities*)<sup>534</sup>. En lo planteado es importante notar que la comprensión de la acción humana tiene un desplazamiento del ámbito antropológico-ontológico -propio de la filosofía de los griegos- a la modernidad. La modernidad en un sentido enfatiza la subjetividad, pero por otra parte, cada vez es más representativa su comprensión en la relación social de los sujetos que entretejen el mundo de la vida<sup>535</sup>. *Se ha pasado así del reconocimiento del actuar de la imputabilidad individual a la responsabilidad como resultado de las tensiones de vivir con los otros*<sup>536</sup>.

#### **4.2.2. La acción comunicativa, el mundo de la vida y la dinámica de reconocimiento social**

La importancia de la investigación ricoeuriana en el contexto de la acción humana está en lograr una articulación entre los componentes internos y externos que la constituyen. Con esto pasa de un reconocimiento centrado en las capacidades del sujeto (ipseidad) a un

---

<sup>533</sup> Prieto Navarro, Evaristo, “Acción comunicativa, mundo de la vida y formas de integración”, en *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, 85-120.

<sup>534</sup> Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, 154.

<sup>535</sup> Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998, 9-17.

<sup>536</sup> Las cursivas son mías.

reconocimiento más amplio, en el que cumplen un papel central las capacidades sociales, es decir, el reconocimiento del otro en la mediación de interlocución. Esto tiene repercusiones jurídicas, políticas y morales, puesto que el reconocimiento sobrepasa la imputabilidad o responsabilidad individual para situarse en la responsabilidad social.

La perspectiva ricoeuriana del reconocimiento en la tensión de lo personal y social lo sitúan en las mismas coordenadas de la acción comunicativa habermasiana, quien ha sido un pilar en la investigación de la acción humana, su sentido transformador de las formas de vida social y su comunicabilidad en la esfera pública. La acción comunicativa para Habermas consiste en los planes de acción presentes en la acción social de los individuos, los cuales tienen una coordinación por lo actos de habla.

Los agentes hablantes en su interlocución cotidiana pretenden hacerse inteligibles, ecuanímes y acreditar como verdad aquello que dicen. La acreditación de la verdad requiere de cada participante en la esfera pública “ecuanimidad frente a los argumentos que significa un tipo muy exigente de imparcialidad: cada uno debe colocarse en el sitio de todos los otros, tomándose la comprensión del mundo y de sí mismo que tienen los otros tan en serio como la suya propia”<sup>537</sup>.

Los actos de habla en las relaciones sociales están regulados por contextos normativos en los que los individuos fijan unas expectativas con respecto a quienes se dirigen a ellos<sup>538</sup>. Es “la suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos que hablan y actúan se suponen mutuamente y la validez incondicionada que pretenden para los enunciados que producen mediante actos de habla”<sup>539</sup>. La objetividad aquí tiene lugar en la suposición de que todos los que interactúan, el mundo les está dado en las mismas condiciones, al ser razonables y poder participar de la práctica lingüística. Estas prácticas se generan y constituyen a la vez el mundo de la vida, instancia en la que los sujetos son capaces de lenguaje y de acciones intramundanas recíprocas.

---

<sup>537</sup> Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación. Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológico de los juicios y las normas morales*. Madrid: Trotta, 2002, 297.

<sup>538</sup> Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 9-62.

<sup>539</sup> Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 2002, 14.

El mundo de la vida propicia las condiciones de sentido en que las razones y prácticas son avaladas por los otros individuos, en una especie de megálogo<sup>540</sup> en que cada uno funge de colegislador. La objetividad es resultado de la intersubjetividad que los participantes llevan a cabo en la comunicación, es decir, en las relaciones interpersonales entre sujetos capaces de lenguaje y acción<sup>541</sup>, que intercambian puntos de vista sobre asuntos de interés para todos. La responsabilidad sobre las acciones debe ser justificada ante los requerimientos y expectativas de los demás, que las juzgan como apropiadas o reprochables.

En el marco de la acción comunicativa, la acreditación, la objetividad, está estrechamente ligada a la intersubjetividad, puesto que

la objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y la acción, está tan fuertemente imbricada en la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartido, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje<sup>542</sup>.

El lenguaje como ámbito intersubjetivo tiene una compleja regulación, en la que los hablantes cimentan los puntos de vista a partir de su apropiación del mundo de la vida, cuya recreación es resultado de las dinámicas históricas, sociales y culturales. Estas interacciones capacitan los individuos a tener posiciones críticas frente a actuaciones deplorables, y criterios razonables para acreditar las acciones loables.

Para llegar a esta perspectiva social en que se gesta la acción comunicativa, Habermas tiene que superar por una parte, la subjetividad trascendental del pensamiento kantiano y la fenomenología de Husserl. Por otro lado, los obstáculos de la racionalidad instrumental, orientada al éxito, al dispositivo y lo manipulable. Al superar estos obstáculos la acción comunicativa puede ser expresión de una sociedad en la que los individuos intercambian posiciones y desacuerdos con sus congéneres en la mediación del lenguaje y la simbólica de

---

<sup>540</sup> Etzioni, Amitai, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona: Paidós, 1999, 57-113.

<sup>541</sup> Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, 32-33

<sup>542</sup> *Ibid*, 44.

las relaciones sociales. El mundo de la vida que Habermas hereda de Husserl tiene un giro en la comprensión, cuando lo que está en juego no son las prioridades del mundo de la conciencia, sino el mundo de las relaciones cotidianas en que se tejen las intersubjetividades, las decisiones y acciones de los sujetos.

Para la acción comunicativa el lenguaje ocupa un lugar destacado, puesto que constituye la realidad a partir de lo percibido y vivido de los individuos en su subjetividad y encuentro. Al margen de la tensión intersubjetiva del mundo social no es posible el tejido de eso vital para los humanos que Habermas llama mundo de la vida. La apropiación del mundo de la vida trae como resultado un giro en la relación de los individuos consigo mismo, con los demás, con el mundo y Dios. Estas relaciones van despertando nuevos sentidos de crítica ante la injusticia y la instrumentalización de las formas de vida por la positivización de la ciencia y las aplicaciones técnicas.

El conjunto de esta nueva conciencia en que emerge el entramado comunicativo que entreteje el mundo de la vida, poco a poco trasforma las relaciones de vida y encuentro de las personas. Establece de esta manera, no solo nuevas formas de pensar, sino fundamentalmente de actuar e incidir con responsabilidad y compromiso ante las expectativas de los demás. En la perspectiva de lo dicho, “la acción es una conducta o no-conducta con una intención subjetiva. Esta intención es articulada subjetivamente en forma de proyecto”<sup>543</sup>. Si la acción es una forma de conducta señalada, entonces no toda conducta es acción, por lo que ésta constituye un grado de conciencia con implicaciones en la voluntad.

La acción humana puede tener varias fuentes, que van desde determinaciones de la especie o la población genética, el compendio de estructuras sociales que articulan las distintas organizaciones, y por supuesto, el componente subjetivo de la vida. Esto trae como consecuencia una distinción de las dimensiones temporales que inciden en los procesos y dinámicas de las acciones humanas: “el tiempo evolutivo de la especie; el tiempo histórico

---

<sup>543</sup> Luckmann, Thomas, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta, 2008, 67.

de las instituciones, grupos y estratos sociales; y el tiempo biográfico de la vida individual”<sup>544</sup>. Hay relaciones entre estos tiempos, sin embargo, cada uno tiene sus peculiaridades con respecto a los otros. Mientras la perspectiva evolutiva se refiere fundamentalmente a aquellos aspectos que afectan la especie, el ámbito histórico en cambio, está ligado a los cambios generados en las tensiones sociales y la vida individual, es decir, la estructura biográfica. Esta diferenciación aflora los distintos contextos en que se teje la acción humana, pero ninguno de ellos está aislado, ya que inciden relacionamente entre sí.

Las acciones individuales tienen como soporte los procesos de concientización del individuo y la sociedad, lo que al final le proporciona una estructura universal, alimentada continuamente por las nuevas experiencias, que también están ligadas a evocar el sentido consciente de lo vivido. La experiencia indica conciencia y sentido de lo ocurrido, pero también expectativa de lo esperado. Esta tensión dialéctica en la que el presente está ligado al pasado y el futuro, permite en la acción un sentido de proyección en el que se espera alcanzar una meta.

La proyección y repliegue de la experiencia en que se sustenta la acción humana es a la vez dinámica individual y social. Las acciones sociales cabalgan sobre aquellos proyectos que tienen como finalidad, no sólo las personas individualizadas, sino especialmente los otros. “En resumen, todo acto social viene <<co-determinado>> por otros. Para ser más precisos, el sentido del acto social es co-constituido por el sentido que los otros tienen para el actor”<sup>545</sup>. Las acciones sociales son interpretadas a partir de aquello que los demás comunican con sus discursos y obras, las que no siempre están en el contexto del cara a cara.

El sentido de la acción para que sea desvelado requiere de los acervos subjetivos y sociales, que establecen el sentido histórico de los actos humanos. La comprensión de la complejidad en que se tejen las acciones humanas, requiere múltiples aspectos: el ámbito evolutivo de su

---

<sup>544</sup> Luckmann, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, 68.

<sup>545</sup> *Ibid*, 73

patrimonio genético, que de alguna manera los humanos comparten con otras especies. Por otra parte, este patrimonio evolutivo está en tensión constante con los contextos de la subjetividad y la intersubjetividad, que dan como resultado los complejos procesos sociales e históricos, que Habermas identifica como “mundo de la vida”.

La historia constituye el resultado de las interacciones humanas conscientes, es decir, la temporalidad del hacer sobre el mundo, pero que al mismo tiempo implica un hacer sobre sí mismo. La historia es el dinamismo en que las reservas del conocimiento acumulado como tradición, continuamente son recreadas y portadoras de sentido para el actuar de los hombres y mujeres de hoy y del futuro. Esta historia, si bien tiene unos referentes generales y continuos, sin embargo, se enriquece con otros próximos que corresponden a las contingencias en que afloran las dinámicas sociales en distintas épocas.

La tensión entre los ámbitos subjetivos e intersubjetivos dinamiza el contexto social de las acciones y estructura con ello las instituciones. Esto constituye una clara señal de que los acuerdos intersubjetivos adquieren proyección y finalidad. En la dinámica de las instituciones se teje una complementariedad entre el obrar y el trabajo, pues “<<obrar>> es toda acción que interviene en el devenir del entorno, independientemente de que esta intervención sea para el actor más o menos fortuita. Mientras que <<trabajo>> es aquel obrar en el que la intervención en el devenir del entorno compartido por los actores está integrada en un proyecto recíprocamente dirigido”<sup>546</sup>.

La comprensión de Luckmann con respecto a la acción humana en la relación del trabajo y el obrar, está cercana a la posición de Hannah Arendt al explicitar el sentido de la condición humana en sus tres niveles básicos: *Labor, trabajo y acción*<sup>547</sup> (*vita activa*). La labor como primera dimensión tiene que ver con los procesos evolutivo y biológico del cuerpo humano, cosa que comparte con las demás especies. La segunda dimensión, el trabajo no está vinculada al proceso evolutivo, pues hace parte de la estructura compleja de creación humana que va más allá de la naturaleza, porque se enmarca en el dinamismo histórico,

---

<sup>546</sup> Ibid, 110.

<sup>547</sup> Arendt, Hannah, “Labor, trabajo, acción”, en *De la teoría a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, 89-107.

social y cultural. La acción por otra parte, encierra una complejidad en la medida que trasciende las cosas al simbolizarlas en la vida compartida. La acción humaniza las cosas y evoca la existencia de quien las significa y las nombra.

Cuando el hombre llega a este estadio, en que con su actuar modifica la naturaleza y la transforma en símbolos para ser compartida y apropiada socialmente, se habla de la condición humana. En la acción humana se hace visible la diferencia y pluralidad que comporta lo humano: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá (...)”<sup>548</sup>. En la acción el hombre crea, nombra y significa, con lo que las cosas ganan un sentido que ningún otro ser de la naturaleza les puede proporcionar: “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende de la constante presencia de los demás”<sup>549</sup>.

En lo planteado de nuevo asoma en el sentido humano de la acción un trasfondo de responsabilidad compartida. No depende solamente del potencial genético que compartimos con las otras especies, sino también de la tensión entre la conciencia individual y colectiva, como resultado de vivir juntos en el mundo de la vida. La búsqueda de objetivos comunes constituye una de las dimensiones de la condición humana, de la cual, la acción es su expresión más significativa, por lo que le proporciona identidad a lo humano.

### **4.3. La acción humana: de la praxis en general a la praxis intencional**

Es común hablar de praxis y acción humana indistintamente, pues al parecer lo uno refiere a lo otro. Algunos autores hacen referencia a los dos términos como si en el fondo no hubiera ninguna diferencia entre ellos. Otros enfatizan un término más que el otro, sin detenerse a justificar su preferencia. Clodovis Boff al preguntarse en qué sentido y de qué modo incide la praxis en la práctica teológica, no hace distinciones entre praxis y acción. Al parecer su preferencia está en la praxis: “Queremos únicamente reconocer los hechos de la

---

<sup>548</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993, 22.

<sup>549</sup> Arendt, *La condición humana*, 38.

sensibilidad, establecer la <<verdad>> de los <hechos>>, de la <<experiencia>>, de la <<cotidianidad>>. Semejante <<verdad>> pide más ser reconocida que conocida, más respetada que inspeccionada, más vivida que pensada”<sup>550</sup>.

Por otra parte, la categoría praxis<sup>551</sup> es “para Ellacuría el hacer transformador humano que repercute en la totalidad del dinamismo de la historia, e incluso del equilibrio de la naturaleza. (...). Praxis no es una parte de la vida, sino una dimensión del quehacer humano que afecta a la totalidad de la vida”<sup>552</sup>. En consecuencia, “la praxis será el espacio humano en el que se puede realizar históricamente el seguimiento –de Cristo- creyente”<sup>553</sup>.

Para no detallar cada uno de los autores que hablan de la praxis indistintamente de la acción, o los que se refieren a la acción por separado de la praxis, es necesario evocar algunos de los autores asumidos en esta investigación, para luego detenerse en uno de los teólogos actuales que ha profundizado dicha relación. La profundización de la relación se anticipa a posibles preguntas como, ¿por qué esta investigación en vez de hablar de teología de la acción, no lo hace en un sentido más general y aceptado hoy como es el de teología práctica? ¿Cuál es la novedad de la teología de la acción con respecto a la teología práctica y la teología pastoral?

Sin establecer relaciones precisas entre praxis y acción, a lo largo de los tres primeros capítulos se acudió a pensadores como Heidegger, Arendt, Blondel, Ricoeur Torres Queiruga, entre otros, que usualmente hablan de acción cuando se refieren a una praxis intencional, es decir con sentido, al parecer para diferenciarla del conjunto de la praxis humana. Otros pensadores como Marx, Gustavo Gutiérrez, y la mayoría de los representantes de la teología de la liberación hablan de praxis, sin preocuparse por las distinciones con la acción.

---

<sup>550</sup> Boff, *Teología de lo político. sus mediaciones*, 324.

<sup>551</sup> Junges, José Roque, *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2001, 45-67.

<sup>552</sup> Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, 221.

<sup>553</sup> *Ibid*, 240.

Antonio González es quizá el investigador actual con mayor preocupación filosófica<sup>554</sup> y teológica<sup>555</sup> con miras a despejar el horizonte de la teología de la acción, con el objeto de comprender el lugar de la praxis cristiana en el contexto de la praxis en general. No satisfecho con lo que en este contexto se ha avanzado, da un paso atrás para situarse en la hondura del asunto y pasa preguntarse por el lugar de la acción en la compleja y general estructural de la praxis. En esta tarea y bajo la influencia del pensamiento zubiriano<sup>556</sup> plantea que la acción está constituida por un sistema complejo de actos: *sensaciones, afecciones y voliciones*.

Aunque las acciones son diversas, Antonio González centra la atención en aquellas que sobrepasan el espectro sensorial, es decir, las constituidas a través de un largo proceso de aprendizaje y susceptibles de ser orientadas e intencionadas. Estas acciones son las que identifica como actuaciones: "las actuaciones son, por así decirlo, acciones con sentido"<sup>557</sup>. La actuación supera el plano de los actos sensitivos, afectivos y volitivos, puesto que en ella aflora la intelección del sentido de una acción, que constituye lo que González denomina <<intención>> o <<entendimiento>>. Pero el entendimiento no está referido aquí solamente a la facultad cognitiva de la razón, sino más bien, al acto de comprender como realización en que se plasma la humanidad del ser<sup>558</sup>.

Es relevante el papel de los actos intencionales, sin los cuales las acciones no podrían fijarse, para acceder al sentido que les otorga identidad como resultado del proceso de constitución que fluye del pasado al presente. Las acciones pasadas fungen como arquetipos que preparan la comprensión de las nuevas acciones. Cuando la acción intencionada se transforma en actuación adquiere una identidad que la fija, orienta y rige a través de esquemas intencionales, con lo que funciona como estructura.

Todo acto de intelección y sentido constituye un acto intencional. La complejidad que articula el sentido que identifica la actuación no es análoga a la comprensión en términos de

<sup>554</sup> Cf. González, Antonio, *Estructura de la praxis*. Madrid: Trotta, 1997, 110-145.

<sup>555</sup> Cf. González, Antonio, *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999, 70-111

<sup>556</sup> Zubiri Xavier, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 9-41.

<sup>557</sup> González, *Estructura de la praxis*, 110.

<sup>558</sup> Zubiri, Xabier, *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 321-352.

adecuación: “entender el sentido de algo no es hacerlo nuestro, sino que la cosa entendida se sigue presentando en nuestro acto intencional como algo radicalmente distinto –*alteridad radical*- del acto mismo de entendimiento”<sup>559</sup>.

La emergencia del carácter social de la actuación se debe a que tiene una dimensión no sólo individual sino comunitaria: “La intervención de los demás es aquello que estructura mis actuaciones sociales, proporcionándoles un esquema intencional que las fija y les da sentido”<sup>560</sup>. La intervención de los demás está presente cuando niegan o permiten el acceso a las cosas, con lo que no sólo inciden en la orientación de las acciones, sino también en el rumbo de las actuaciones. El sistema social no se limita a estructuras de lenguaje, de signos o símbolos, sino por otra parte, está articulado a un sistema integral de actuaciones.

Las actuaciones son sistemas de actos orientados, es decir, con intencionalidad. Las cosas actualizadas constituyen una verdad que aflora en nuestros actos. Sin las actuaciones sería imposible entender el sentido de las cosas actualizadas en nuestros actos, pero esta verdad presente en las actuaciones no tiene el carácter de infalibilidad, pues su determinación y acreditación es el resultado de la mediación entre adecuación e inadecuación, entre lo personal y lo social, entre la vida virtuosa y la vida viciosa, entre otras.

Antonio González lucidamente se ha preguntado qué le puede aportar la reflexión teológica, iluminada por la fe y el acontecer de la revelación a la comprensión de la acción humana como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. En otras palabras, ¿qué le aporta a la comprensión y apropiación teológica, la revelación de Dios en la historia, al hecho de interpretar la historia de salvación en la mediación de la actividad humana? Estas preguntas comportan el interés de relacionar y distinguir la acción de la praxis. Cuando González habla de praxis y acción indistintamente, supone que el lector ya conoce la diferenciación que él llevó a cabo sistemáticamente en su obra “Estructura de la praxis”, ya citada. Por eso cuando en el contexto teológico habla de praxis, no se refiere a la praxis general, sino a la praxis intencional, a la actuación, que en otras palabras es la acción humana.

---

<sup>559</sup> González, *Estructura de la praxis*, 116

<sup>560</sup> *Ibid*, 125.

En la tarea de precisar los vínculos y especificidad de la acción con respecto a la praxis es útil el aporte de Casiano Floristán:

No es mera práctica, a saber, aceptación, conformidad, repetición e inalterabilidad. Muchas cosas prácticas las hacemos casi inconscientemente. En cambio hay cosas que hacemos conscientemente y que podemos llamar acciones. (...). Por otra parte, no toda actividad o acción del hombre es praxis, aunque toda praxis sea acción o actividad humana. Actividad humana es la acción consciente sobre un objeto, con un proyecto o resultado ideal y que concluye con un resultado real<sup>561</sup>.

Volviendo a González, es paradójico que acuda a un recurso argumentativo de la tradición filosófica cartesiana para decir lo contrario y poner el énfasis en el actuar: “Puedo dudar de los contenidos de mi argumentación, y puedo dudar también de los contenidos de la argumentación del otro. Puedo dudar de su verdad y también de su veracidad. Pero no puedo dudar sobre el hecho mismo de argumentar”<sup>562</sup>. La radicalidad del acto lingüístico no está en sí mismo, sino en el hecho de ser acto, pues puedo dudar de que dudo, pero de lo que no puedo dudar es del acto mismo del que dudo.

Lo planteado enfatiza “que aquello que le da al lenguaje, a la duda, al pensamiento (cogito) o al lenguaje su primeridad no es su carácter lingüístico o intelectual, sino simplemente su carácter de acto”<sup>563</sup>. En este contexto la praxis se entiende bajo una perspectiva amplia, por lo que incorpora el conjunto de los actos humanos que subyacen a la conformación estructural de la vida individual y comunitaria.

La comprensión de la praxis como integración de los actos humanos no se conforma con la mirada que le había dado Marx al confrontar los actos productivos con los teóricos, los actos como transformación frente a los actos contemplativos<sup>564</sup>. Para la perspectiva de

---

<sup>561</sup> Floristán, Casiano, *Teología práctica. Teoría y praxis de la de la acción pastoral*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991, 180-181.

<sup>562</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 78.

<sup>563</sup> *Ibid*, 79.

<sup>564</sup> Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 57- 61.

González no hay primacía de unos actos sociopolíticos con relación a otros de carácter estético: “todos son actos y, como tales, todos pertenecen a la praxis humana, (...)”<sup>565</sup>.

Los actos que constituyen la praxis conforman el trascendental primero; la alteridad con la que las cosas están presentes en nuestros actos establece el trascendental segundo. La comprensión de la alteridad de las cosas en los actos supera los dualismos que situaban un adentro y un afuera, es decir, una existencia independiente de lo empírico. La alteridad al sintetizar la existencia y lo empírico, descarta la escisión entre lo trascendental y lo categorial. La alteridad radical le da a la acción humana una perspectiva abierta, no programada o rígida, sino flexible o <<distensa>>, que determina el carácter personal y social de la acción.

La articulación en distintos actos intencionales le proporciona un sentido complejo y evita que la acción se constituya en respuesta mecánica. Hay una tensión y alteridad radical entre los actos que la integran, lo que permite que la acción humana sea abierta, pues no está restringida a una programación instintiva o algún planeamiento cognitivo rígido. La acción no parte de una comprensión de la subjetividad, sino de la complejidad de la persona<sup>566</sup>, porque el sujeto tiene una comprensión que antecede lo que aquí denominamos actos, con lo cual no es apropiado emparentar sujeto con persona<sup>567</sup>.

En consecuencia, “la actuación es una acción con sentido”<sup>568</sup>, pues el sentido le proporciona una dinámica orientada a la acción. Las actuaciones o acciones con sentido se expresan lingüísticamente, pues “mediante el lenguaje podemos entender tanto el sentido de nuestras actuaciones como el sentido de las actuaciones de los demás”<sup>569</sup>. Es importante tener en cuenta la dinámica y efectos de la acción en tanto praxis operativa, pero esto así sin más, puede obnubilar el sentido de la acción en el orden de la complejidad que involucra aspectos tanto interiores como exteriores a la persona.

---

<sup>565</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 79.

<sup>566</sup> Mounier, Emmanuel, *Principios de una acción personalista*. Santiago Chile: Talleres Gráficos Corporación Ltda, 1975, 7-14.

<sup>567</sup> Zuibiri, *Sobre el hombre*, 103-128.

<sup>568</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 90.

<sup>569</sup> *Ibid*, 94.

La acción como resultado de una praxis, aunque es lo que se percibe, no debe opacar que su fuente sobrepasa aquello que aparece a los ojos y en el hacer manual (poiético). En este sentido, Antonio González comparte la óptica ricoeuriana cuando plantea que la profundización de la acción en los ámbitos con asiento en el sujeto y los rasgos exteriores, depende de un enfoque y apropiación ontológica.

Lo anterior evoca algo que ya se había dicho arriba: una complementariedad o identidad entre los ámbitos ontológicos del discurso y sus componentes pragmáticos, presentes en la intención del agente de la acción. Esta apropiación ontológica, Alberto Parra la llama un paso atrás, que a la postre para la teología de la acción se convierte en un paso adelante<sup>570</sup>, porque supera la percepción instrumental a la que ha sido restringida la comprensión de la acción humana.

Hay que advertir en lo planteado, que la búsqueda por rescatar el ámbito intencional de la acción humana, reflejada en la recepción semántico-pragmática de los hechos y palabras de la *DV*, no tiene pretensiones excluyentes y de verdad absoluta, pues todo acto humano siempre será limitado en el hecho de ejercer el papel mediador de la acción de Dios. En este sentido, para prevenir posibles objeciones y señalamientos a esta investigación por reduccionista, es importante contrastar brevemente los aportes de Ricoeur y Antonio González, quienes abordan la complejidad de la acción humana en sus componentes internos y externos a la persona, con la propuesta amplia de Teilhard de Chardin quien intenta integrar lo humano, lo divino y lo natural.

Tanto Ricoeur como González plantean que la modernidad centró su atención en los signos exteriores de la acción humana, pudiendo instrumentalizar su comprensión. Por lo que desde contextos distintos, pero avanzando en la misma dirección, ambos dan una especie de paso atrás para rescatar aquella perspectiva ontológica de la acción en que se basa la intencionalidad. Se busca en lo anterior la relación y vínculos de los componentes internos y externos que estructuran el actuar humano, que en palabras de Ricoeur consiste en

---

<sup>570</sup> Parra, Alberto, "De camino a la teología de la acción", en *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 143-171.

integrar el qué de lo que acontece externamente en el acontecimiento, con el quién de lo que se hace acontecer motivado por la intención. Con esto se intenta la relación de dos componentes distintos, pero situados ambos en la base del actuar humano en la que Dios se hace diáfano: la exterioridad captada del acontecimiento y la actuación motivada por la intención del agente.

Quizá prevenido por el énfasis que la modernidad hace en la conciencia, Teilhard de Chardin recuerda que Dios no sólo se revela en lo intencional, sino también en las distintas facetas de la vida, incluso en la pasividad. Para él Dios está tan extendido y compenetrado con nuestras vidas, que lo asemeja a una especie de atmósfera que nos cubre<sup>571</sup>. Esta amplitud en que sitúa el actuar de Dios, la muestra en la existencia del hombre en dos contextos: “lo que hace y lo que experimenta, consideremos consecutivamente el campo de nuestras actividades y nuestras pasividades”<sup>572</sup>. Esta doble cobertura abarca la vida entera y santificable para la Iglesia, puesto que el actuar y experimentar se relacionan dialécticamente por la dinámica de Dios y el mundo.

Según lo anterior, la acción humana no sólo vale por la intención con que se realiza, pues aún la menor de las acciones está colmada de Dios. Por esto Teilhard de Chardin se torna crítico ante aquellas posturas que centran la acción en la libertad humana: “lo que exclusivamente le interesa a Dios y, claro está, desea intensamente, es que se haga un uso fiel de la libertad y que se le dé a Él preferencia sobre los objetos que nos rodean”<sup>573</sup>. De esta manera cuestiona, si solamente se divinizan nuestros esfuerzos por el valor de las acciones intencionales. Con esto no rechaza los componentes de la conciencia y la libertad humana, su importancia para determinar el lazo entre Dios y el hombre, sino a lo que apunta su llamado de atención es a tener más en cuenta que el mundo y la naturaleza también hacen parte del medio divino. La complejidad de nuestro ser como expresión de la espiritualidad se nutre continuamente de los distintos focos de energía del mundo de la materia, que también son mediación de lo divino.

---

<sup>571</sup>De Chardin, Teilhard, *El medio divino*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., (por autorización de Taurus Ediciones), 1984, 18.

<sup>572</sup>De Chardin, *El medio divino*, 20.

<sup>573</sup>Ibid, 28.

La autonomía y su base en la conciencia no significan realidades aisladas, pues “por autónoma que sea nuestra alma, hereda una existencia anteriormente trabajada de una manera prodigiosa por el conjunto de todas las energías terrestres”<sup>574</sup>. Captar esta articulación entre la existencia humana y el mundo en que se revela Dios, no es una labor exclusiva de la conciencia, puesto que es en nuestra actividad que se sintetizan los componentes fraccionados de la experiencia y la pasividad.

El proceso siempre en curso de la encarnación constituye la mediación predilecta en la que lo divino permea nuestras energías, concretadas en el ámbito de la acción. En la acción el hombre sirve al poder creador de Dios, medio en que se vinculan las acciones naturales y sobrenaturales. Por lo tanto, “Dios es accesible, inagotablemente, en la *totalidad* de nuestra acción. (...). La conjunción de Dios y el Mundo acaba de realizarse ante nuestros ojos en el campo de la acción”<sup>575</sup>.

Esta perspectiva de Teilhard de Chardin que integra el mundo, el hombre y Dios, tiene la apariencia de un panteísmo, a lo que él sale al paso, afirmando que es distinta en cada criatura la mediación de lo divino, con lo que la indiferenciación de un panteísmo queda superada. En Cristo y su encarnación el cristiano distingue las particularidades de la presencia de Dios en cada evento histórico o natural del mundo. En Cristo el cristiano no diviniza las cosas, por lo que en ellas busca esa presencia fundante que las constituye y les da sentido, pero las supera. El reflejo de lo Absoluto en lo finito de las cosas del mundo, no significa que esto sea su desdoblamiento y captación plena. Para no acabar en inmanentismos y reduccionismos de lo Absoluto en lo finito de las cosas, Teilhard de Chardin plantea que “la luz celeste se hace tangible y accesible para él en el cristal de los seres; pero él sólo quiere la luz; y si la luz se apaga, porque el objeto es desplazado, superado o se desliza, la sustancia más preciosa no es entonces a sus ojos más que ceniza”<sup>576</sup>. En otras palabras, la naturaleza y las cosas no son Dios, son mediación de su autocomunicación en el proceso de encarnación de Cristo.

---

<sup>574</sup> Ibid, 33.

<sup>575</sup> Ibid, 38-39.

<sup>576</sup> Ibid, 47-48.

La divinización no sólo se lleva a cabo en el actuar humano, sino también en la pasividad, es decir, en la experiencia de existencia. Pasividad “significa sencillamente que todo cuanto en nosotros no se realiza por definición, se siente”<sup>577</sup>. En este ámbito experimentamos, reaccionamos, pero sin tener el control de nuestras reacciones, pues hay algo más profundo en nuestro sentir que la conciencia de ello. Además de la reacción que expresa nuestra pasividad, constituye también otra cara de su expresión, llamada las <<pasividades de disminución>>. Esto constituye una entrada a lo más secreto de nuestro ser, es decir, una especie de escape de sí mismo. Es una corriente que me lleva, a pesar de mis esfuerzos; antes que hacerme a mí mismo me descubro, me recibo, ya que es Dios quien está en el origen del impulso.

La vida está adherida a los componentes internos y externos que sirven de soporte y dinámica a nuestro ser. Tanto en las pasividades de crecimiento o disminución, Dios incentiva el deber de superarnos. Esta búsqueda de Teilhar de Chardin que escruta el mundo y la existencia, se topa con el hecho de que ninguna realidad puede ser expresión del medio divino por sí misma, a no ser que se remonte al foco de sentido primero en que se concentran todas las perfecciones. El medio divino es el centro en que todo se subsume, a pesar de las diferencias que cada ser tiene. El mundo está lleno de Dios pero no es Dios, está impregnado por el medio divino y transformado por dentro, tanto en lo concerniente a las almas como en lo más consistente e inmanente de la materia.

Lo planteado tiene profundas repercusiones para la teología, puesto que la acción de Dios con relación a la acción del hombre, en la perspectiva de la teología de la acción supera la escisión entre la naturaleza y existencia, la teoría de la práctica, lo contingente de lo trascendente, pues “tanto el espíritu como la materia, y tanto lo empírico como lo existencial, seguirían siendo partes de la creación. (...). Tanto la existencia humana como las realidades empíricas pertenecen al mundo creado, y no se ve por qué la posibilidad de

---

<sup>577</sup> Ibid, 52.

una presencia de Dios se ha de circunscribir unilateralmente al sector <<existencial>> de ese mundo”<sup>578</sup>.

Por lo tanto, si la acción constituye el lugar de encuentro entre lo divino y lo humano, esto significa que la tarea primera de la teología consistirá en apropiarse la acción humana en su relación con la revelación, que en otras palabras consiste en comprender la acción de Dios en los hechos de la historia. La recurrencia al análisis de la praxis como estructura en que se sitúa la concreción del actuar, es decir la acción humana, busca en ello una mediación teológica para comprender la acción de Dios encarnada en la historia. Esto no quiere decir que desde el análisis filosófico de la praxis se vaya a apropiarse el sentido de la revelación, pues la “la revelación cristiana es precisamente la que transforma hondamente nuestra praxis”<sup>579</sup>.

#### **4.3.1. Articulación y correlación de la acción humana con la revelación divina**

El recorrido por varios autores para apropiarse la comprensión de la acción humana ha influido en la decisión y convicción de esta investigación de que el camino conveniente para su tratamiento y profundización consiste en la integración entre la fenomenología del análisis del lenguaje y la ontología de la intención (hermenéutica de la identidad). Esta fusión de horizontes también es llamada en la presente investigación como hermenéutica de la apropiación o hermenéutica de la conversión<sup>580</sup>. En este plano de comprensión, la acción humana tiene una perspectiva amplia y correlacionada entre la intención de la persona y los componentes sociales, culturales e históricos, que se constituyen en el hecho de vivir juntos, es decir, en el mundo de la vida.

El itinerario seguido para escrutar los distintos escenarios e intersticios de la acción, tiene la intención de preparar el terreno para la constitución de una teología de la acción, como resultado de la relación entre la divina revelación y el actuar humano. El paso siguiente será el de la recepción teológica del giro de los lenguajes, que ha propiciado una especie de

---

<sup>578</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 31.

<sup>579</sup> *Ibid*, 73.

<sup>580</sup> Tracy, David, *pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*. Madrid: Trotta, 1997, 15-49.

conclusión, consistente en que, si la teología quiere ser práctica y transformadora requiere apropiarse de la mejor manera los componentes ontológicos que subyacen a los análisis semánticos del lenguaje, como también su pragmática, en la que se juegan aspectos de la intención del actor. En este empeño es necesario retomar el horizonte abierto en el capítulo tres de la investigación, al situar la revelación en el giro bíblico e histórico de la *DV*, cuando la concreta en hechos y palabras.

Según la concepción de revelación bíblico-histórica en el contexto de Vaticano II, la actividad humana en los ámbitos individual y colectivo, está en consonancia con la voluntad y el querer de Dios, pues los hombres y mujeres con sus acciones son continuadores de la obra del creador. La fe cristiana al ser histórica está en las coordenadas de la idea de progreso y bienestar que propende por la continuación y profundización de la salvación, en cuanto co-extensiva de las relaciones de Dios y los hombres en la historia.

Si la razón, la ciencia y la tecnología, como expresión de la acción humana se incardinan en el propósito de transformar y realizar la vida humana, la fe cristiana no tiene más que bendecirlas por lo que están acordes con el querer de la salvación de Dios para los hombres y mujeres. Por lo tanto, “la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo” (*GS. 35*).

Si la acción del conocimiento humano expresado en la investigación científica está encaminada a los fines del conocimiento más allá de un simple afán de lucro y dominio, y si por otra parte, se ciñe a las exigencias morales de la dignidad humana, entonces la acción del conocimiento científico no iría en contravía del sentido de la acción de Dios. Visto así, ambos horizontes están situados en las coordenadas de la misma historia en la que Dios y los hombres tienen en la acción un lugar de encuentro.

El encuentro con Dios sensibiliza y perfecciona la acción humana, pues “la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encausar por caminos de

perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro” (*GS*, 37).

La traducción de la revelación en los términos de Vaticano II proyecta un haz de luz a la acción humana en su inteligibilidad y sentido, proveniente de las reservas bíblicas y la tradición de la Iglesia. En este contexto la fe cristiana es crítica al descubrir que la acción humana como factor determinante en los constitutivos políticos, sociales, morales y culturales, que estructuran las formas de vida, en muchos casos es injusta y niega la dignidad humana. Como la acción humana inspirada en la fe desborda el componente personal, en la medida que confronta las realidades histórico-sociales, constituye así una dinámica transformadora al comprometerse con los desafíos contextuales.

La *GS* refleja una búsqueda sistemática en su intento de traducir las implicaciones de la acción salvadora de Dios en el actuar humano contextualizado en los hechos de la historia, y de cara a las coyunturas sociales y culturales. Constituye de hecho un intento por fortalecer las dinámicas de conversión que transforman la existencia humana en el ámbito personal y social, con miras a transformar las realidades de injusticia y deterioro a la que están sometidos muchos hombres y mujeres. La acción de Dios al encarnarse en la historia concreta, desencadena una acción liberadora y transformadora de la realidad personal y social, que supera el fantasma de la instrumentalización y su reducción a efecto o momento segundo de una actividad categorial y teórica previa.

La teología que resulta al apropiarse la comprensión bíblico-histórica de la revelación en la *DV*, y que centra en Cristo las relación entre el actuar humano y la autocomunicación de Dios, no puede ser sólo el reflejo de una teología teórica. De ser así, pasaría por alto las mediaciones del mundo de la vida y los contextos histórico-sociales, porque cree que lo suyo es aplicar las doctrinas, los desarrollos fundamentales y sistemáticos, producidos en otras latitudes teológicas. Por eso, hay que tener presente el aporte de la hermenéutica de la apropiación, que al vincular los componentes ontológicos de la semántica del lenguaje y la pragmática de la intención, evita que la acción sea reducida a discurso trascendental por una parte, o aplicación teórica por otro lado.

La confluencia de la acción de Dios con la acción del hombre en la mediación de los hechos de la historia, le proporciona a la teología una identidad práctico-intencional, puesto que el obrar no se reduce a una manipulación de objetos. Su finalidad apunta a algo más complejo que tiene como fondo y alcance la historia de salvación.

La búsqueda teológica por establecer la correlación de la acción humana con la revelación divina, requiere preguntarse si esto aduce inmanentismo, trascendencia o colonización de Dios trascendente por la acción inmanente. Tal vez, aquí radica el peligro de los reduccionismos que se traducen en trascendentalismos, existencialismos e historicismos, entre otros, que al no establecer una adecuada relación entre el actuar humano y la revelación, puedan incidir en escisiones irreparables que trunquen la intención de constituir una teología de la acción con aspiraciones de estructurar y transformar el quehacer personal y el contexto social.

#### **4.3.2. Apropiación, conversión y transformación**

Ante la amenaza de los mencionados reduccionismos, la teología de la acción intenta superarla al hacerse consciente de que su labor implica un ejercicio de conversión y apropiación de los distintos componentes, sin instrumentalizarlos. Lonergan constituye una apertura de inteligibilidad, no solamente en la perspectiva de la dimensión teórica (conversión cognoscitiva) y práctica (conversión moral), en cuanto establece los fundamentos de otras dimensiones que también constituyen lo humano: la conversión psíquica y la conversión religiosa, como culmen de la auto-trascendencia<sup>581</sup>. Supera con esto la fundamentación del conocimiento que enfatiza la experiencia sensitiva, y que precede al conocimiento conceptual, puesto que se tomó en serio el problema de comprender, qué pasa en la persona cuando conoce, siendo una complejidad psíquica, cultural y espiritual. ¿Cómo el teólogo puede hacer inteligible y comunicable la auto-trascendencia, posibilitando un nivel de autonomía, en la medida que confronta la tradición con los intereses del presente?

---

<sup>581</sup> Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, 260ss.

Lonergan invita a cada hombre de ciencia, y en particular al teólogo, a hacerse consciente de la necesidad de establecer unos fundamentos que estén en la base de la producción de sentido y valor, mediados por el contexto social, cultural e histórico. Cuando estas condiciones están dadas la persona sale de sí al encuentro del entorno, a la trascendencia del conocimiento del otro. Dichas condiciones propician la emergencia de la realidad fundacional, que le da un carácter peculiar al teólogo en su apertura constante a la conversión psíquica, cognoscitiva, moral y religiosa.

La explicitación de los fundamentos exige un trabajo personal creativo de conversión en el que se apropie el “establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación”<sup>582</sup>. La estructura dialéctica de la explicitación de los fundamentos propicia la transición de lo que otros han dicho a una posición personal: ¿qué es para mí?, ¿qué sentido tiene para mis intereses?, ¿qué hago con la información que han proporcionado las fuentes de la tradición?

Cuando se es consciente<sup>583</sup> de estas instancias la conversión deviene como dinámica emergente en los tres sentidos: *intelectual, moral y religiosa*<sup>584</sup>.

Los fundamentos emergen desde lo más hondo de la conciencia humana, en la medida que ésta delibera, evalúa y toma opciones en su responsabilidad, pues la conversión “es el paso de la inautenticidad a la autenticidad; es un someterse incondicionalmente a las exigencias del espíritu humano: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, ama”<sup>585</sup>. El proceso de conversión y transformación en la fe, constituye una especie de resorte que

---

<sup>582</sup> Lonergan, *Método en teología*, 261.

<sup>583</sup> En Lonergan la noción de conciencia no es análoga a deliberación racional, pues en una primera aproximación la plantea como un proceso espontáneo de sentido común. Pero la noción de sentido común es amplia e incorpora no sólo un proceso espontáneo, sino también reflexivo que toma distancia del mero sentido de lo habitual, produciendo una marcada diferenciación. El proceso de diferenciación de la conciencia que accede a un nivel sistemático, no procede solamente de manera espontánea, sino que involucra un complejo entramado lógico que en su proceso dialéctico requiere de una organización metódica. El proceso de diferenciación de la conciencia humana conduce al descubrimiento paulatino del espíritu humano. El hombre al situarse en el mundo de la cultura, constituye su mundo de manera simbólica, lo cual implica reinterpretaciones y resignificaciones continuas con el objeto de determinar la acción de Dios en el mundo.

<sup>584</sup> Las cursivas son mías.

<sup>585</sup> Lonergan, *Método en teología*, 262.

empuja al teólogo a la acción comprometida. Por eso, la revelación constituye el principal dinamismo de la historia: “(...), la historia hecha por los hombres es la materia que Dios utiliza para realizar la historia de la salvación, y al hacer esto, revelarse: la acción salvífica de Dios se revela convirtiéndose en historia y se convierte en historia revelándose”<sup>586</sup>.

La reflexión teológica sobre la revelación manifiesta y aflora la manera de ser de Dios en la mediación del actuar humano, pues la reflexión conceptual que hacemos sobre la fe es una constante proyección que tiende a la apropiación paulatina del misterio. La objetivación del conocimiento de Dios en la mediación del actuar en la historia se traduce en la fe<sup>587</sup>, como una tendencia constante por desentrañar el misterio, pues aunque la revelación sea un don, su comprensión requiere proyectar nuestras representaciones simbólicas y conceptuales.

La reflexión teológica constata en lo visto en la reflexión de Blondel y Rahner, entre otros, que el actuar humano en la historia, concreta y objetiva la revelación, pues ésta se expresa bajo las representaciones humanas, circunscritas a unas dinámicas históricas y culturales. Lo objetivo del conocimiento teológico sobre la revelación no se entiende como una constatación empírica, pues el valor del conocimiento objetivo en su mediación reflexiva y permeado por la fe, está encaminado a la captación de sentido y su reconfiguración. El creyente está siempre en camino al misterio, pero sin captar su esencia definitiva, pues la inteligibilidad no para en su avance, sin apropiarlo totalmente. Para la teología de la acción, la apropiación del actuar de Dios en la historia se produce gracias a la historia de salvación, que es la concreción de la forma como Dios y los hombres en el actuar se relacionan.

La experiencia humana de la revelación se concreta históricamente en la fe, no sólo porque ocurre espacio-temporalmente, sino sobre todo, constituye un contexto de sentido que exige una interpretación constante. Este contexto especifica una objetivación de la experiencia de fe en los creyentes, cuando en su apropiación de sentido expresan una acción liberadora y de esperanza, pues “el acontecer profano se torna el acontecer de la <<palabra de Dios>>”<sup>588</sup>.

---

<sup>586</sup> Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 97.

<sup>587</sup> Ely Éser Baretto, César, *A fé como ação na história*. São Paulo Brasil: Edições Paulinas, 1988, 39-53.

<sup>588</sup> Schillebeeckx. *Los hombres relatos de Dios*, 31.

La revelación al comunicar su sentido no lo hace de cualquier manera, que no sea una historia plenamente humana en que actúa una liberación transformadora e inspirada en la gracia. Este horizonte experiencial del creyente corre el velo claroscuro del misterio y ve aparecer el rostro liberador de Dios hecho hombre en Cristo<sup>589</sup>. El cristiano experimenta en un mismo plano la voluntad de Dios en el mundo como historia de salvación e historia de revelación. Esto condensa el sentido del actuar de Dios en la historia, y cuya expresión máxima es la acción solícita de amor al hombre: “El amor sin reservas, el amor sin condiciones”<sup>590</sup>.

La cultura y la sociedad de cada época condicionan la interpretación de la revelación, aunque haya sido expresada por la voluntad de Dios desde el principio. La oferta de la revelación en su búsqueda de dar sentido, siempre tiene un horizonte recreado, por lo que la Biblia y la tradición creyente son mediadas por los nuevos contextos<sup>591</sup>.

El actuar humano en la historia es un hecho para mostrar que a pesar del énfasis moderno por dar prioridad a lo individual y privado: “el mismo ego del hombre es un proceso socio-cultural, y la llamada vida es una parte viva de un proceso cultural. (...). Más todo en el hombre, incluida su interioridad, es social; lo que, por otra parte, no significa que lo social sea la totalidad del hombre”<sup>592</sup>. El actuar humano en la historia y en la perspectiva teológica asumida, tiene sentido si cae en cuenta que a pesar de que la realidad de Dios sea independiente de la conciencia humana, no obstante, la forma humana de hablar de Dios, de expresarlo, no es comprensible y comunicable al margen del contexto histórico.

La historia en la que interactúan Dios y los hombres constituye la historia de salvación, es decir, una praxis transformadora que promete una salvación a los que sufren, a los vencidos, a las víctimas y a los muertos<sup>593</sup>. Lo peculiar de la revelación cristiana está “(...),

---

<sup>589</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 407-448.

<sup>590</sup> Schillebeeckx. *Los hombres relatos de Dios*, 32.

<sup>591</sup> Comblin, *Tiempo de acción*, 409-479.

<sup>592</sup> Schillebeeckx. *Los hombres relatos de Dios*, 89.

<sup>593</sup> Reyes Mate, Manuel, “En torno a una justicia anamnética” *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003, 100 – 125.

en que el Dios de todos los hombres se muestra en Jesús de Nazaret quién es: Amor universal a los hombres”<sup>594</sup>. Más que un asunto legal o de cumplimiento apodíctico, la acción humana iluminada por la fe cristiana tiene una dinámica moral<sup>595</sup>, lo cual implica un asunto de la libertad humana<sup>596</sup>.

La praxis cristiana tiene el componente de la fe que es donación de Dios, pero cuenta además con la libertad humana, lo cual significa que la praxis debe ser justificada, es decir, requiere expresar las razones de su sentido.

Lo anterior deja abierta la pregunta de cómo comunicar teológicamente esa praxis que vincula a Dios con el hombre. He aquí uno de los problemas centrales para la teología de hoy, que quiera asumir la identidad de una teología de la acción. Pronunciar a Dios, hablar de Dios, no significa que ello sea el resultado de una apropiación sensible y conceptual, cuando a Dios en tanto misterio nadie lo ha visto. Lo complejo de hablar de Dios cognoscitivamente está en que no estamos ante una realidad explícita conceptualmente, sino un enigma que trasciende las posibilidades de comprensión humana. El problema está en comprender, ¿cómo algo misterioso y trascendente como Dios puede ser conocido en la mediación limitada de la contingencia humana que se concreta en el actuar histórico?

El problema humano de acceder a Dios trascendente desde la inmanencia problematiza nuestras relaciones con Él. La relación debe superar aquellos esencialismos que en muchos casos pretenden un salto al vacío, cuando proponen el paso de lo contingente a lo trascendente, como la transición de un estado a otro, un nivel bajo o inferior a otro alto y superior. Esta dificultad se supera en la revelación como autocomunicación, en la que Dios sale al encuentro del hombre en su inmanencia. Es un Dios amoroso que se hace humano y entra en relación con los hombres y mujeres en la contingencia histórica. Este tipo de relación es el que se aprecia en la tradición bíblica, en la que hablar de la experiencia de Dios no constituye una abstracción<sup>597</sup>.

---

<sup>594</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 271

<sup>595</sup> Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 91-119.

<sup>596</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 251.

<sup>597</sup> Ely Éser Baretto, *A fé como ação na história*, 53-68.

Más que conceptos y elucubraciones, los relatos bíblicos están referidos a las representaciones que los hombres y mujeres tienen en su experiencia histórica de Dios. En este sentido hay una clave para comprender la idea de revelación que refleja la Biblia, cuando no centra su atención en conceptualizaciones como las de quién es Dios, sino el asunto se concreta en dos momentos: cuándo y dónde acontece la acción de Dios<sup>598</sup>.

Lo anterior se sitúa en la perspectiva de la comprensión de revelación en la DV 2 al plantear su carácter histórico en la mediación de hechos y palabras, que está en las mismas coordenadas del planteamiento de que Dios se revela en la mediación del actuar humano. La relación entre el hombre y Dios acontece en la praxis, en las limitaciones de la contingencia humana, ya que Dios se abaja al encarnarse en Cristo. Esta relación del hombre con Dios, más que describirla conceptualmente los creyentes la experimentan en su conversión personal e histórico-social.

#### **4.3.3. La especificidad de la acción cristiana**

La apropiación del sentido de la acción cristiana requiere un proceso paulatino en el que son inevitables algunas preguntas, por lo menos preliminarmente: ¿cuál es el lugar o relevancia de la acción cristiana en el contexto de la praxis humana en general? El actuar humano iluminado por el sentido de la fe constituye una relación paradójica y de alteridad en la medida que establece un reconocimiento por el totalmente otro<sup>599</sup>.

La comprensión de la acción cristiana fundada en el amor genera otras preguntas que iluminan la reflexión teológica: ¿Cuál es el lugar de la acción de Dios en el actuar humano, contando con el hecho de la gracia y la libertad? ¿En qué sentido la acción humana es redimida por la fe cristiana? ¿La fe cristiana comprendida como acto amoroso de donación de Dios al hombre en su identificación con la muerte y resurrección de Jesucristo, en qué sentido requiere de la mediación histórica? ¿Qué le aporta a la comprensión de la praxis

---

<sup>598</sup> Castillo, José María, *La humanidad de Dios*. Madrid: Trotta, 2012, 55.

<sup>599</sup> Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 105-119.

cristiana el hecho de hacer una distinción y relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe?

La fe cristiana constituye un camino de liberación del pecado, que sobrepasa el contexto de injusticia social, económica, política e histórica, al no quedarse en lo meramente coyuntural: “la filiación divina de Jesús, su resurrección y todos los demás contenidos de la fe cristiana solamente adquirirán su verdadera significación cuando hayamos mostrado que Jesucristo nos libera del pecado fundamental de la humanidad y nos posibilita un modo nuevo de justificar una praxis radicalmente transformada”<sup>600</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, si la fe es el camino para comprender el sentido de la praxis cristiana y su repercusión en el actuar humano, esto facilita un paso adelante con respecto a los referentes rígidos de la tradición que se sustentan en la ley, puesto que supera la escisión de las dos alternativas posibles: la del Jesús histórico o el Cristo de la fe. En vez de asumir estos atajos por separado, y consecuente con el Evangelio, hay que tomar el camino de la fe como acción redentora de Jesucristo, sin descuidar su carácter histórico (Mt 20.28; 1Tm 2,6; Ga 3,13-14; Ef 2, 1-5; Ap 5, 1-10).

Para esta perspectiva de fe que convierte y transforma al cristiano, el reinado de Dios<sup>601</sup> es compatible con la revelación como autocomunicación, puesto que es la constatación de que él está actuando en la historia<sup>602</sup>. La praxis de la revelación está constituyendo un mundo nuevo de liberación y realización, que no es otra cosa que el reinado de Dios, es decir, su acción amorosa en la vida de los hombres y mujeres, en la mediación de Jesucristo. Lo opuesto a actuar por el temor y la coerción -esquema rígido de la ley- está en la convicción y el sentido del amor incondicional, incluso a los enemigos como en el testimonio de Jesucristo (1 Co 13, 1-13; 13, 4-7; Ef 4, 1-2). El amor como centro de la dinámica de la praxis cristiana es transformador, en la medida que sea asumido en la autocomunicación de Dios en el contexto de los hechos de la historia.

---

<sup>600</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 259.

<sup>601</sup> Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 93-104.

<sup>602</sup> González, Antonio, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander España: Sal Terrae, 2003, 326-328.

El centro de la praxis cristiana está en el hecho de que en la mediación de Cristo, Dios libera a la humanidad del pecado. En Cristo, Dios reconcilia el mundo consigo, salvándolo al ponerse en el lugar de los proscritos, de aquellos que sufren. Al identificarse con Cristo, Dios no actúa en la transmisión de preceptos o de verdades como quien habla detrás de otro, sino se autocomunica y abaja en persona, siendo misericordioso en su amor sin límites a la humanidad. En Cristo la palabra de Dios adquiere un sentido para la comprensión y constituye un actuar que transforma y libera<sup>603</sup>.

El misterio adquiere sentido en la medida que Dios siendo el totalmente otro se autocomunica en la mediación de Jesucristo. La revelación adquiere un sentido especial cuando caemos en cuenta que en la cruz Dios estaba en Cristo, puesto que asume el sufrimiento y salva la humanidad. En la mediación redentora de Cristo, la revelación y su automunicación constituyen una praxis de salvación y realización humana.

La acción cristiana se concreta en la búsqueda por apropiarse y explicitar el carácter teórico-práctico del sentido de la crucifixión y su repercusión en la existencia del creyente. La crucifixión para el cristiano tiene un sentido fundamental, puesto que revela la voluntad y acción de perdón de Dios para los hombres y mujeres. Por una parte, la identidad de Dios con Cristo, desvela el sentido liberador de la crucifixión; por otro lado, explicita el hecho de la resurrección, su sentido liberador y transformador para la vida de los cristianos. La resurrección constituye un hecho escatológico en el que Dios fundamento del mundo y de la historia, la trasciende al encarnarse en Cristo.

El sentido escatológico de la resurrección tiene pertinencia histórica, no como historia positiva que comprueba hechos y precisa pruebas, sino como una experiencia práxica y existencial de fe en apertura a la esperanza. La acción de Cristo para los hombres y mujeres se consolida en ese acto misericordioso y amoroso en que Dios se autocomunica a la humanidad en la entrega de su Hijo. En esto consiste la praxis del amor cristiano, pues

---

<sup>603</sup> Sobrino, Jon, “cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 575-599. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.

“ciertamente, Dios ha anulado en Cristo toda pretensión humana de alcanzar ante Él la justificación mediante los resultados de nuestra praxis. Sin embargo, esta liberación acontecida en Cristo necesita ser apropiada en nuestra praxis personal”<sup>604</sup>.

La apropiación de la praxis en Cristo como experiencia existencial y moral de la justicia, acontece no por justificaciones científicas o demostraciones jurídicas, sino por el hecho de la fe en el resucitado como constatación de su amor a la humanidad. Por lo tanto, “ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca”<sup>605</sup>.

La vida social que estructura al cristiano como persona se inspira en el don de la caridad<sup>606</sup>, que lo invita y exhorta a ser solidario con los demás. Es un proceso de concientización de que la vida en comunidad es un espacio donde las relaciones humanas, sin el vínculo del amor fraterno pueden degenerar en alejamiento del bien y apertura al mal. La organización política, económica y el orden social, deben subordinarse al bien de la persona, puesto que el respeto a ésta es extensivo incluso al amor del enemigo, que GS recalca citando la Escritura: “Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por los que os persiguen y calumnian” (Mt 5,43-44).

La perspectiva práxica del amor resalta la valoración moral de las acciones humanas, porque a través de ellas el hombre transforma el mundo para el bienestar de todos, pero a la vez se transforma y realiza a sí mismo en su condición libre<sup>607</sup>. En este sentido, “la acción de Dios se realiza en y a través de la libertad humana por ella sustentada; el ejercicio auténtico de esa libertad es el lugar privilegiado donde se transparenta Dios como fuente de energía que suscita y como polo de amor que atrae”<sup>608</sup>.

---

<sup>604</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 311.

<sup>605</sup> Bento XVI, *Deus caritas est*. São Paulo Brasil: Paulinas, 2006, 7-18.

<sup>606</sup> Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Bogotá: Paulinas, 2009. Toda la introducción de esta Encíclica destinada a explicitar el sentido de la caridad para los cristianos.

<sup>607</sup> Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 91-104.

<sup>608</sup> Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 209.

El hombre y la mujer en el despliegue de su libertad caen en la cuenta de que Dios está presente en la existencia y en la mediación de Cristo, pero sin decidir sobre la libertad de cada uno. La revelación de Dios tiene así su mediación definitiva en Cristo, quien con su muerte y resurrección ha liberado a la humanidad del pecado fundamental, perdonándola, rehabilitándola y reconciliándola. Este revelarse de Dios en Cristo, la *DV* lo plantea en los términos de que Dios se ha autocomunicado, lo que implica una traducción histórica, en la que también desde la fe el hombre responde a esta dimensión de la gracia divina.

La comprensión de la acción histórica de Dios en la mediación de Cristo, sintetiza el sentido de la salvación como expresión concomitante con la revelación. En el hecho de salvarnos, Dios revela la magnitud de su amor, traduciendo con ello un acontecimiento liberador y de actuación salvífica en Cristo, en quien se expresa el lenguaje prático de la revelación. Cristo es contenido y acontecimiento, pues se hace palabra en la mediación de la fe de los creyentes, los cuales captan el sentido histórico de la encarnación.

El anuncio de la revelación es verbal-práxico, *-palabras y hechos-* por lo que concierne al actuar humano la apropiación de la praxis de Dios en Cristo. Como la revelación tiene una necesaria apertura humana en su comunicabilidad, la predicación constituye un mensaje permanente en que los cristianos bajo la experiencia de fe se apropian del sentido de la historia de salvación, en cuanto misterio en que Dios se ha revelado en Cristo.

El carácter histórico de la revelación al sustentarse en la encarnación, hace de Jesús el lugar central del cristianismo, con lo cual lo humano, lo contingente y lo histórico constituyen el escenario propicio para la revelación como auto-comunicación histórica de Dios.

Por eso es exacto afirmar que, en Jesús, Dios ha entrado en nuestra inmanencia y se ha unido a la condición humana. Jesús, por tanto, representa y significa que *en lo humano, y sólo en lo humano, es donde podemos encontrar a Dios y donde podemos relacionarnos con Dios*. Esto es lo que la teología cristiana afirma cuando habla del *misterio de la encarnación* de Dios en Jesús<sup>609</sup>.

---

<sup>609</sup> Castillo, José María, *La humanidad de Dios*, 62.

La trascendencia al hacerse histórica en la encarnación es apropiada y experimentada por el creyente en la mediación de hechos y palabras, con lo que cierra la aparente brecha con la inmanencia. La revelación así tiene como finalidad un proceso de transformación y realización humana, que en otras palabras, es plantear un sentido de florecimiento humano, es decir, de humanización. La revelación como acontecimiento histórico y llevada a cabo en la relación Dios-hombre, tiene como culmen la constitución del Reino de Dios<sup>610</sup>, que se especifica y concreta en seguir las huellas de Jesús. Este seguimiento repercute en el creyente a través de su conversión *-metanoia-* interior y social, que lo encamina a la liberación y transformación.

La liberación implica palabras, anuncio, denuncia y compromiso, que en otras palabras es acción transformadora: “Llevar el evangelio a todos los que sufren necesidad en el mundo, no solamente con la palabra sino, sobre todo, con una praxis de liberación, forma parte de la esencia del cristianismo”<sup>611</sup>. El carácter kenótico de la revelación, hecho en que Dios se vacía en lo humano a través de Cristo, representa el acto misterioso y decisivo de tomarse en serio la mediación y la relación con lo humano.

Lo planteado confirma una de las hipótesis que le abrió el horizonte a esta investigación, - cuando decidió profundizar el sentido histórico de la revelación en el planteamiento de la *DV 2: Dios se revela en hechos y palabras-* consistente en la imposibilidad de dos planos distintos y antitéticos en la revelación: *la acción de Dios y la acción humana*<sup>612</sup>. Si bien, esto aparece en toda la tradición bíblica y el espíritu renovador de Vaticano II, hay que señalar su énfasis en los contextos de la teología política y la teología de la liberación.

#### **4.4. Teología política y teología de la liberación, uno de los pilares de la teología de la acción**

Las teologías política y de la liberación, al relacionar los contextos de la Iglesia, la academia y la sociedad, entre otros, no restringen su labor a los horizontes de la

<sup>610</sup> González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, 137-181.

<sup>611</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 278.

<sup>612</sup> Las cursivas son mías.

proclamación y la manifestación, hacia los cuales dirigen preferentemente su reflexión muchas teologías actuales. Las teologías política y de la liberación exigen mayor compromiso de cara a la acción histórica y la profundización del sentido de la praxis liberadora y transformadora, en los ámbitos de la persona, la sociedad y las estructuras políticas<sup>613</sup>. Estos teólogos toman precauciones, pues sospechan que bajo la sombra de la proclamación y manifestación pueden enmascarse enfoques de algunas teologías de espiritualidad privada o individualistas, –existencialismo, personalismo y metafísico-transcendental- de las que ellos son críticos. Por encima de toda referencia establecen la primacía de la praxis. Acogen la manifestación y proclamación con la condición de que sus sentidos estén articulados a al reconocimiento de la praxis, su acción transformadora y liberadora de las estructuras de pecado y alienación.

Con sus críticas la teología política y la teología de la liberación avanzan en contravía de aquellas teologías que valiéndose de la proclamación y manifestación siguen reproduciendo esquemas no liberadores de espiritualización, privatización y aislamiento, debilitando el carácter público, político y liberador a la teología. Al situarse en la perspectiva de la teología que tiene como primacía la praxis, critican las racionalidades especulativas, acríticas y sin inspiración práctica.

Por lo tanto,

La liberación que ellas buscan, consiste en una redención de las fijaciones y distorsiones de nuestro pasado y presente político, social y eclesial, en todas sus formas alienantes y opresivas, mediante una redención para la praxis de la fe en la historia real, la promesa de la realidad escatológica del futuro de Dios, que nos manda a la acción ahora y nos capacita para ella<sup>614</sup>.

El contexto de la acción en cuanto que traduce y desenmascara la realidad, puede profundizarse en la perspectiva de la teología política al rescatar el sentido liberador y desprivatizado de la <<reserva escatológica>>. Rechaza aquellos escenarios privatizadores

---

<sup>613</sup> Tracy, David, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2006, 499.

<sup>614</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 502.

de algunas teologías actuales que subestiman el poder de la acción del evento Cristo al penetrar toda realidad humana.

Los teólogos políticos no rechazan de plano el sentido de la proclamación y manifestación, con la condición de que teológicamente den cuenta del evento Cristo como praxis que tiene repercusiones de transformación pública. La praxis según ellos, debe erigirse en transformación y verdad, con el ánimo de alcanzar una conciencia global de liberación y redención, incluso de la memoria de los que murieron injustamente<sup>615</sup>. La redención consiste en una inspiración evangélica de disposición y lucha histórica de todas las formas de esclavitud y explotación subyacentes en las estructuras políticas y sociales de la sociedad.

La perspectiva emancipadora, aunque tiene peculiaridades en los teólogos de la teología política, no obstante, tiene cercanías con el núcleo de la lucha de los teólogos de la teología de la liberación<sup>616</sup>: “el sufrimiento masivo, catastrófico de pueblos enteros”<sup>617</sup>. En otras palabras, la acción de la teología de la liberación apunta fundamentalmente al rostro no ideologizado, concreto del sufrimiento infligido, impuesto por las estructuras de poder político, económico y social que mantiene cautivos a millones de seres humanos. Más que la privatización teológica, lo que combaten los teólogos de la liberación es al hecho palpable y desgarrador de la opresión<sup>618</sup>.

Comparten con los teólogos políticos el hecho de la primacía de la praxis, pero con la advertencia de que ésta no sea solamente la expresión de un discurso que denuncia las formas de injusticia y victimización. Su compromiso desenmascara y combate la injusticia en el rostro concreto de quienes la padecen y escuchan sus clamores<sup>619</sup>, ante el cual muchas teologías permanecen sordas y de espaldas. Por eso, los teólogos de la liberación aconsejan

---

<sup>615</sup> Metz, Johann Baptist, “El problema de una teología política, en *Concillium* 36 (1968): 385-397.

<sup>616</sup> Gutiérrez, Gustavo, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, en *Theologica Xaveriana* 143 (2002): 512-516.

<sup>617</sup> Tracy, A *imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 505.

<sup>618</sup> Segundo, Juan Luis, “Libertad y liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 373-391. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.

<sup>619</sup> Gutiérrez, Gustavo, *A verdade vos libertará*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 2000, 22-25.

como componente de esa praxis experimental, la contemplación y la escucha atenta, de las que deviene el compromiso<sup>620</sup>.

Frente al contexto del paisaje desolador e injusto de las víctimas, los teólogos de la liberación proponen rescatar y reactualizar el sentido de pecado y gracia. Sin esta revisión será imposible pasar de una visión de pecado individualizada y privada, a otra estructural y social, como síntoma de un mal que penetra toda la sociedad y de la cual todos somos responsables<sup>621</sup>. Por otra parte, será también difícil identificar el sentido liberador de la gracia si el contexto de la historia en que se revela está enmascarado o ideologizado. Los sentidos de pecado y gracia de la tradición bíblica, traducen las reservas proféticas para desenmascarar la alienación y manipulación política, económica y social.

El hecho liberador para la fe cristiana está centrado en Cristo, pues tanto la proclamación de la palabra como el testimonio de la manifestación dan cuenta de ello. De manera enfática esto se radicaliza en la acción transformadora de una revelación liberadora<sup>622</sup>. La teología de la liberación traduce así el poder emancipador de la gracia en el hecho concreto de enfocar su acción a replantear las estructuras dominantes en la que están sometidos miles de hombres y mujeres.

Si hay que identificar y enfatizar el núcleo hacia el que debe orientarse la acción transformadora de la teología de la liberación, se encuentra en la motivación y estructuración de una profunda crítica y denuncia profética, que evoca las reservas en las que se sustenta la tradición cristiana<sup>623</sup>. Este horizonte fundado en la gracia y que se hizo histórico en Cristo, le permite al teólogo situado desvelar las estructuras de injusticia que deterioran la dignidad humana. Las profundiza con mayor calado cuando las desenmascara

---

<sup>620</sup> Boff, Clodovis, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.

<sup>621</sup> González Faus, José Ignacio, “Pecado”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 93-106. Tomo II. Madrid: Trotta, 1990.

<sup>622</sup> Segundo, Juan Luis, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 443-446. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.

<sup>623</sup> Libanio, João Batista, *Teología de la liberación. Guía didáctica para un estudio*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1991, 121-141.

como estructuras de pecado, que socavan tanto las instituciones que garantizan el equilibrio de las relaciones en el marco de la esfera pública, como también la dignidad de la persona.

En la identificación con Cristo, Dios se ha solidarizado con los pobres, por lo que nuestra relación con Cristo en la historia no tiene sentido al margen de los pobres, en quienes está basado el carácter liberador de la revelación cristiana<sup>624</sup>. En la praxis de reconciliación se constituye la liberación bajo dos componentes: rehabilitación y perdón para las víctimas. Con la rehabilitación de las víctimas la humanidad es reconciliada y los verdugos son perdonados, superando así el esquema de la justicia entendida como venganza, que consiste en someter al verdugo a un sufrimiento análogo al que padeció la víctima<sup>625</sup>. La superación de la justicia como venganza es posible por el hecho de quien se siente perdonado por Dios está en condición de perdonar a los demás, incluso sus victimarios.

En consecuencia, la teología política y la teología de la liberación constituyen una vertiente importante para la teología de la acción, en el sentido de que sus enfoques toman una posición comprometida y radical en favor de las víctimas concretadas en el rostro de los pobres y vulnerados en su dignidad de seres humanos. Estas teologías representan acciones transformadoras al precisar su finalidad y objeto en “el evento de la praxis liberadora, en que las acciones de pueblos enteros, su historia reveladora, ignorada, olvidada, despreciada, finalmente está siendo narrada y escuchada en formas que todavía podrán transformarnos a todos”<sup>626</sup>. Lo central y determinante de esta transformación está en que pasa de una concepción privada como la reflexión de la teología moderna –según lo denuncia la teología política- a una cobertura pública, en la que el universal deja de ser el sujeto y su racionalidad, para situarse en la praxis y compromiso con los que sufren.

#### **4.5. El lugar de la teología de la acción en el contexto de la sociedad plural contemporánea**

---

<sup>624</sup>Gutiérrez, Gustavo, “Pobres y opción fundamental”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 303-321. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.

<sup>625</sup> Reyes Mate, “En torno a una justicia anamnética” *La ética ante las víctimas*, 100 – 125.

<sup>626</sup> Tracy, A *imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 511.

Una de las apropiaciones de la teología de la acción con respecto a la teología política y la teología de la liberación consiste en el proceso de desprivatización que éstas han llevado a cabo al interior de la teología, buscando hacer pública su labor liberadora y transformadora. La teología de la acción puede hacer público su lugar en la pluralidad de la sociedad actual, si es capaz de establecer mediciones en su pensar, decir y hacer, con las exigencias individuales y sociales.

Consciente de su responsabilidad la teología de la acción debe hablar e incidir en públicos diversos: *la Iglesia, la academia y el conjunto de la sociedad*<sup>627</sup>. Su compromiso concreto está en relación con la responsabilidad personal y compartida, lo que la empuja cada vez más a superar el sesgo de la privatización de la fe en su ejercicio<sup>628</sup>, para abrirse a una incidencia de cobertura pública. En este sentido, si la teología de la acción quiere tener repercusiones no sólo en lo privado de la persona, sino especialmente en la dinámica pública que generan las tensiones sociales, debe tomar atenta nota de la posición de uno de los teólogos más representativos de la teología contemporánea como ha sido Metz:

1). La teología tiene que decir adiós a su inocencia social. (...) En el proceso teológico es ya imprescindible la referencia al sujeto y la contextualización. Quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología. 2). La teología tiene que decir adiós a su supuesta inocencia histórica. (...) El logos de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica..., que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimientos de los hombres. 3). (...) El adiós a su supuesta inocencia étnico-cultural. Ella tiene que evitar cortocircuitos etnocéntricos y culturalmente monocéntricos, porque tiene que convertirse en la teología de una Iglesia universal de raíces étnicas y culturalmente plurales<sup>629</sup>.

La teología de la acción imbuida en una conciencia histórico-social no debe pasar por alto que las tres realidades mencionadas de las que se nutre su reflexión y actuar, están afectadas de alguna manera por “el componente tecnoeconómico, el contexto político y el ámbito de la cultura”<sup>630</sup>. El reto público-plural que entreteje los ámbitos político, social, cultural, religioso, étnico, entre otros, implica que la teología de la acción asuma con

---

<sup>627</sup> Ibid, 23.

<sup>628</sup> Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002, 17-18.

<sup>629</sup> Metz, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, 141-146.

<sup>630</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 27.

prudencia y compromiso esas realidades, pero evitando los reduccionismos ideológicos y tecnocráticos<sup>631</sup>, que sacrifican los espacios de comunicación, razón pública y reconciliación.

El *locus* o lugar de inspiración de la teología de la acción, en su situación y compromiso concreto está afincado en una realidad histórica, socio-política y cultural, que son los escenarios en los que los símbolos religiosos y la tradición cristiana pueden traducir sus sentidos y acciones transformadoras.

Para responder a las exigencias del mundo actual la teología de la acción debe situarse en sintonía y diálogo fluido con las distintas realidades que amalgaman esa triada de complejidades –Iglesia, academia, sociedad, entre otras- ya señaladas. Además, el hecho de asumir los retos de la pluralidad tiene unas implicaciones para la especificidad de su reflexión y actuar, con respecto a los otros saberes disciplinares, que también abordan la realidad histórico-social. Por encima de cualquier otro factor, la especificidad de la reflexión y compromiso de la teología de la acción le viene dada de la gracia que se hace histórica -*revelación*- y sobrepasa las contingencias del teólogo.

La base del *locus* de la teología lo constituye el don revelado en la fe, que repercute en la acción y compromiso del teólogo, pues “(...) el trabajo teológico consistirá en mirar cara a cara esos cuestionamientos que se le presentan como signos de los tiempos y, a la vez, discernir en ellos a la luz de la fe el nuevo campo hermenéutico que se le ofrece para pensar la fe y para hablar de Dios dicente a las personas de nuestro tiempo”<sup>632</sup>. Esto justifica que el teólogo de la acción esté a tono con un diálogo amplio y de cara a la polifonía de voces que representan la relación y apropiación de los tres planos en los que actúa: *sociedad en general, academia e Iglesia*.

El carácter comprometido de la teología de la acción, al confrontar las circunstancias personales y públicas del mundo de la vida, en las que se encuentran los hombres y mujeres

---

<sup>631</sup> Horkheimer, Max, *Crítica de la razón Instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, 43.

<sup>632</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 91.

desde múltiples formas de organización e interés, permite que la labor del teólogo inspirada en la fe y volcada a la acción intencional, tenga sentido transformador para las expectativas de una sociedad plural como la nuestra.

#### 4.5.1. Identidad y tareas de la teología de la acción

La teología que asume comprometidamente los tres escenarios –*sociedad, Iglesia, academia*- de referencia para su reflexión y actuar, requiere tomar la identidad de una teología de la acción fundamental<sup>633</sup>, con el objeto de profundizar el entramado de interrelaciones que constituyen la tradición de la fe, su realidad inmediata y mediada.

La fundamentación de la teología de la acción implica que el teólogo inspirado en la fe pueda asumir los tres escenarios de la realidad ya mencionados, en los que actúa no sólo con su reflexión, sino especialmente con su testimonio y compromiso. El compromiso no debe restringirse al ámbito confesional, o del grupo que comparte la misma fe, porque corre el riesgo de la privatización a la manera de un *gueto*. Su vocación debe ser pública y de cara a la sociedad plural en los distintos escenarios que la articulan: creencias, ideologías, cosmovisiones, subculturas, entre otros.

La teología que no especifica su lugar en la esfera pública no podrá llamarse teología de la acción, porque estaría lejos de encarnar una Iglesia comprometida y en relación dinámica con la academia y la sociedad. Esto lleva a la pregunta de si acaso esta labor de interrelación la realiza la teología pastoral. ¿Es justa la perspectiva crítica que por una parte le reconoce su labor a la teología pastoral en el ámbito eclesial, pero por otro lado, la señala como deficiente en la articulación con los contextos de la academia y la sociedad en general? ¿Puede ser pública la labor de una teología cuando su acción no pasa más allá de los rasgos exteriores de la aplicación (poiética) en el contexto eclesial? ¿Puede ser pública

---

<sup>633</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 28-44. La teología de la acción es teología fundamental, en la medida que su reflexión parte del tema central de la fe cristiana como es la revelación, para indagar en qué términos el hombre apropia la acción de Dios. Para explicitar esta relación de Dios con el hombre no está mal que la teología de la acción como teología fundamental se sirva de categorías filosóficas y de las ciencias sociales (interdisciplinariedad), pues lo lamentable sería que la teología sea incapaz de dar razón por qué y para qué las utiliza.

la teología pastoral, si su labor no contempla la acción humana en la tensión de los componentes ontológicos de los lenguajes y la fenomenología de la intención, para profundizar la relación en los contextos de la Iglesia, la academia y la sociedad?

Si la labor de la teología pastoral se centra fundamentalmente en uno de los escenarios planteados, –la Iglesia- y no profundiza en las relaciones con la academia y la sociedad, entonces no puede hablar a nombre de la acción humana y su repercusión en el contexto de una sociedad plural<sup>634</sup>. Al faltar cualquiera de estos escenarios, la pregunta sobre el lugar de la fe cristiana en una sociedad plural como la actual quedaría en suspenso. De ser así, la teología desdibujaría su identidad y capacidad de correlación con los otros saberes disciplinares.

Los distintos interlocutores que articulan las relaciones de la Iglesia, la academia y la sociedad en general, esperan que la teología dé razón de su aporte específico y efectivo, en la comprensión e intervención de los complejos problemas que atraviesa la humanidad<sup>635</sup>. Si la teología de la acción no precisa su lugar en la esfera pública más allá de la Iglesia a la que pertenece o la facultad de la universidad en la que se genera su reflexión, su labor no sería pública y susceptible de encuentro con las demás disciplinas, que en su compromiso se esfuerzan por entablar diálogos con los otros saberes y concretar la especificidad y sentido de su saber. *Este esfuerzo de hacer público el sentido del lenguaje y la praxis como don revelado, se impone como una de las tareas centrales de la teología de la acción*<sup>636</sup>.

---

<sup>634</sup> La crítica a la teología pastoral, por el hecho de no profundizar el carácter público de la teología en la relación Iglesia, academia y sociedad, no desconoce su aporte a la praxis de la fe en el contexto eclesial. A lo que le apunta la crítica, por una parte, es a su comprensión instrumentalizada (poiética) de la acción, al hacer énfasis en los rasgos exteriores de ésta, pero descuida los aspectos interiores, es decir, la intencionalidad. Por otro lado, al no comprender la acción en la tensión de la ontología de los lenguajes (lo que acontece) y la fenomenología de la intencionalidad (lo que se hace acontecer), la teología pastoral se torna limitada para establecer la relación entre la revelación en los hechos de la historia y el actuar humano. En este sentido, la teología pastoral no representa el universo de la reflexión teológica, que busca comprender las implicaciones entre el actuar de Dios y las acciones humanas. Sólo sería una porción de un territorio más vasto que integra la Iglesia, la academia y la sociedad. La tarea de la teología de la acción consiste en comprender la complejidad de la acción humana en sus componentes exteriores e interiores, y en relación con la acción divina. Su comprensión debe estar mediada por los contextos de la Iglesia, la academia y la sociedad, con lo que se constituye en correctivo de la privatización teológica y gana identidad pública en una sociedad plural.

<sup>635</sup> Moltmann, Jürgen, “Hablar de Dios en este tiempo. La herencia de la teología política”, en *Selecciones de Teología* 148 (1998): 337-34.

<sup>636</sup> Parra, Alberto, “De camino a la teología de la acción”, en *Facultad de teología 75 años 1937-2012*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 129-131.

La relación de las tres realidades mencionadas no puede ser sólo el resultado de un ejercicio de ensamblaje académico para sintetizar un discurso, sino más bien una labor creativa de apropiación, que en su búsqueda de responder a las exigencias de una sociedad plural, que ya no queda satisfecha con el hecho de que ciertos grupos que la integran, aun siendo religiosos, funcionen aisladamente.

Tal vez, la exigencia de hacer pública la reflexión y de dar razón de su aporte a una sociedad cada vez más plural, explica el rechazo de hoy hacia aquellas teologías privadas, refugiadas en trascendentalismos, personalismos o espiritualismos, y usualmente de espaldas al gran foro de la sociedad en que se dirimen los asuntos éticos, políticos, económicos y sociales<sup>637</sup>. Sobre esto recae la reflexión de teólogos como Metz<sup>638</sup>, Moltmann<sup>639</sup> y la teología de la liberación<sup>640</sup>. También en el ámbito de la filosofía, en sus últimas obras Habermas<sup>641</sup> y Taylor<sup>642</sup> vienen preguntándose acerca del lugar de la religión en la sociedad plural y secularizada.

Habermas está convencido del sentido para la convivencia, la comunicabilidad y la acción transformadora, que pueden aportar las tradiciones religiosas<sup>643</sup> en ámbitos del mundo de la vida, entretejidos por exigencias de compromiso y responsabilidad, ya no solamente con grupos focales o aislados, sino incluso con la humanidad. En esta línea de compromiso y responsabilidad con el mundo está la teología de Hans Küng en su proyecto de una ética mundial<sup>644</sup>.

---

<sup>637</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 89-111.

<sup>638</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 17-95.

<sup>639</sup> Moltman, *Escatología e historia*, 351-385.

<sup>640</sup> Sobrino, Jon, "La teología de la liberación en América latina. Relación esencial entre teología y pobres", en *La teología de la liberación en América latina, África y Asia*. Bogotá: PPC-Verbo Divino, 1998, 6-61.

<sup>641</sup> Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen, *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro 2006, 10-68; Cf. Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós. 2006, 107-119.

<sup>642</sup> Taylor, Charles, *Uma era secular*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2010, 495-560.

<sup>643</sup> Habermas, Jürgen. "Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética?", en *Fragmentos filosóficos-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999, 90-96.

<sup>644</sup> Küng, Hans, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*. Barcelona: Editorial Herder, 2002, 7-65.

En páginas anteriores<sup>645</sup> se había explicitado la contribución de la acción comunicativa de Habermas en la contextualización social del actuar humano. Sin embargo, es conveniente volver brevemente a su aporte, no para repetir lo dicho, sino resaltar su incidencia en el ámbito de la teología y abrirse a las mediaciones sociales. La acción comunicativa aporta a la teología de la acción el conjunto de simbologías del mundo de la vida que los individuos traducen en lenguaje, en formas de pensamiento y sobre todo, en acciones transformadoras de las formas de vida personal y social. Hablar de la acción humana en esta perspectiva no implica un ejercicio de teorización en sí, sino más bien un constitutivo y compromiso que ejercen los humanos en la vida, al pensar, decir y actuar.

La traducción de esas fuerzas que transforman la vida humana está en el lenguaje, como lugar de encuentro para coincidir o disentir de puntos de vista o de actuaciones que afectan las relaciones recíprocas de la convivencia. En el contexto de esos juegos de lenguaje que entretejen la convivencia y el mundo de la vida, ¿de qué modo participa y concreta su acción la teología? ¿En qué sentido el lenguaje de la fe puede ser traducido a unas exigencias pública y plural, en las que interactúan creyentes y no creyentes?

La apropiación de la teología de la acción de los aportes de la acción comunicativa reafirma su vocación y compromiso práctico-transformador. El discurso, es decir, la palabra compartida y significada en el mundo de la vida tiene repercusiones perlocutivas, puesto que traducen intencionalidades, formas de solidaridad, indignación ante lo injusto y la transformación del comportamiento individual y social de las personas. El discurso como decir compartido expresa el actuar humano, la acción como integralidad de un ser que se torna comprometido en su relación consigo mismo, con los demás y con Dios.

Cuando la acción parte de esta integralidad que constituye la estructura del discurso como acto, no puede identificarse como racionalidad instrumental o dispositivo susceptible de

---

<sup>645</sup> De las páginas 264-270 se lleva a cabo una aproximación al aporte de Habermas en lo concerniente a la acción comunicativa, el mundo de la vida y la dinámica de reconocimiento social, con miras a establecer su incidencia teológica.

aplicación, donde lo importante sea la consecuencia del acto, es decir, la ejecución<sup>646</sup>. Con relación a esta tergiversación, la teología de la acción puede aportar en el hecho de una recepción correctiva, en el sentido de que la acción no siga siendo un reducto escindido de la teoría y la praxis, sino una especie de simbiosis, en la que la una no puede constituirse sin la otra.

La comprensión del sentido de la revelación en esta dinámica en la que el discurso constituye y traduce el actuar, favorece el hecho de que la teología gana identidad práctica<sup>647</sup>. El lenguaje de la revelación ahora repercute perlocutivamente en la vida de los hombres y mujeres, al traducir el sentido de su actuar como salvación. Las acciones humanas fungen a la manera de testimonio y compromiso, por lo que reflejan la gracia de un actuar fundante y que expresa su sentido transformador en las distintas facetas del actuar humano. *Esto mismo es lo que la DV 2 tradujo en la mediación de <<hechos y palabras>>*.

En las reservas de sentido que provee el mundo de la vida a través del lenguaje de la acción comunicativa<sup>648</sup>, la teología de la acción gana capacidad de relación con las ciencias sociales y humanas<sup>649</sup>. Éstas ejercen una labor colaborativa en el hecho de identificar contextos históricos y de salvación concretos, en los que Dios está actuando y transformando la vida de los hombres y mujeres. En la mediación histórica del actuar humano como reflejo de la presencia salvadora de Dios, *la teología de la acción descubre la imposibilidad de dos planos contrapuestos: el actuar de Dios y las acciones humanas*<sup>650</sup>. La teología que en muchos casos cede a la tentación del argumentar, el conceptualizar y el saber especulativo, en la acción comunicativa puede ganar sentido práctico y percatarse de la presencia del Dios actuante en los hechos de la historia<sup>651</sup>.

---

<sup>646</sup> Garavito, Daniel, "Aproximación a la teología de la acción", en *Facultad de teología 75 años 1937-2012*, 73-81

<sup>647</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 71-111.

<sup>648</sup> León Castañeda, Jesús, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 168-179.

<sup>649</sup> Milbank, *Teología e teoría social*, 485-558.

<sup>650</sup> Las cursivas son mías.

<sup>651</sup> Gutiérrez, Gustavo, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis: Ediciones Vozes Ltda, 1981, 15-37.

En la dirección de una responsabilidad social y compromiso transformador está el llamado de atención de Tracy, para que la teología anclada en el sentido histórico de la revelación, al asumir el contexto de las realidades eclesial, académico y social, entre otros, oriente su actuar hacia una cobertura pública y de diálogo fluido con los distintos matices que estructuran la sociedad plural<sup>652</sup>.

La responsabilidad en la tarea del teólogo de la acción y sus repercusiones en la transformación personal y social, más allá de las mediaciones políticas, sociales y de otra índole, -compartida con las ciencias sociales y humanas, y por lo que no hay que prescindir de ellas- debe inspirarse en un sentido más profundo que los impulsos de sus frágiles fuerzas y compromiso. Todo cristiano acredita que la fuerza y el poder que lo mueve a la transformación personal histórico-social le viene fundamentalmente de la gracia, es decir, de ese misterio que lo sobrepasa en su existir y en las posibilidades de su actuar.

En otras palabras, “en una auténtica autocomprensión cristiana, recibimos una orden porque primero fuimos capacitados y recibimos poder. Recibimos dones en la creación y redención, en el mundo y la Iglesia, por medio de la gracia, que es radical y universal. Esta gracia no queda esperando nuestros designios. Ella nos invita y nos da poder para la decisión”<sup>653</sup>.

A través de la revelación y su fuerza misteriosa que todo lo permea, el teólogo recibe la inspiración que lo lleva a caer en la cuenta de que las realidades sociales, políticas, económicas y humanas en general, son escenarios en las coordenadas del *locus* de la teología<sup>654</sup>. La tarea de la teología con vocación comprometida en su actuar recae fundamental en “(...), la relación entre teoría y praxis, entre la inteligencia de la fe y la práctica social”<sup>655</sup>. Esto es posible para la teología, porque al inspirarse en la tradición bíblica descubre el sentido práctico y transformador de la revelación en la historia de un Dios que actúa en hechos y palabras, es decir, en la mediación de las acciones humanas.

---

<sup>652</sup> Tracy, *pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*, 77-102.

<sup>653</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 70-71.

<sup>654</sup> Trigo, Pedro, *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, 10-45.

<sup>655</sup> Metz, Johann Baptist, *Teología del mundo*. 2a Edición. Salamanca: Sígueme, 1971, 146.

En lo planteado hay una compatibilidad entre la teología de la acción, cuya tarea es encarnar la revelación en la conversión y el compromiso de la transformación personal y social, con una teología pública capacitada para expresar su especificidad y unidad en la pluralidad. La teología es pública cuando al hacerse práctica en el testimonio y compromiso, establece una comunicabilidad que irradia al Dios de Jesucristo, más allá de un contexto eclesial y confesional. Los no creyentes, los creyentes de confesiones y cosmovisiones diversas que hacen parte de la sociedad plural, y que captan el sentido testimoniado en el compromiso del cristiano, no requieren persuasiones de discursos apologeticos, pues la praxis transformadora que la gracia inspira es elocuente por sí misma.

Por lo tanto, si la teología de la acción comunica el sentido histórico de la revelación en el hablar y actuar comprometido del hombre de fe, es teología pública y de cobertura plural en los contextos sociales. El carácter público no le viene de su capacidad discursiva y elocuente, sino de su comunicabilidad de sentido al testimoniar la fe en el actuar responsable con los otros y con las condiciones de un mundo más justo. El lenguaje expresado en el testimonio rompe las barreras de las reflexiones interdisciplinarias y de los grupos cerrados de alguna creencia en particular, pues puede ser captado por todo aquel que tenga criterios para juzgar si dicha acción está acorde con lo que se esperaría de una persona justa y comprometida.

La diferencia en la percepción del actuar de una persona de fe y otra no creyente, con respecto al comportamiento y responsabilidad de los demás, puede tal vez estar en que la última no alcanza a caer en la cuenta del sentido de la gracia, que refleja para el creyente las motivaciones de haber actuado con una decisión y responsabilidad que desborda la finitud de sus fuerzas.

La persona de fe capta en la acción justa y comprometida algo más que un comportamiento ético o jurídico, pues inspirada en la revelación descubre un sentido del bien que sobrepasa cualquier esfuerzo humano, lo que implica una responsabilidad de la que se es consciente y trasciende sus posibilidades. Para el hombre y la mujer de fe, su acción comprometida no

queda reducida a la respuesta estructural, como podría ser el caso de los científicos de las ciencias sociales. De ser así, ¿en qué se diferenciaría el actuar del teólogo, con respecto al actuar comprometido de un sociólogo, de un politólogo o de un antropólogo?

La ambigüedad de un mundo injusto y en crisis le exige a la teología de la acción una actitud de compromiso inspirada en la fe, y que contribuya a cambiar las condiciones adversas del presente. Sólo en Dios y en lealtad a él, el teólogo es capaz de asumir las paradojas de un mundo que en muchos casos camina en contravía del querer de Dios<sup>656</sup>. Por eso, la responsabilidad del teólogo no puede quedar en iniciativas privadas, pues de ser así no estaría a tono con el poder de la gracia, que al provenir de Dios todo lo afecta y penetra, con la finalidad de salvación y realización.

La teología de la acción se apropia en la revelación del sentido de un *logos* práctico, que en Jesucristo se radicaliza en la responsabilidad y compromiso con los contextos de injusticia<sup>657</sup>: “el cristianismo cuando es fiel a su legado, sólo puede reconocer su fe fundamental, su confianza y lealtad más radicales, pues se destina a la realidad que todo lo permea, el Dios de amor y poder revelado en Jesucristo”<sup>658</sup>. En el Dios de Jesucristo la teología de la acción apropia como lugar teológico la realidad entretejida por la Iglesia, la academia y la sociedad, entre otros contextos, pues en ellas el teólogo despierto y alerta a la revelación de Dios, encuentra un sentido que motiva su actuar y compromiso.

La presencia iluminadora de Jesucristo desenmascara las ambigüedades que configuran los contextos sociales, por lo que distingue una sociedad justa y humana de otros escenarios injustos que niegan la dignidad humana. En medio de esa ambigüedad emerge la esperanza de un mundo mejor, en la que el teólogo de la acción encuentra una motivación que sobrepasa su voluntad para constituir un discurso y acción de desprivatización, es decir, de cobertura pública, al desenmascarar los cimientos de la injusticia<sup>659</sup>.

---

<sup>656</sup> Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, 103-125.

<sup>657</sup> Ellacuría, Ignacio, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1980, 13-78.

<sup>658</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 81.

<sup>659</sup> Gutiérrez, Gustavo, *O Deus da vida*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 1992, 45-57.

La teología de la acción al centrar su atención en el actuar más allá de lo intencional es atenta frente al hecho de cómo los textos, los símbolos y las relaciones, que tejen la dimensión pública de la sociedad, contribuyen a recrear nuevos sentidos de la presencia histórica de Dios, al motivar acciones de transformación de la persona y la sociedad.

La praxis entendida así, constituye un testimonio de responsabilidad y compromiso transformador hacia fuera, y que convierte en la medida que cambia las formas de vida de los hombres y mujeres de fe, que en sus acciones ejecutan sus convicciones más profundas<sup>660</sup>. Toda praxis de fe con repercusiones sociales, es al tiempo una acción sobre sí mismo, en la que el teólogo experimenta la presencia de Dios que lo transforma. Así como el compromiso requiere conversión, no hay conversión sin compromiso.

La praxis que autotransforma al transformar tiene el carácter de la solidaridad y caridad solícita. Cuando el discurso aquí tiene cobertura pública es porque el dinamismo de la acción ya está presente, testimoniando y recreando el mensaje evangélico en las mediaciones socio-históricas.

La teología de la acción, si quiere dar cuenta del sentido transformador de la fe cristiana, requiere fidelidad a su tradición evangélica en la que los hombres y mujeres se apropian de la presencia de Dios en la mediación de Cristo. Esta tradición iluminadora y portadora de reservas de sentido tendrá que correlacionarse con el contexto y la experiencia del teólogo actual. De esta relación de lo dado o sedimentado con lo nuevo<sup>661</sup>, la teología de la acción renueva su reflexión y actualiza su aporte en el diálogo con la sociedad en general. El teólogo comprometido con la acción de la fe asume un compromiso moral concreto al encarnar las problemáticas particulares de las comunidades, de los excluidos, de las manifestaciones del racismo, de explotación económica<sup>662</sup>, entre otras.

Como bien quedó señalado en el recorrido por la *DV*, la tradición siempre será un recurso clásico para la teología, pues en la medida que ilumina los contextos contemporáneos,

---

<sup>660</sup> Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la de la acción pastoral*, 173-191.

<sup>661</sup> Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 61-66.

<sup>662</sup> Gutiérrez Gustavo, *Onde dormirão os pobres?* 2ª Edição. São Paulo Brasil: Paulus, 1998, 9-41.

puede generar nuevas preguntas, críticas, retos y compromisos concretos. La tradición le proporciona al intérprete una necesaria pre-comprensión, con la que confronta su experiencia de vida, los hechos, las simbologías culturales y motiva a nuevos retos evangélicos para hacer presente la revelación en las coyunturas histórico-sociales del presente.

El conjunto de esos componentes que articulan la tradición y la historia, fortalecen la capacidad de escucha y apertura de la teología para una apropiación práxica y transformadora del evento Cristo, como fuerza que empuja el actuar del teólogo en su situación contextual. Como el teólogo está inmerso en el mismo mundo que comparte con sus congéneres y colegas de otras disciplinas, esto implica no ignorar esas realidades próximas en el orden económico, político, cultural, entre otros, sin lo cual no podría profundizar las relaciones entre ámbitos de la Iglesia, la academia y el conjunto de la sociedad.

#### **4.5.2. Veracidad: tensión entre desvelamiento y praxis transformadora**

La verdad en el ámbito de la teología de la acción no significa un discurso que sólo convence o adecua formas de pensamiento a formas de vida, pues más que esto “la noción de verdad desarrollada, será una noción determinada por la praxis transformadora”<sup>663</sup>. Si para todo teólogo el asunto central de la teología es la realidad de Dios, y para que sus reflexiones y argumentos tengan sentido acreditado en el contexto de una sociedad plural, requiere que sus debates y actuaciones sobre los problemas apremiantes que enfrenta la sociedad, generen interlocución y cobertura pública<sup>664</sup>. Esto no quiere decir que la verdad tenga que traducirse en la perspectiva de un consenso basado en los mejores argumentos, porque entonces la fe cristiana perdería la primacía de su referencia evangélica y reservas de sentido, que usualmente son más elocuentes y significativas que la capacidad de persuadir discursivamente<sup>665</sup>.

---

<sup>663</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 93.

<sup>664</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>665</sup> Draper, Brian, *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*. Santander España: Sal Terrae, 2010, 11-18.

La correlación de la tradición con el presente requiere de una labor interpretativa, de renovación y aplicación, en la que la verdad de la teología de la acción adquiere un doble matiz: por una parte, al recurrir a la tradición se constituye en desvelamiento de nuevos sentidos; por otro lado, esta verdad tiene implicaciones públicas en el testimonio que el teólogo comunica en su praxis intencional, reflejada en la conversión y compromiso de su acción transformadora<sup>666</sup>.

En consecuencia, “cualquier persona se convierte en lo que ella o él es como sujeto auténtico o inauténtico, por medio de las acciones en un mundo intersubjetivo y socio-histórico con otros sujetos y en relación a estructuras y movimientos sociales e históricos concretos”<sup>667</sup>. Cuando la acción humana expresa la existencia de quien la ejecuta, la teoría no puede ser traducida como el momento previo en que se inspira la praxis, pues ésta constituye y recrea la teoría. Sin una adecuada implicación entre la teoría y el actuar, como reflejo del compromiso personal y responsabilidad social, la verdad puede terminar en el reducto de un proceso de descripción y explicación del fenómeno de la praxis.

Para el teólogo de la acción la verdad no constituye una labor en la que se persuade argumentativamente, por lo que faltaría su lado testimoniado, cuyo desvelamiento es posible en las contingencias concretas en que el teólogo expresa su compromiso al interior de una comunidad determinada. En esto la teología política<sup>668</sup> y teología de la liberación<sup>669</sup>, cuestión ya matizada arriba, son ejemplos de los que la teología de la acción no puede pasar por alto para apropiarse de ese sentido de conversión y compromiso del teólogo, quien actúa al interior de ámbitos concretos en la mediación eclesial, la academia y la sociedad.

La teología de la acción al igual que las demás teologías acude de alguna manera a un tipo de verdad como desvelamiento, resultado de una rigurosa labor hermenéutica en la que se

---

<sup>666</sup> Halder, Alois, “Acción y contemplación”, en *Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid: Ediciones S:M., 1985, 83-110.

<sup>667</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 113.

<sup>668</sup> Metz, Johann Baptist, “El problema de una teología política” en *Concilium: Revista Internacional de Teología* 36 (1968):385-403.

<sup>669</sup> Gutiérrez, Gustavo, *Teologia da libertação*. Petrópolis Brasil: Editora Vozes Ltda, 1975, 125-156.

establece una tensión con el contexto presente<sup>670</sup>. En este sentido, la teología de la acción corre sus fronteras del conocimiento y profundiza la verdad en la medida que las reservas de sentido de la tradición iluminan y se recrean en las nuevas realidades del presente. Pero la teología de la acción no satisface su sentido de la verdad solamente allí, puesto que su carácter práctico le demanda, más que argumentos y conclusiones lógicas, dejar que el sentido de la verdad aflore en la acción liberadora y transformadora del compromiso<sup>671</sup>.

La praxis iluminada en la fe desvela el misterio que subyace a la realidad humana, vista por el teólogo en la confluencia de un contexto amplio de la realidad eclesial, social y académica. En la medida que la teología hace público su comprensión de fe en los términos de un lenguaje asequible para todos, la especificidad del saber teológico tendrá un lugar en el foro de una sociedad plural como la actual.

El carácter público de la teología de la acción se juega entonces en la medida que los teólogos encuentren un lenguaje que comunique o que reafirme eso que en su praxis transformadora testimonian. La confluencia de un lenguaje interpretativo y testimonial, constituye la clave para que el sentido de la acción y revelación de Dios en la historia sea asumido, incluso por aquellos que no comparten la fe cristiana. En esto es también clave que la teología de la acción apropie de la mejor manera la tradición cristiana en su énfasis bíblico, profético, narrativo y apocalíptico<sup>672</sup>.

La verdad de la revelación en los términos del actuar humano debe apropiarse, tanto en componentes interpretativos que fungen en la perspectiva de un desvelamiento, como también en los componentes de la praxis transformadora y liberadora. Por lo tanto,

en el caso del modelo de transformación de la verdad, las siguientes realidades necesitan ser reenfanzadas: la noción de praxis está fundada en la distinción, no en la separación; la verdad como transformación siempre implica la verdad como desvelamiento; pronunciar la verdad jamás puede ser separado, pero puede distinguirse de practicar la verdad; la práctica auténtica, simplemente no confiere a

---

<sup>670</sup>Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenêutica, religión, esperanza*, 51-75.

<sup>671</sup>Ricoeur, Paul, "Tempo e narrativa em hermenêutica bíblica e teológica", en *A hermenêutica bíblica*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 2006, 286-299.

<sup>672</sup>Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 178-188.

los postulados cognitivos una validez mayor de la que es conferida a las causas por la presencia de mártires; (...)<sup>673</sup>.

La teología de la acción concreta su criterio en torno a la verdad cuando enfatiza algo más que una labor hermenéutica de desvelamiento, como ocurre con la teología sistemática, o en la adecuación que establece la teología fundamental entre los ámbitos de la metafísica y la experiencia. *Para la teología de la acción la verdad es fundamentalmente transformación*<sup>674</sup>.

El rescate del ámbito intencional pragmático no le resta importancia al componente interpretativo, pues allí se juega la teología la especificidad y acreditación de su discurso con relación a las otras disciplinas y la pluralidad de un escenario público, que ya no es conforme con el hecho de que la teología hable solamente para grupos cerrados de personas.

Si la teología pretende un discurso de interés público debe hacer comprensible, por lo menos hasta donde sea posible, la especificidad de sentido práctico que le proporciona la fe y la revelación, a un público cuyo discurso tiene otras características comunicativas. Claro que el esfuerzo tiene que ser recíproco, porque ese gran público que le exige publicidad al lenguaje de la fe, también debe asumir una disposición atenta y abierta a las reservas de sentido que la fe cristiana comporta y comunica. Es decir, hay una exigencia de reciprocidad: “el reconocimiento recíproco significa, por ejemplo, que los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos”<sup>675</sup>.

Lo anterior no significa que la teología tenga que hacer esfuerzos imposibles de comunicar sentidos de la revelación para acreditarse, pues hay contextos de comprensión que sólo en la fe y en la tradición religiosa afloran. Acreditación, veracidad en el ámbito de la teología de la acción no significa hablar como los otros hablan, emplear los mismos esquemas conceptuales y argumentativos, porque entonces está en peligro su identidad. Una cosa es el

---

<sup>673</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 129-130.

<sup>674</sup> Las cursivas son mías.

<sup>675</sup> Habermas, *Ente naturalismo y religión*, 11.

diálogo interdisciplinar y otro distinto es lo propiamente disciplinar de la teología de la acción. En este sentido hay cierta conciencia: “las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido”<sup>676</sup>.

La teología de la acción no debe pasar por alto esa especificidad del sentido revelador de la fe cristiana, ni por otra parte, ser impedimento para que realice un esfuerzo de traducción de sus componentes prácticos. En el ámbito plural de la esfera pública, donde interactúan creyentes de distintas denominaciones con los no creyentes, se espera que la fe cristiana pueda expresar su sentido práctico y transformador, cuando hace referencia a la justicia, la solidaridad, la caridad, el compromiso, la esperanza, la memoria, ente otros.

Por lo tanto, si la fe cristiana no puede comunicar su sentido más allá del grupo cerrado que la comparte, entonces, ¿qué lugar puede ocupar en el escenario de una sociedad plural y secularizada, cuyas exigencias tienen carácter público? Este asunto debe ser prioritario para una teología de la acción que asume comprometidamente las relaciones de la Iglesia, la academia y la sociedad, sin perder de vista su fidelidad a la tradición de la fe.

El contexto complejo en que confluyen la Iglesia, la academia y la sociedad, mediadas por el sentido del evento Cristo como pilar fundamental de la tradición cristiana, desvela para el teólogo de la acción una presencia que todo lo desenmascara. Esta presencia gratuita e inhabitual funda para el cristiano un horizonte de esperanza, de mejores posibilidades y realización. Por eso, “debemos aprender a esperar, a contar la historia, a emprestar voz a los que no tienen voz, a encarar la falta de identidad de nuestra realidad con la razón, el espíritu, la realidad, a rechazar como obsceno cualquier aprehensión fácil de sentido en tal ausencia de sentido”<sup>677</sup>.

La gracia de Dios presente en Cristo está expresada por una serie de símbolos evangélicos (<<creación-redención-escatología; Iglesia-mundo; naturaleza-gracia, gracia-pecado;

---

<sup>676</sup> Ibid, 14.

<sup>677</sup> Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 466.

revelación, fe, esperanza, amor; palabra-sacramento; cruz-resurrección-encarnación>>><sup>678</sup>, que al ser apropiados en la fe, constituyen la conversión e impulso del teólogo a actuar y transformar su contexto próximo. El sentido profundo de esta conversión, transformación y realización, constituye la veracidad de la salvación.

Cuando el creyente cae en la cuenta de esa presencia inhabitual en su existencia personal, las potencialidades se concretan en decisiones y compromiso con los demás, que es el modo de caminar cristiano al encuentro de Dios. La revelación constituye así una dinámica histórica en la que hombres y mujeres profundizan el conocimiento de sí, en su relación con ese Dios amoroso que se comunica en Cristo.

Aunque no lo perciba inmediatamente el ser humano está de cara a Dios, puesto que “la revelación es siempre un <<caer en la cuenta>> de lo que ya estaba ahí haciéndose sentir oscura, pero insistentemente”<sup>679</sup>. Se produce en esto un desvelamiento en la fe que convierte y transforma a la persona, lo que se traduce en sensibilidad para interpretar la presencia reveladora y liberadora de Dios en la mediación de Jesucristo, en quien accedemos a su proclamación como palabra decisiva y manifestación experiencial de su presencia como evento liberador, transformador e histórico. Para el creyente, en Cristo la revelación constituye la veracidad de un evento histórico que se hace manifestación, proclamación y acción transformadora.

En consecuencia, hay que señalar que a pesar de los énfasis particulares ya indicados, que le otorgan identidad a las teologías fundamental, sistemática y de la acción, sin embargo, a las tres les compete un acceso a la verdad como desvelamiento, en la medida que realizan procesos interpretativos en la tensión entre la tradición y lo contextual de las circunstancias en que está imbuido el teólogo. Esta complementariedad que se profundizó arriba es

---

<sup>678</sup> Ibid, 474.

<sup>679</sup> Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 225. El proceso de comprensión humana es paulatino debido a su finitud y condición histórica, por lo que es en los hechos interpretados que los hombres y mujeres poco a poco <<caen en la cuenta>> de lo que Dios ha querido comunicar al identificarse con Cristo. La revelación constituye para el hombre un proceso temporal que facilita su apropiación paulatina, pero también requiere del anuncio para que el hombre acceda a su contenido. El sentido de esta predicación debe estar articulado a una praxis que en la tradición de la Iglesia ha sido asumida por los profetas, los apóstoles y las comunidades de fe, que son también comunidades de interpretación.

oportuno evocarla aquí, aprovechando la fusión de horizontes que propone Ricoeur entre la ontología del análisis del lenguaje y la pragmática de la intención del actor, para generar una comprensión de la acción en la tensión de los componentes subjetivos y sociales.

Para la teología de la acción es fundamental apropiarse del aporte ricoeuriano, quien profundiza el sentido de la acción en su doble contenido: por una parte, la sitúa en el contexto de la ontología del discurso para responder a preguntas del tipo ¿qué?, ¿cómo?, ¿por qué?, ¿dónde?; por otro lado, hace notar que en esto sólo aparece una de las caras del dios Jano, pues la otra aparecerá en la medida que se asuma el ámbito pragmático, al tomar en serio el contexto de la intención del actor, reflejado en la pregunta ¿quién? Esta complementariedad encaja con el giro histórico-bíblico de la comprensión de la *DV*, en el planteamiento de que Dios se revela en hechos y palabras. Las palabras dan cuenta del *qué, cómo, cuándo, dónde y para qué* de la revelación. Pero, por sí solas son insuficientes para expresar la intención, es decir, el *quién* de la revelación: *Dios*.

La teología de la acción para acreditar su verdad asume correlacionalmente sus componentes internos y externos (veracidad). Los externos están más en la perspectiva de la *causa-acontecimiento*, que en otras palabras es *dar cuenta de lo que aparece*. La intencionalidad en cambio, enriquece el sentido y comprensión de la acción, porque profundiza la *intención-motivo*, que no consiste en apropiarse lo que aparece, sino en *hacerlo aparecer*. Con esto la revelación en la historia se constituye a la vez en manifestación y proclamación, y la teología de la acción es síntesis de la teología de la palabra y la teología de la historia, en la que los hechos de la historia son mediaciones y punto de relación entre las acciones de Dios y el actuar humano.

#### **4. 6. Conclusión**

El capítulo cuarto tiene un lugar central en la investigación, no porque los otros sean menos importantes, pues cada uno hace su aporte en la consecución del fin propuesto, sino por el hecho de recoger y apropiarse de la reflexión teológica realizada y, al mismo tiempo, por el hecho de buscar una salida a las dificultades que fueron apareciendo al relacionar y

profundizar los tres ejes –revelación en el contexto histórico de la *DV*, hermenéutica de la apropiación o de la identidad, y la mediación del actuar humano- que estructuran el conjunto armónico de la investigación.

La búsqueda por aclarar el sentido histórico de la revelación en la relación del actuar de Dios y la acción humana, encuentra que mayoritariamente se situó en una comprensión instrumentalizada, pues presenta una perspectiva escindida de la relación de la praxis con la teoría. El interés se centró en los rasgos exteriores (poiético) de la praxis.

Los tres primeros capítulos constituyen un intento de corrección de los lenguajes que instrumentalizaron la comprensión de la acción humana. Por eso el recurso al giro de los lenguajes y la apropiación de la contribución ricoeuriana. Lo valioso de este aporte consiste en que no solamente se preocupa en situar el problema de la comprensión como un asunto filosófico, sino que por otra parte, establece las relaciones entre la semántica, el análisis del lenguaje y las reservas de sentido práctico de los lenguajes bíblicos.

El avance hasta el giro de los lenguajes parecía suficiente para profundizar la relación de la acción humana y la acción divina, en la perspectiva de fundamentar una teología de la acción, cuyo anclaje estuviera en el contexto de la revelación en la historia. Pero en la medida que procesualmente se fueron poniendo al descubierto los distintos enfoques de la comprensión de la acción humana y la apropiación teológica para establecer el sentido de la relación histórica de Dios con los hombres, quedó al descubierto un déficit en la comprensión: no es suficiente el análisis del lenguaje centrado en satisfacer preguntas tales como: ¿qué?, ¿cómo?, ¿para qué?, etc.

El análisis muestra los componentes exteriores, las consecuencias y el carácter de acontecimiento de la acción, lo cual es importante, pero no proporciona razón de los rasgos interiores y pragmáticos que están en la intención del actor. Es decir, falta acometer la pregunta ¿quién?, que en otras palabras tiene que ver con los motivos y la intencionalidad de quien ejecuta la acción.

La articulación de los dos horizontes propicia una mayor profundidad en la comprensión de la acción humana, porque integra la fenomenología del lenguaje y la pragmática de la intención. Con este paso la acción consolida su identidad, no sólo como *ipseidad* o ámbito de la individualidad de la persona, sino por otra parte, constituye una apertura a las relaciones sociales y su acción comunicativa en que se juega el mundo de la vida.

En la comprensión integral y correlacionada de la acción, el paso siguiente consiste en establecer la relación entre la praxis y la acción. Para ello la investigación recurre a distintas fuentes, pues no hay un acuerdo o consenso en la manera como se comprende la relación de la praxis y la acción. Algunos autores se refieren a los dos términos indistintamente, asumiendo que tanto lo uno como lo otro remiten a lo mismo; otros hablan de praxis sin hacer referencia a la acción; y otros asumen la acción sin tener en cuenta su relación con la praxis.

Los distintos enfoques en la comprensión de la relación de la acción humana con la praxis, más que una ventaja se convierte en factor distractor, por lo que perjudica la profundización de la relación, ya que mayoritariamente ha favorecido la costumbre de hablar de lo uno y de lo otro como si fueran lo mismo. Ante ese panorama de sentido común en que se sitúa la conexión de la praxis con la acción, la investigación cree necesario profundizar la relación, lo que la lleva a concluir que la praxis tiene una perspectiva más general que la acción, en cuanto cobija todos los actos humanos. La acción también es praxis, pero con la especificidad de que tiene que ver con las actuaciones o intenciones<sup>680</sup>. La acción sólo se refiere a aquel tipo de praxis que tiene orientación intencional, es decir, aquellas que además de tener presente los rasgos exteriores de lo que acontece, se preocupa también por la intención -¿quién?- del actor.

---

<sup>680</sup> Entre las páginas 277a 280 de la presente investigación se acude a una perspectiva de la acción más amplia que las relaciones de la intención del agente y los componentes fenoménicos que se apoyan fundamentalmente en los aportes de Paul Ricoeur y Antonio González. Aunque esta investigación aborda el qué de los componentes fenoménicos y el quién de la intención, no desconoce posiciones como las de Teilhard de Chardin en su obra *El medio divino*. En esta obra muestra que más allá de la intención, la acción de Dios está presente en las distintas dinámicas que relacionan al mundo y el hombre, sin agotarse en estos contextos, pues aún en la pasividad como creatividad y disminución Él está presente. De esta manera, Dios sustenta las cosas, la materia, y la existencia más allá de cualquier control de la voluntad humana.

La acción o praxis intencional requiere de los componentes internos y externos que la constituyen, puesto que no es suficiente preguntarse ¿qué acontece?, en lo que se sintetiza la cadena de preguntas del tipo: ¿qué?, ¿cómo? Esto sólo proporciona razón de la acción como *causa-acontecimiento*. Para completar la relación se requiere que la acción sea comprendida en el contexto de la intención de quien la ejecuta, que sólo se satisface cuando sale al paso a la pregunta ¿quién? Aquí la cuestión no acaba en dar razón de la pregunta ¿qué es lo que acontece?, porque sólo se quedaría en los rasgos exteriores de la acción. Una cuestión de mayor calado aparece cuando se profundiza la otra cara del asunto al asumir la pregunta, ¿quién lo hace acontecer?, es decir, los rasgos interiores presentes en la *intención-motivo* del actor.

Frente al panorama de la relación entre la praxis y la acción, el terreno está preparado para hacer algunas de las preguntas centrales en que se inspira la teología de la acción: ¿qué lugar ocupa la acción cristiana en el contexto de la praxis en general? ¿Qué sentido tiene la acción humana en la relación de Dios con los hombres? ¿Cuál es la especificidad de la acción cristiana? La articulación y correlación de la acción humana con la revelación divina, ¿aduce inmanentismo, trascendencia o colonización de Dios trascendente por la acción inmanente? ¿Cuál es la relación de la teología de la acción con la teología práctica y la teología pastoral? ¿Cuál es la relación de la teología de la acción con la teología política y la teología de la liberación? ¿Cuál es el sentido público de la teología de la acción en el contexto de una sociedad plural?

Las preguntas anteriores abren el horizonte de reflexión para la teología de la acción y su identidad, no satisfecha en lo que se identifica como teología práctica. Considera necesario una mayor precisión al enfatizar la praxis intencional, que es de lo que habla la teología de la acción. En este sentido, para el contexto de la presente investigación es más apropiado hablar de teología de la acción que de teología de la praxis intencional, ya que lo que hace que la praxis sea intencional es la actuación, es decir, la acción.

Por otra parte, la teología de la acción para fundamentar y sistematizar su reflexión asume correlacionalmente tres contextos: *Iglesia, academia y sociedad*, entre otros contextos. Al

hacer esto percibe que la comprensión de la acción en la teología pastoral es limitada, puesto que centra su radio de acción en el ámbito eclesial, con cierta vinculación académica, pero deficiente en la profundización de la acción humana en el contexto de la sociedad en general. Esta deficiencia le viene del hecho de que la teología pastoral no establece sus bases en una teología fundamental que le permita una identidad de su acción más allá de los referentes exteriores. Por lo tanto, su tarea estará restringida a la aplicación (poiética) de la conceptualización que otras teologías realizan, a saber: teología dogmática, teología fundamental, teología sistemática, etc.

Restringida a un enfoque poiético, en tanto asume la cara externa de la praxis, la teología pastoral es eco y sombra de una tarea de aplicación de los desarrollos conceptuales de las otras teologías, con lo que su labor está más cercana a una praxis que se satisface en lo que aparece de sus componentes exteriores. Hasta aquí no se puede hablar de acción en cuanto tal, por lo que falta el componente intencional que está no en lo que aparece, sino en lo que se hace aparecer en la intención del actor.

Como la teología pastoral asume los signos exteriores de la acción cristiana en el contexto de la Iglesia, la teología de la acción aprecia su aporte, pero sólo como una parcela perteneciente a un territorio más amplio que cobija la acción humana. En este sentido no es lo mismo hablar de teología de la acción y teología pastoral, puesto que mientras a la primera le interesa la relación del actuar humano y la acción dividida en el contexto amplio y entretelado de los escenarios conformados por la Iglesia, la academia y la sociedad en general, la segunda se centra fundamentalmente en uno de ellos, la Iglesia. En algunos casos la teología pastoral asume la acción en la relación de los tres escenarios mencionados, pero sólo en la perspectiva exterior y aplicada (poiética del actuar), con lo cual excluye o ignora la intención, uno de los aspectos centrales en la constitución y comprensión de la acción.

La teología de la acción se apropia de la teología política y de la teología de la liberación en el sentido comprometido de éstas en la transformación de la realidad histórico-social y cultural. El compromiso les viene de su vocación evangélica, puesto que la especificidad

de la revelación cristiana se estructura a partir del encuentro y seguimiento de Jesús, atendiendo la particularidad de su vida, su mensaje, su proceder, su padecimiento y resurrección.

Dios se revela a través de Jesús como salvación de los hombres. En Jesucristo la revelación tiene un sentido de escucha, conversión y transformación, en la medida que los hombres que han recibido la gracia y sensibilizados en la fe, experimentan un cambio en la vida personal y comunitaria. Una vez que la voluntad de Dios es captada en la fe y testimoniada en la encarnación de Cristo, el creyente no puede seguir siendo el mismo en su relación con los demás y con Dios.

El horizonte despejado hasta aquí, deja entrever que la voluntad de Dios objetivada en las experiencias contingentes e iluminadas por la vida de Jesús, se hace presente históricamente al evocar la defensa y liberación de los más débiles. Esas experiencias límite de sufrimiento explicitan la voluntad liberadora de Dios: “las experiencias más profundas, las que dan su dirección a la vida y las soportan sobre sí, son, pues, experiencias de conversión, de crucifixión, que fuerzan a la *metanoia*, al cambio de la mente, la acción y el ser”<sup>681</sup>.

Los hombres y mujeres de cada época recrean lo recibido de la tradición en la tensión dialéctica entre teoría y praxis, para precisar cómo hablar de Dios y actuar significativamente frente a las necesidades y exigencias del mundo presente. Por ello, de cara a la sociedad plural en la que están los creyentes, no sólo deben interpretar para sus iglesias qué significa hablar en nombre de Dios, sino también hacer el esfuerzo de traducir para los no creyentes eso que desde su fe significa el actuar en nombre Dios.

Comprender las implicaciones de la autocomunicación de Dios con la libertad humana transparenta uno de los acontecimientos centrales de la revelación: desvelar el sentido transformador de la revelación en el devenir histórico del actuar humano. En otras palabras, consiste en comprender que la revelación divina es presencia constante de realización en

---

<sup>681</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 62.

todas las facultades humanas: emotivas, volitivas, intelectuales, sensitivas, temporales, sociales históricas y subjetivas.

De la misma manera que la naturaleza y la historia son lugar del acontecer la de la revelación, no menos importante es la conciencia histórica a través de la cual los hombres y mujeres descubren en sí mismos la presencia de Dios. Pero la autoconciencia o caer en la cuenta no se agotan en lo racional, puesto que también es expresión de una complejidad de factores internos y externos. Cristo quien concreta el encuentro entre el actuar de Dios y la praxis humana, constituye la humanización de Dios. En la encarnación Dios se hace hombre y se vacía en lo humano, transformado su hacer y compromiso en liberación y realización humana.

Por lo tanto, la praxis reflejada en la acción humana transformadora, constituye algo más profundo que la percepción del momento, pues implica el rechazo de aquellas reducciones de la praxis a instrumentalidad y aplicaciones técnicas. La acción transformadora es aquella que está sustentada en la responsabilidad del creyente, pues sin compromiso, sin conversión y convicción, su labor queda reducida a ejecución.

La teología de la acción constituye una labor sistemática que consiste en traducir inteligiblemente las implicaciones de la acción de Dios, reflejada en la historia de salvación y la acción humana contextualizada en la historia, de cara las circunstancias políticas y sociales que dinamizan el mundo contemporáneo. Es una búsqueda por fortalecer dinámicas de conversión que trasformen la existencia humana en el ámbito personal y social, con miras a transformar las realidades de injusticias y deterioro de la dignidad humana. La teología de la acción fundada en la acción de Dios en la historia de los hombres y mujeres, constituye una acción transformadora y liberadora, en tanto convierte e inspira el compromiso por los otros.

Lo anterior implica que la verdad sea el resultado de la tensión del proceso de conversión subjetiva del teólogo y su medición con la dinámica de convivencia comunitaria. Sin los otros, la responsabilidad que engendra la conversión no tendría sentido, pero a la vez, sin

la subjetividad de la experiencia particular que se apropia del sentido de la gracia, no podría asegurarse la presencia de la verdad. En este sentido, las acciones para que tengan referencias sociales deben encarnar un carácter recíproco, en que los actores tienen expectativas mediatas e inmediatas que transforman su forma de vida, en lo personal y social.

La acción de Dios no es la misma que la del ser humano, sin embargo, la única manera de que lo divino sea comprensible y apropiado como realización en el plano de la historia de salvación es a través de la acción humana. En esto consiste el carácter mediado de la revelación, cuya máxima expresión es Cristo. El carácter histórico de la revelación significa su despliegue en coordenadas humanas, y actuando como fuerza histórica que empuja a la realización: “El actuar humano es actuar de Dios: un acto en dos sujetos”<sup>682</sup>. Lo planteado constata una de las hipótesis de la investigación: la mediación de Cristo representa compatibilidad entre la acción humana y el actuar de Dios. En otras palabras, esto es análogo al planteamiento de la *DV 2: Dios se revela en hechos y palabras*.

## CONCLUSIÓN GENERAL

En el recorrido por los cuatro capítulos la investigación constata que después de 50 años del Concilio Vaticano II, el giro histórico-evangélico de la *DV* no ha tenido el desarrollo y apropiación que se esperaba en ámbitos de la reflexión teológica, el magisterio y distintos escenarios de la Iglesia. Esto conduce a que los balances y valoraciones tengan resultados disímiles. Mientras algunos ven signos de ruptura en la continuidad, otros en cambio,

---

<sup>682</sup> Schillebeeckx, Edward, *Interpretación de la fe*, 56. De nuevo es necesario aclarar que, aunque la investigación profundiza la acción humana como lugar de encuentro entre Dios y los hombres, atendiendo el sentido histórico de la *DV 2* en el planteamiento de que Dios se revela en hechos y palabras, ésta no pretende agotar en el ámbito de la intención el potencial del actuar de Dios. Si la revelación es donación y autocomunicación es Dios quien toma la iniciativa de darse a conocer bajo las limitaciones de la contingencia humana. En este sentido, la respuesta humana nunca captará la profundidad y sentido de lo comunicado en cuanto es capaz de penetrar cualquier realidad mundana de la materia y de la experiencia humana. En esto hay cierta proximidad entre la presente investigación y la posición de Teilhard de Chardin, quien cuestiona algunas traducciones teológicas y filosóficas de la modernidad que centran en la libertad el ámbito predominante del actuar de Dios. La respuesta humana al llamado de Dios requiere de un acto voluntario, pero esto no significa que la plenitud del llamado, reflejado en la encarnación de Cristo haya sido captado plenamente. Por lo tanto, la presente investigación aunque busca que la acción integre los componentes de la intención del autor –*quién*– con los componentes exteriores de ella, que vinculan lo personal con la estructura social –*qué*–, no niega las distintas posibilidades y contextos en que Dios puede revelarse.

menos optimistas hablan de estancamiento, de procedimientos, de modelos, de esquemas y comprensiones, aún cercanas al espíritu doctrinal de Vaticano I.

Por lo tanto, dicho recorrido amerita un balance final, cuando se creen ya abordados con suficiencia los problemas y las hipótesis trazadas en el inicio. Por la complejidad de los tres ejes—revelación en la *DV*, hermenéutica de la apropiación, y la acción humana como lugar de encuentro entre Dios y los hombres que estructuran la presente investigación, no ha sido una tarea fácil relacionarlos y articularlos, para demostrar que no hay incompatibilidad entre la revelación de Dios en hechos y palabras, y la relación del actuar de Dios en los hechos de la historia y el actuar humano. En Cristo como mediación y encarnación de la revelación coincide el actuar de Dios y actuar humano, superándose de esta manera una posible incompatibilidad para la apropiación teológica.

El propósito de hacer una apropiación teológica del espíritu histórico-hermenéutico de la *DV* llevó a preguntarse sobre la más apropiada estrategia epistemológica de recepción, y que a la vez no traicionara su raigambre e identidad evangélica. Desde un primer momento quedó claro que la estrategia de recepción tenía que ser hermenéutica para estar acorde con el giro que en esta dirección tomó Vaticano II con relación a los Concilios anteriores, pero en especial Vaticano I, dada su identidad dogmática y doctrinal.

A la investigación le interesó aclarar un asunto siempre presente en los distintos eventos académicos que periódicamente se fueron realizando durante los 50 años de historia del Concilio Vaticano II: ¿Por qué la teología posconciliar seguía, en gran medida vacilando, en la apropiación del giro histórico-hermenéutico del Concilio? ¿Cuáles son los factores para que componentes de identidad del Concilio, tan claros como el giro en la comprensión de la revelación en la *DV* no hayan sido apropiados teológicamente en la proporción esperada?

Algunos intentos de explicación simplistas encuentran la respuesta en la falta de voluntad y directrices que para ello establece el magisterio de la iglesia. Esta puede ser una de las líneas de explicación, pero resulta complejo acreditar que la lucha y esfuerzo de los

teólogos que estuvieron a la vanguardia del Concilio con su reflexión, y que se expusieron a severas sanciones del magisterio, por el hecho de hacer una teológica que encarnara la fe en las coyunturas históricas, terminaran vencidos después de tantos años de esfuerzo para que la Iglesia en el nuevo Concilio asumiera un compromiso histórico en la línea de los signos de los tiempos de la sociedad contemporánea.

De hecho, la revisión y valoración de la tradición del Concilio deja al descubierto la resistencia en algunos sectores conservadores de la Iglesia para asumir el espíritu histórico-hermenéutico que lo vio nacer. Pero, ¿es sólo eso lo que ha dificultado su recepción teológica en uno de los asuntos centrales como es el de la revelación en la perspectiva histórica de la Constitución *DV*, quien en una clara alusión evangélica plantea que Dios se revela en hechos y palabras? Si bien, las trabas y frenos en algunos sectores de la Iglesia hay que considerarlos, no obstante, es importante mirar también a otros lados para identificar otros posibles factores que hayan incidido en frenar la apropiación teológica de la revelación en la perspectiva del giro histórico-hermenéutico de la *DV*.

Aunque la búsqueda de la investigación no sólo se centra en hacer visible el conjunto de posibles factores que le han puesto freno a la recepción histórico-hermenéutica de la comprensión de la revelación en la *DV*, sin embargo, sí intenta contribuir en el hecho de mostrar y profundizar uno de los componentes que a su juicio más ha incidido: se trata de una especie de bloqueo interpretativo o epistemológico. En otras palabras, esto lo que significa es que las hermenéuticas de las que se ha valido la teología posconciliar, tal vez, no han sido las más adecuadas para apropiarse ese giro en la interpretación y comprensión que encarna la *DV*, cuando asume la revelación en sentido pragmático y de acción histórica, al señalar que Dios se revela en hechos y palabras.

La investigación constata que a pesar del giro de la *DV*, y pese a algunas excepciones, la teología posconciliar continuó mayoritariamente haciéndose bajo uno de los horizontes problemáticos con los que se encontraron los teólogos de las comisiones preparatorias y de desarrollo del Concilio. Dichos teólogos encontraron que la exegesis y la hermenéutica de la que se nutría la reflexión teológica, continuaban presas de las hermenéuticas que Paul

Ricoeur llama románticas, porque lejos de encarnar una identidad de interpretación y apropiación histórica, acorde con las reservas de sentido de la tradición bíblica, no obstante, siguió el modelo positivista e instrumental de los métodos de las ciencias empírico analíticas, que adquirieron notoriedad y predominio por sus resultados tangibles. Esto pudo llevar a que teológicamente la revelación continuara comprendiéndose como en el esquema de Vaticano I: un conjunto de datos y verdades susceptibles de ser transmitidas conceptualmente. Por otra parte, sin interés en la profundización de los hechos de la historia como lugar teológico, para poner al descubierto las relaciones entre el actuar de Dios y las acciones humanas.

En la búsqueda por encontrar un horizonte de comprensión e interpretación que desbloqueará el saber teológico para ponerlo a tono con el espíritu de la *DV* y la tradición bíblica, la investigación se topa con el valioso aporte a la hermenéutica, desde algunos sectores de la filosofía del lenguaje, la filología, la lingüística y las ciencias sociales, que por su empeño de liberar los saberes del predominio del enfoque positivista, lo llamaron el giro de los lenguajes. El giro en los lenguajes para la teología fue muy importante porque tuvo una marcada incidencia en la estructura del análisis lingüístico, la semántica del discurso y la pragmática en su sentido perlocutivo y transformador.

La condensación del esfuerzo por rescatar la identidad de las ciencias del espíritu en su decir y hacer frente a los demás saberes, la investigación se detuvo en el carácter histórico, existencial, fáctico y de sentido, que la hermenéutica adquiere en las apuestas de Heidegger, Gadamer y Ricoeur.

Pero aunque son valiosos los aportes de Gadamer y Heidegger en el plano de la hermenéutica y la fenomenología existencial para la recepción teológica, de la cual se han nutrido muchas corrientes de la teología contemporánea, sin embargo, la investigación encontró que para sus intereses de la recepción de la comprensión de la revelación en la identidad de la *DV*, y en la mediación de hechos de la historia y el actuar humano, el proyecto hermenéutico más apropiado es el de Paul Ricoeur. Gran parte de su investigación hermenéutica la centró en desarrollar y complementar, por una parte la hermenéutica

propicia para los análisis y comprensión de la existencia. Por otro lado, en su interés por la tradición bíblica y la reflexión teológica se topa con la cantera narrativa y de la polifonía de los lenguajes de sabiduría, que en su decir y hacer pueden enriquecer el círculo de los lenguajes en el que se juega el análisis y la comprensión. En esto la investigación encuentra un terreno abonado para que germine la complementariedad entre una teología de la palabra que asume con seriedad el texto bíblico y su realidad para el análisis exegético.

Por otra parte, al tomarse distancia del texto e interpretarlo en la intensión contextual del intérprete y la coyuntura histórica que lo ilumina, tiene emergencia una teología de la historia en continua tensión y diálogo con la tradición bíblica y el mundo de la vida que constituye el contexto en que se encuentran inmersos los hombres y mujeres de fe. La tensión entre lo dado y cimentado de la tradición y lo nuevo que la enriquece, constituye un caldo de cultivo para una teología de la acción que tiene como tarea fundamental apropiarse del espíritu de comprensión histórico-evangélico de la *DV* y su incidencia práctico-transformadora. El esfuerzo de apropiación intenta la recepción del sentido del Dios que se revela en hechos y palabras, en clave de un lenguaje pragmático-perlocutivo, que comprende la revelación en el contexto relacionado de los hechos de la historia y el actuar humano.

En la evolución del pensamiento ricoeuriano la investigación poco a poco fue descubriendo una hermenéutica de la apropiación o de la identidad, propicia para la profundización de los dos grandes planos que estructuran la acción humana: los rasgos exteriores y ontológicos del sentido perlocutivo de los lenguajes, como también los componentes que tienen asiento y asoman en la intención de quien ejecuta la acción. La tensión entre los rasgos internos y externos que configuran la acción humana, profundiza su sentido más allá de los niveles de ejecución e instrumentalidad a los que el pensamiento moderno redujo la praxis. Quedarse en sus rasgos externos y sin la profundización de la actuación, es decir, la intención del actor, la praxis corre el riesgo de volverse genérica. Por eso acertadamente Casiano Floristán intenta diferenciar la praxis de la acción, cuando plantea que toda acción es praxis, pero no toda praxis es acción. En esto lo que intentaba mostrar es que la praxis sin

intención puede perderse en la generalidad sin encontrar la concreción y el sentido orientado y proyectado de la acción.

La profundización del contexto de recepción teológica del enfoque histórico-hermenéutico de la *DV* es útil, en el sentido de dejar ver que uno de los problemas para la apropiación de la revelación como autocomunicación de Dios está en el hecho de comprender las mediaciones históricas en la concreción del actuar humano. Las mediaciones se refieren al papel del contexto en la profundización de las relaciones de Dios con los hombres, presentes en los hechos de la historia y su sentido de historia de salvación.

La investigación apuesta al sentido contextual de la revelación en el hecho de comprender la relación de las acciones humanas y el actuar de Dios. Encuentra que una de las razones del estancamiento en la perspectiva doctrinal y la lentitud en la apropiación del espíritu histórico-hermenéutico de la *DV*, está en los lenguajes en que se apropia, es decir, el tipo de interpretación por la que es recepcionada en la reflexión teológica. Las hermenéuticas que mediaron en la recepción teológica del sentido de la revelación en el contexto de la *DV*, tal vez influenciadas por la filosofía del lenguaje, asumieron el componente semántico del lenguaje, pero descuidaron el ámbito pragmático de éste. Con esto la interpretación siguió enfatizando la palabra, pero descuidó el hecho, que es uno de los aportes del giro en la comprensión de la *DV*. La hermenéutica de la apropiación busca de esta manera el rescate del sentido histórico de la *DV* cuando plantea que Dios se revela en hechos y palabras, es decir, intenta la profundización del sentido de la revelación en la relación de los hechos de la historia y el actuar humano.

En consecuencia, no pocas preocupaciones teológicas, incómodas con la aparente parálisis en la que cayó la tarea de profundización del espíritu histórico de la *DV*, buscaron distintas alternativas para desbloquear el horizonte y retomar el giro hermenéutico de esta Constitución en su comprensión de la revelación. Una de las posibles alternativas es la que asume esta investigación cuando no sólo se pregunta qué hacer, sino que propone una hermenéutica de la apropiación para desbloquear las barreras que impiden que el sentido de la revelación siga profundizándose en el contexto histórico de la *DV*.

La hermenéutica de la apropiación ha resultado del recorrido y revisión de las principales corrientes hermenéuticas de la tradición occidental contemporánea. Por eso, la revisión abarca un recorrido amplio desde las hermenéuticas cercanas a la comprensión positivista de las ciencias empírico-analíticas, los juegos de lenguajes, el giro de los lenguajes, hasta lo que se ha llamado hermenéutica de la apropiación, que en otras palabras es la confluencia de la ontología del análisis del lenguaje con la pragmática de la intención.

La hermenéutica de la apropiación no tiene la pretensión de darle identidad a la *DV*, porque ésta ya la tiene definida en su espíritu evangélico e histórico-hermenéutico. Lo que busca es facilitar unas condiciones interpretativas y de apropiación teológica que garanticen el desarrollo de sus iniciativas práxicas, al plantear que Dios se revela en hechos y palabras. Por eso, es importante retomar el sentido histórico de la revelación, traducido como autocomunicación en la mediación de hechos y palabras, que para la apropiación teológica que despliega la investigación pudiera ser comprendida en otras palabras: *la revelación en el contexto de relación de hechos de la historia y el actuar humano*.

La hermenéutica de la apropiación se vuelve clave para la recepción teológica, por lo que a través de la identidad práctica de la teología de la acción, quien es fiel en mostrar el sentido transformador de la autocomunicación de la revelación en el contexto de la *DV*, al desvelar su sentido evangélico y de mediación humana en Jesucristo. Al correlacionar la revelación en la historia, la apropiación hermenéutica y la acción humana, la teología de la acción adquiere un sentido de teología fundamental, que no descuida sus fundamentos bíblicos y de la tradición de la fe cristiana, para incidir en la transformación de la persona y el contexto histórico social.

En la inspiración de hechos y palabras como fidelidad al giro de comprensión de la *DV*, la teología de la acción encuentra una base interpretativa y de apropiación que garantiza su talante de teología de la palabra y teología de la historia. Con esta doble significación la teología de la acción se cimenta en un lenguaje perlocutivo que denota un actuar transformador, capaz de intervenir relacionamente las realidades a las que una teología de

cara al mundo no puede eludir: la Iglesia, la academia y la sociedad en general, entre otros contextos. Estos escenarios cobijan el conjunto de la realidad como concreción de hechos de la historia humana, en la que la acción de Dios pueda ser comprendida como historia de salvación y realización humana.

En la mediación histórica del actuar humano y como reflejo de la presencia salvadora de Dios, *la teología de la acción descubre la imposibilidad de dos planos contrapuestos: el actuar de Dios y las acciones humanas*. La verdad de la revelación en los términos del actuar humano debe apropiarse, tanto en componentes interpretativos que fungen en la perspectiva de un desvelamiento, como también en los componentes de la praxis transformadora y liberadora, pues la praxis que la gracia inspira es elocuente por sí misma en su responsabilidad y compromiso con los demás.

La praxis que autotransforma al transformar tiene el carácter de la solidaridad y caridad solícita. Cuando el discurso tiene cobertura pública es porque el dinamismo de la acción ya está presente, testimoniando y recreando el mensaje evangélico. Para el creyente, en Cristo la revelación constituye la veracidad de un evento histórico que se hace manifestación, proclamación y acción transformadora. Las palabras dan cuenta del *qué, cómo, cuándo, dónde y para qué* de la revelación. Pero, por sí solas son insuficientes para expresar la intención, es decir, el *quién* de la revelación: el *Dios trino*.

En los cuatro capítulos que constituyen la investigación asoman las bases de una teología de la acción con pretensiones de teología fundamental, en cuanto apropia el sentido de la revelación en la relación de hechos de la historia y el actuar humano. En esto la teología gana espacio para profundizar el sentido de su verdad, no sólo como desvelamiento de la realidad y la apropiación de su sentido, sino también la otra cara de la verdad, la que se hace aparecer en el actuar comprometido y transformador de los hombres y mujeres de fe.

Finalmente, el aporte de esta investigación, más que en la concesión a la solución de un problema está en lo que inaugura, es decir, el horizonte que abre para la reflexión teológica futura sobre un asunto poco trabajado por la teología, como es el de ver en el actuar

humano un lugar teológico para profundizar la revelación en las coordenadas históricas de la *DV*, cuando plantea que “Dios se revela en hecho y palabras”.

## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía está organizada en tres ejes temáticos, -hermenéutico, revelación en el contexto de Vaticano II, la acción humana como lugar teológico en la relación de Dios-hombre- acordes con la estructura de la tesis.

### I. Eje temático: Hermenéutica

#### 1. Bibliografía básica

- Apel, Karl-Otto, *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, 99-112.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia*. Bogotá: Taurus Ediciones, 1999, 59-74.
- Boff, Clodovis, “Epoistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.
- Conesa, Francisco. “La teología y el análisis del lenguaje de la fe”, en *Estudios eclesiológicos* 73 (1988): 233-252.
- Croato, José Severino. *Hermenéutica práctica*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.
- Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- Etxeberria Mauleon, Xabier. *La constitución hermenéutica de la fe y la revelación bíblica*

- según Paul Ricoeur. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- Gadamer, Hans George, *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Geffré, Claude, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia Italia: Queriniana, 2002.
- \_\_\_\_\_. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985, 65-120.
- \_\_\_\_\_. “El camino del habla”, en *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1979, 215-243.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología y teología*, en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, 49-73.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la fenomenología de la religión* Madrid: Siruela, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- Juan Pablo II, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: P.P.C., 1994.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Parra, Alberto, *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutierrez por sus 80 años*. Lima: INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Textos, contextos y pretextos*. Teología fundamental. Bogotá: Universidad Javeriana, 2003.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000.
- Pontificia Comissão Bíblica, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo Brasil: Paulinas, 2000.
- Ricoeur, Paul, “Acontecimiento y sentido”, en *Texto, testimonio y narración*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983, 93-124.
- \_\_\_\_\_. *A hermenéutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Interpretação Bíblica*. São Paulo: Editora Cristão Novo Século Ltda, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: CINAIE Docencia, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica y acción*: Buenos Aires: Docencia, 1985.
- \_\_\_\_\_. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La Revelation*. Bruxelles: Facultates Universitaires Saint-Louis, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Pensando bíblicamente*. Bauru Brasil: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo y Narración*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.
- Sánchez, Juan José, “Homo loquens: El lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, en *Lenguajes y fe*. XIX Semana de Estudios de Teología pastoral, 17-51. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.
- Schillebeeckx, Edward, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Tracy, David, *pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

- Vide Rodríguez, Vicente, "Pragmático lingüística: análisis de los lenguajes de la fe". *Estudios eclesiásticos* 73 (1988): 250-276.
- Volpi, Franco. "La existencia como praxis: las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo", en *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Parte I. México: Editorial Crítica. Instituto de Investigaciones filosóficas (UNAM), 1986.

## 2. Bibliografía secundaria

- Araújo de Oliveira, Manfredo, "A reviravolta pragmática", en *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- Descartes, René, *Discurso del método*. Barcelona: Norma, 1998.
- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Bultmann, Rudolf. *Creer y comprender*. Madrid: Stvdivm, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Foi et comprensión*. 2 vol. Paris: Du Seuil, 1965.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*: Madrid: Las Ediciones de la Piqueta. 1994.
- Kant, immanuel ¿*Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.

## 3. Bibliografía complementaria

- Draper, Brian, *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*. Santader España: Sal Terrae, 2010.
- Kant, Immanuel, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta. 1999.
- Küng Hans, *Teología para la postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Llano, Alejandro. "Audacia de la razón y obediencia de la fe. (spanish)." *Tópicos. Revista de Filosofía* (2000): 131-51.
- Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca: Sígueme, 1976. 11-37.

## II. Eje temático: Revelación y Vaticano II

### 1. Bibliografía básica

- Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici. Vaticano: Typis polyglottis vaticanis, 1970.
- Alberigo, Giuseppe, "El Vaticano II y su historia", en *Concilium* 312 (2005): 453-465.
- \_\_\_\_\_. *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. IV. *La Iglesia como comunión. El tercer periodo y la tercera intercesión*. Salamanca: Sígueme/Peeters, 2007.
- Alfaro, Juan, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Alonso Schökel, Luis. Artola Abiza, Antonio María, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución Dei Verbum*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1991.
- Álvarez Verdes, L., «La *Dei Verbum*, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II», en *Studia Moralia* 41 (2003), 211-242.

- Artola Arbiza, Antonio María. *Biblia y palabra de Dios*. Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, 1992 (impresión de 1995).
- \_\_\_\_\_. *El acontecimiento, categorial clave en la revelación*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- Ashton, John. "Cristo Mediador y plenitud de la Revelación", en *La palabra de Dios en la Historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución <<Dei verbum>>*. Dirigida por Luis Alonso Achökel y Antonio María Artola, 207-235. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.
- Baena, Gustavo, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, c2011.
- \_\_\_\_\_. "Fenomenología de la revelación", en *Investigar en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Colección apuntes, 2006, 29-47.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos del discernimiento en la revelación ¿Cómo acoge el ser humano la voluntad de Dios?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Balaguer, Vicente. "Biblia, razón y fe", en *Scripta Theologica*, 39 (2007): 783-99.
- \_\_\_\_\_. "La economía de la palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum", en *SCRIPTA THEOLOGICA* 37 (2005/2), 410.
- Bakker. L., "¿Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación?" en *Concilium*, nos 21-23 (1965), 23-42.
- Blanco, Arturo. *Revelación fe y credibilidad*. Madrid: Palabra, 1998.
- Barth, Karl. *Revelación, Iglesia, Teología*. Madrid: STVDIVM Ediciones, 1972.
- Bea, Augustin, Cardenal, *La doctrina del concilio sobre la revelación: la palabra de Dios y la humanidad*, Madrid: Razón y Fe, 1967.
- \_\_\_\_\_. *La iglesia y la humanidad a la luz del concilio*. Barcelona: Península, 1968.
- Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Bogotá: Paulinas, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2008, 6-89.
- Beozzo, José Oscar "O Concilio Vaticano II: Etapa preparatoria", en *Vaticano II 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.
- Bouillard, Henri, *Revelation de Dieu et langage des homes*. Paris: Du Cerf, 1972.
- Bouyer, Louis, y Francisco Gironela, *La biblia y el evangelio. El significado de las escrituras del Dios que habla al Dios hecho hombre*. Barcelona: Estela, 1965.
- Bravo, Carlos, "La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II", en *Theologica Xaveriana* 33y 34 (1983): 258-269.
- Brunner, August, *Revelación por la historia*, en *Selecciones de Teología* Vol. 6, no. 22 (1967), 157-161.
- Caprile, Giovanni., Ed., *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*. 5 V. Roma: La Civiltá Cattolica, 1966.
- Carda Pitarch, Jossé María. *La revelación de Dios: Una realidad misteriosa que da sentido a la vida humana*. Vol. 2/3. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1991.
- Castillo, José María, *La humanidad de Dios*. Madrid: Trotta, 2012.
- Castro Pérez, Francisco, *Cristo y cada hombre hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*. Roma: Gregorian & Biblical Press, c2011.
- Codina, Víctor, "El vaticano II, un concilio en proceso de recepción", en *Selecciones de teología* 177 (2006): 12-25.
- \_\_\_\_\_. *Hace 50 años hubo un Concilio...Significado del Vaticano II*. Barcelona, España: Cristianisme i Justícia, 2012.

- Comblin, José, “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II”, en *Vaticano II 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.
- Culmann, Oscar. *La historia de la salvación*. Barcelona: Tossal, 1967.
- De Lubac, Henri, “Comentarios al preámbulo y al capítulo primero”, en *La revelación divina*. Tomo I. Bajo la dirección de Bernad-D. Dupuy, 183-327. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1970.
- \_\_\_\_\_. “La Constitución Dei verbum <<veinte años>> después”, en *Selecciones de Teología* 104 (1987), 340-345.
- De Souza, Ney, “Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II”, en *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*, Compiladas por Paulo Sergio Lopes e Vara Ivanise Bombonato, 17-67. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1990.
- Dulles, Avery Robert, *Models of revelation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.
- Dupuy, Bernard Dominique, *La Révélation divine*, 2v. París: DU CERF, 1968.
- Fackenheim, Emil, *La presencia de Dios en la historia: afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*. Salamanca: sígueme, 2002.
- Ferrando, Miguel Ángel. *El Dios confiable: La revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Biblia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998.
- Fisichella, Rino. *La Iglesia, mediación de la revelación y lenguaje de la fe*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- Fisichella, Rino – Latourelle, Rene, “Dei Verbum”, en *Diccionario de Teología fundamental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, 279-291.
- \_\_\_\_\_. *La rivelazione evento e credibilita: saggio di teología fondamentale*. Bologana: Centro Editotriale Dehoniano, 1985.
- Freine, seán, “Dios como experiencia y misterio: la comprensión cristiana primitiva”, en *Concillium*, 289 (2001), 96-115.
- González Montes, Adolfo, “Dei Verbum. Sobre el Fondo de Dei Filius: Explicitación, desarrollo y progreso en el concepto de revelación”, en *Salmanticensis* 43(1996): 356-364.
- \_\_\_\_\_. *Teología fundamental de la revelación y de la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Hercsik, Donath, “La palabra de Dios en la Iglesia y la teología postconciliares”, en *Selecciones de Teología* 178 (2006): 119-120.
- Hizquierdo, César. *Dios en la palabra y en la historia: XIII simposio internacional de Teología de la universidad de navarra [22 al 24 de abril de 1992]*. Vol. 81. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- Hünemann, Peter, “¿Perplejidad del lenguaje ante el Concilio Vaticano II?”, en *Concillium* 346 (2012):330-331.
- Jeanrond, Werner G., “La revelación y el concepto trinitario de Dios”, en *Concillium*, 289 (2001), 141-143.
- Jüngel, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- Kasper, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, España: Sígueme, 2001.
- Koster, Wilhelm, *El hombre y la revelación. El pensamiento crítico y la fe cristiana*. Madrid: Paulina, 1966.
- Lamberigts, Mathijs, *Historia del Concilio Vaticano II*. 5v. Salamanca: Sígueme, 1999.

- La Potterie, Ignacio, “La verdad de la sagrada escritura y la historia de la salvación según la constitución dogmática "Dei Verbum", en *Selecciones de Teología* 22 (1967): 162-170.
- Latourelle y O’collins, *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Vaticano II: balance y perspectivas*. Veinticinco años después (1962-1987). Salamanca: Sígueme, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la revelación*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2005.
- Leeuwen, Petrus Antonius Van. “Historia de la Constitución sobre la Divina Revelación”, en *Concilium* 21 (1967): 7-22.
- Libanio, João Batista, *Concilio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Da apolgética á teología fundamental: revelação cristã”, en *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*, Compiladas por Paulo Sergio Lopes e Vara Ivanise Bombonato, 165-185. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- \_\_\_\_\_. “El proyecto de Dios y su encarnación en la historia”, en *Revista de Espiritualidad Ignaciana* Vol. 38, no. 115 (2007): 36-40.
- \_\_\_\_\_. *El Vaticano II en los diarios de Yves Congar Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- Madrigal, Santiago, *El Vaticano II en los diarios de Yves Congar Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras la huellas del Concilio*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Vaticano II: Remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Maggioni, Bruno, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio: Commento alla "Dei Verbum"*. Padova: Messaggero, 2001.
- Marchetto, Agostino, *El Concilio Ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*. Valencia, España: EDICEP, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Il Concilio Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2005.
- Matos, Henrique Cristiano José, “O pós-Concílio (1965-2012)”, en *Concílio Vaticano II: História, herança, inspiração*. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2012.
- Moeller, Charles, *La revelación divina*. 2v. Madrid: Taurus, 1970.
- Molina, Mario Alberto, *Hemos visto su gloria. Ensayo de teología de la revelación*. Santafé de Bogotá: San Pablo, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La interpretación de la escritura en el espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la constitución Dei Verbum 12*. Burgos: Aldecoa, 1986.
- Morales, José, *Breve historia sobre el Concilio Vaticano II*. Madrid: Ediciones Rialp, 2012.
- Newman, John Henry, y Vera González, Raquei. *La revelación en su relación con la fe*. Vol. 36. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2009a.

- \_\_\_\_\_. *La revelación en su relación con la fe*. Vol. 36. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2009b.
- Nicolau, Miguel, *Problemas do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1964.
- O'Donnell. J. "Historicidad de la revelación", en *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.
- O'malley, John, "Ressourcement y reforma en el Vaticano II", en *Concilium* 346 (2012): 365.
- Pannenberg, Wolfhart, *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Pié-Ninot, Salvador, *La teología fundamental*. 6ª Edición. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II y su recepción*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006., en *Revista Estudios Eclesiásticos* 316 (2006), 267-296.
- Pouilly, Jean. *Dios, nuestro Padre: La revelación de Dios Padre y el "Padrenuestro"*. Vol. 68. Estella Navarra: Verbo Divino, 1990.
- Rad, Gerhard Von. *La acción de Dios en Israel: ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972 (impresión de 2000).
- Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Revelación y tradición*. Barcelona: Herder, 1970.
- Ramírez, Alberto, "La revelación de Dios y su Transmisión", en *Theologica Xaveriana* Vol. 26, no. 1-2 (1976), 71-88.
- Ramírez Téllez, Alberto, y Sarasa Gallego, Luis, *Palabra de Dios y palabra humana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Ramírez Zamora, Mario Wenceslao, *De la revelación como historia a la teología como praxis (de W. pannenberg a G. gutierrez)*. Roma: Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis, 1997.
- Restrepo Sierra, Argiro de Jesús, *La revelación según René Latourelle*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000.
- Rovira Belloso, José María. *Revelación de Dios. Salvación del hombre*. Vol. 2. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Significación histórica del Vaticano II", en *El Vaticano II, veinte años después*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo, 17-46. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Rudder, Jean Pierre, "Elementos estructurales en la palabra de la revelación", en *Concilium* 36 (1968): 453-462.
- Ruggieri, Giuseppe, "El Vaticano II como Iglesia <<en acto>>", en *Concilium* 346 (2012): 347-359.
- Ruiz de Gopegui, Juan, "A los cuarenta años del Concilio Vaticano II". *Selecciones de teología* 177 (2006): 48-72.
- Sánchez, Olvani, *¿Qué significa afirmar qué Dios Haba?* Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Schillebeeckx, Edward, *Jesús la historia de un viviente*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 2ª Edición, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Los hombres relatos de Dios*. Salamanca: Sígueme. 1995.

- \_\_\_\_\_. *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme.1969.
- \_\_\_\_\_. *Soy un teólogo feliz*. Entrevista con Francisco Strazzari. Madrid: Sociedad de Educación Atenas. Segunda Edición, 1994.
- Schnackenburg, Rudolf, “Reflexiones sobre la revelación en la biblia”, en *Selecciones de Teología 10 (1964)*, 97-106.
- Segundo, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. 3 vol. Madrid: Cristiandad, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 443-446. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.
- Shorter, Aylward, *La revelación y su interpretación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- Semana de Estudios Trinitarios, (3:1968. Marzo 25-30:), *Dios al encuentro del hombre en la Constitución Dei Verbum*. 2 Edición. Salamanca: Secretariado Trinitario. 1984.
- Sesboüé, Bernard e Theobald, Christoph, *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII – XX)*. Tomo 4. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- Siegwalt, Gérard, “El Vaticano II: entre catolicismo y catolicidad”, en *Concilium*, 346(2012): 383-394.
- Silva, Carlos Gustavo, “La Revelación: acontecer de Dios en el hombre”, en *Reflexiones Teológicas la Revista de Estudiantes de Teología Vol.2, no.1 (2008)*: 83-91.
- Simposio de Teología Trinitaria (30: 1995 Oct. 23-25: Salamanca). *Pensar a Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Sobrino, Jon, “<<La Iglesia de los pobres>> no prosperó en Vaticano II”, en *Concilium* 346 (2012): 400-425.
- Theissen, Gerard. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Theobald, Christoph, *A revelação*. Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 2006.
- \_\_\_\_\_. <<Dans les traces...>> de la Constitution <<Dei Verbum>> du Concile Vatican II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- \_\_\_\_\_. “El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido”. *Concilium* 346 (2012), 379.
- \_\_\_\_\_. *La réception du concile Vatican II. I. Accéder á la source*. París: Les Éditions du CERF, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II”. *Concilium* 312 (2005), 551-570.
- \_\_\_\_\_. *Transmitir um Evangelho de liberdade*. Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 2009.
- Tillich, Paul, *Teología sistemática I*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Torres Queiruga, Andrés, *Del terror de Isaac al Abba de Jesus*. Hacia una nueva imagen de Dio. Estella: Verbo Divino, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino, 1998.
- \_\_\_\_\_. “El Vaticano II y su teología”. *Concilium* 312 (2005): 467-480
- \_\_\_\_\_. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La revelación de Dios en la historia: La elección como estrategia del amor*. Vol. 8. Madrid: Fundación Santa María, 1985<sup>a</sup>.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué significa afirmar que Dios habla?, en *Selecciones de Teología* 134 (1995): 102-108.

- \_\_\_\_\_. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Tracy, David, “La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo”, en *Concillium*, 258 (1995), 233.
- Tromps, Sebastianus, *De revelatione christiana*. Roma: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1950.
- Trutsch, Josef, “La fe” en *Mysterium salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*. Vol. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1969, 879-893.
- Van Caster, Marcel, y Faustino Martínez Goñi., *Dios nos habla*. Vol. 16, 17, 18. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Velasco, Juan Martín, *El encuentro con Dios*. 2ª Edición. Madrid: Caparros, 1997.
- Vergauwen, Guido, “Revelación y narración”, en *Dios en la palabra y la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona España: Univocidad de Navarra, 1993, 592-593.
- Wojtyla, Karol, *La renovación en sus fuentes sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Witherington, Ben, *Revelation*. Cambridge, U.K. New York: Cambridge University Press, 2003 (impresión de 2007).

## 2. Bibliografía secundaria

- Aleman, José Joaquín, *Teología fundamental: temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1999.
- Arens Kuckelkorn, Eduardo, “Repensar la Inspiración Bíblica”, en *Theologica Xaverina* 174 (2012): 289-317.
- Audinet, Jacques, *Revelation de dieu et langage des homes*, París: Du Cerf, 1972.
- Balthasar, Hans Urs Von, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca: Sígueme, 1971.
- Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Bogotá: Paulinas, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Deus caritas est*. São Paulo Brasil: Paulinas, 2006.
- Boros, Ladislao, *El hombre y su Dios*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1972.
- Bultmann, Rudolf, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: SUR, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Libros del Nopal. Ediciones Ariel, S.A., 1970, 80-115.
- Cabada Castro, Manuel, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid, España: B.A.C., 1949.
- Calvo Cubillo, Quintín, *El hombre y Dios hoy*. 2ª Edición. Navarra: Verbo Divino, 1985.
- Collins, Francis S., y Adriana de la Torre Fernández. *¿Cómo habla Dios? la evidencia científica de la fe*. Madrid, España; México: Temas de Hoy; Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V, 2007.
- Cravero, Giuseppe, *Parola di Dio e parola dell'uomo*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1972.
- Gelabert Ballester, Martin, *Cristianismo y sentido de la vida humana*. México: Edicep, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Jesucristo, revelación del misterio del hombre: ensayo de antropología teológica*. Salamanca: San Esteban, 1997.

- \_\_\_\_\_. *La revelación acontecimiento fundamental, contextual y creíble*. Vol. 39. Salamanca, Madrid: Editorial San Esteban; Edibesa, 2009.
- Girolot, Pirre, “Relación entre el antiguo y el nuevo testamento en Jesucristo”, en *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982, 272-299.
- Guillet, Jacques, *Temas bíblicos: estudios sobre la expresión y el desarrollo de la revelación*. Madrid: Paulinas, 1963.
- Hereu i Bohigas, Josep, *Trascendencia y revelación de Dios*, Barcelona: Herder, 1983.
- Hermans, Michel. *Bible et histoire: écriture, interprétation et action dans le temps*. Namur: Presses Universitaires de Namut, 2000.
- Huxley, Julian Sorell, *Religion without revelation*. New York: The New American Library, 1957 (impresión de 1958).
- Jardiel Poncela, Eva. *Dios dentro*. Vol.15. Bilbao: Desclé de Brouwer, 1976.
- León-Dufour, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2001.
- Mannucci, Valerio, *La biblia como palabra de Dios: Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bilbao: Desclé de Brouwer, 1985.
- Rahner, Karl, *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963.
- Ruiz Arenas, Octavio, *Jesús, epifanía del amor del Padre: teología de la revelación*. Bogotá: CELAM, 1987.
- Schutz Marsauche, Roger, *La parole vivante au concile*. París: Presses de Taizé, 1966.
- Segundo, Juan Luis, *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1989.
- Semmelroth, Otto, *¿Palabra de Dios en la sagrada escritura o en la iglesia? V 3*, Salamanca: Sígueme, 1967.
- Thiemann, Ronald, *Revelation and theology: the Gospel as narrated promise*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1985.
- Wénin, André. “El Decálogo, Revelación de Dios y Camino de Felicidad”, en *Selecciones de Teología* 136 (1995): 325-343.
- \_\_\_\_\_. “Un lugar para la presencia de Dios”. *Selecciones de Teología* 195 (2010): 194-206.

### 3. Bibliografía complementaria

- Bravo, Carlos. *El marco antropológico de la fe*. 2ª edición. Bogotá: Publicaciones Universidad. Javeriana, 1992.
- De Mello, Anthony, *La revelación*. Buenos Aires: Lumen, 1989.
- De Nissa, Gregorio, *A grande catequese*. São Paulo, Brasil: Paulus, 2011.
- Eliade, Mircea, *Lo profano y lo sagrado*. Madrid: Editorial Guadarrama, 1967.
- Forte, Bruno, *Teología de la historia: Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Gibellini, Rosino, *A teología do século XX*. São Paulo Brasil: Edições Loyola. 2a Edición, 2002.
- Moltmann, Jürgen, *¿Qué es teología hoy?* Salamanca: Sígueme, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1972.
- Ogden, Schubert M., *The reality of God and others essays*. London: SCM Press, 1967.
- Picaza, Xabier, *El Fenómeno religioso. Curso fundamental sobre la religión*. Madrid: Trotta, 1999.

- Rupnik, Marko Ivan, *Decir el hombre: icono del Creador, revelación del amor*. Madrid: PPC, 1996.
- Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Vol. 21. Madrid: Trotta, 1998.
- Semmelroth, Otto, *Parole efficace pour une theologie de la predication*. Francia: Saint-Paul, 1963.
- Sequeri, Pier Angelo, *L'idea della fede: trattato di teologia fondamentale*. Milano: Edizioni Glossa, 2002.
- Tábet, Miguel Ángel, *Introducción general a la Biblia*. 3ª Edición. Madrid: Pelicano, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Introducción al Antiguo testamento*. Madrid: Ediciones Palabra, 2004.
- Vincent, Jean Paul. *¿Quién es nuestro Dios?* Madrid: Marova, 1970.
- Vischer, Lucas, “El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?”, en *Concilium* 312 (2005): 617-85.

### III. Eje temático: Teología de la acción

#### 1. Bibliografía básica

- Arendt, Hannah, “Labor, trabajo, acción”, en *De la teoría a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, compilado por Urmsom, J. O., 41-52; 139-152. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Berti, Enrico. *¿Cómo argumentan los hermeneutas?* en *Hermenéutica y racionalidad*, compilado por Gianni Vattimo, 31-59, Bogotá: Norma, 1994.
- Blondel, Maurice, *El punto de partida de la investigación filosófica*. Barcelona: Herder, 1967.
- \_\_\_\_\_. (1893), *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la Práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'acção*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1936.
- Bevan, Stephen, *Modelos de teología contextual*. Quito: Verbo Divino, 2005.
- Boff Clodovis, *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Comblin, José, *Hacia una teología de la acción*. Barcelona: Editorial Herder, 1964.
- \_\_\_\_\_. “Signos de los tiempos”, en *Concilium* 312 (2005): 527-537
- \_\_\_\_\_. *Teología da ação*. São Paulo: Editora Herder, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*. Lima Perú: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1986.
- Ely Éser Baretto, César, *A fé como ação na história*. São Paulo Brasil: Edições Paulinas, 1988.
- De Chardin Teilhard, *El medio divino*. Madrid: Alianza Editorail (por autorización de Taurus Ediciones), 1984.
- Ellacuría, Ignacio y sobrino, Jon, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993, 323-372.

- \_\_\_\_\_. *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1980.
- Floristán Casiano, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. 5ª Edición: Salamanca: Ediciones. Sígueme, 2009.
- Frosini, Giordano, *La fede e le opere. Le teologie della prassi*. Alba: Paoline, 1995.
- Gagey, Henri-Jérôme, *Notas acerca del estatuto de la teología práctica*. París: Instituto Católico, 2011, 5-12.
- Gagey, Henri-Jérôme. *Note sur le statut de la théologie pratique*. París: Theologicum de l'Institut catholique de París, 2011, 1-10.
- Garavito, Daniel, "Aproximación a la teología de la acción", en *Facultad de teología 75 años 1937-2012*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 73-81.
- \_\_\_\_\_. "La privatización moderna en teología: Una escisión entre Dios y política", en *Memoria en razón de las víctimas. J.B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 49-53.
- González, Antonio, *Estructura de la praxis*. Madrid: Trotta, 1997.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la praxis?* <http://www.praxeologia.org/> consultada septiembre 22 de 2008.
- \_\_\_\_\_. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander España: Sal Terrae, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- González Faus, José Ignacio, "Pecado", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 93-106. Tomo II. Madrid: Trotta, 1990.
- Gutiérrez, Gustavo, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis: Ediciones Vozres Ltda, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A verdade vos libertará*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Deus da vida*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Onde dormirão os pobres?* 2ª Edición. São Paulo Brasil: Paulus, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Pobres y opción fundamental", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 303-321. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Situación y tareas de la teología de la liberación", en *Theologica Xaveriana* 143 (2002): 512 –516.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da libertação*. Petrópolis Brasil: Editora vozes Ltda, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Fragmentos filosófico-teológicos. Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética?* Madrid: Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid. Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo. Sobre a crítica da razão funcionalista*. Tomo II. São Paulo Brasil: Editora WMF Martins Fontes Ltda, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y justificación. Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológico de los juicios y las normas morales*. Madrid: Trotta, 2002.
- Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, 19ss.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

- Isasi, Juan María, “Significado de la filosofía de la acción”, en *La acción (1893)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Izquierdo César, “Maurice Blondel, el filósofo de la acción”, en *La acción (1893). Estudio preliminar*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 14-44.
- Jasmin, Jean Hérick, y Mario L. Peresson. *Hacia la fundamentación de una teología de la acción*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Junges, José Roque, *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2001.
- Lara Corredor, David Eduardo. “Fides et praxis. Una teología de la acción humana”, en *Theologica Xaveriana*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 169 (2010): 81-103.
- La Roig Gironella, Juan, *filosofía de la acción*. Madrid: Instituto Filosófico <<Luis Vives>>, 1943, 192-246.
- León Castañeda, Jesús. “Interacción entre teología de la acción y la acción comunicativa”, en *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 475-495.
- \_\_\_\_\_. *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 168-179.
- Luckmann, Thomas, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta, 2008.
- Mardones, José María, ¿De qué modo hablamos de Dios? en *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander España: Sal Terrae, 1999.
- Metz, Johannes Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid : Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. “El problema de una teología política”, en *Concillium* 36 (1968): 385-403.
- \_\_\_\_\_. *La Fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Teología del mundo*. 2a Edición. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Milbank John, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*. São Pulo: Edições Loyola, 1995.
- Moltmann, Jürgen, “Hablar de Dios en este tiempo. La herencia de la teología política”, en *Selecciones de Teología* 148 (1998): 337-34.
- Mondin, Battista, *Teologías de la praxis*. Madrid, BAC, 1981.
- Morales Flórez, Martín Carlos, FSC., *Filosofía de la acción. El pensamiento filosófico y pedagógico de Maurice Blondel*. Volumen III. Bogotá: Universidad de La Salle, 2002.
- Morlans i Molina, Xavier, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*. Barcelona: Ediciones de la Facultad de Teología de Cataluña, 1998.
- Parson Talcott. *Apuntes sobre teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- Parra, Alberto, “De camino a la teología de la acción”, en *Facultad de teología 75 años 1937-2012*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 129-131.
- \_\_\_\_\_. “De camino a la teología de la acción”, en *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 143-171.
- Peresson, Mario Leonardo. *La “Teología de la Acción” como ámbito o línea de investigación (Una aproximación)*, en *Investigar en Teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Apuntes de Teología, 2006.

- Prieto Navarro, Evaristo, "Acción comunicativa, mundo de la vida y formas de integración", en *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción*. México: Fondo de cultura económica, Primera reimpresión, 2006
- \_\_\_\_\_. *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2006.
- Segundo, Juan Luis, "Libertad y liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 373-391. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.
- Seibold, Jorge Roberto. "Teoría y praxis. Presupuestos ontológicos para una teología de la acción", en *Teología y pastoral. VII Semana Nacional de Teología de la Sociedad Argentina de Teología*. Buenos Aires: Paulinas, 1988.
- Sobrino, Jon, "Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 575-599. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.
- \_\_\_\_\_. "La teología de la liberación en América latina. Relación esencial entre teología y pobres", en *La teología de la liberación en América latina, África y Asia*. Bogotá: PPC-Verbo Divino, 1998, 6-61.
- Sols, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.
- Tracy, David, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2006.
- Trigo, Pedro, *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Wright, G. Ernst, *God who acts Biblical theology as recital*. London: Press, 1952, 15-106. En traducción Castellana: Wright, G. Ernst, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*. Madrid: Fax, 1974.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983
- \_\_\_\_\_. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986

## 2. Bibliografía secundaria

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Teodramática. La acción*. Volumen 4. Madrid: Encuentro 1990.
- Bertuccelli, Marcela. *¿Qué es la pragmática?* Barcelona: Paidós, 1996.
- Blondel Maurice, *Historia y dogma*. Barcelona: Editorial CRISTIANISME I JUSTÍCIA, 1989.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ente naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Halder, Alois, "Acción y contemplación", en *Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid: Ediciones S.M., 1985, 83-110.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón Instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max y Adorno Theodoro, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2005.

- Kosik, Karen. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1984.
- Martínez Díez, Felicísimo, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca, España: Editorial San Esteban, 1997.
- Marx, Karl, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud*. México: FCE, 1987, 498-500.
- \_\_\_\_\_. “Tesis sobre Feuerbach”, en *Ideología alemana*. México: Grijalbo, 1998.
- Mounier, Emmanuel, *Principios de una acción personalista*. Santiago Chile: Talleres Gráficos Corporación Ltda, 1975.
- Küng, Hans, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*. Barcelona: Editorial Herder, 2002.
- Libânio, João Batista, *Teología de la liberación. Guía didáctica para un estudio*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1991.
- Miguel Esteban, José. "Creencia y acción en la filosofía pragmatista de la religión. (spanish)." *Tópicos. Revista De Filosofía* (2000): 51-70.
- Ramírez, Mario Teodoro, *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*. México: Siglo XXI, 2003.
- Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen, *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro 2006.
- Reyes Mate, Manuel, “En torno a una justicia anamnética” *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003, 100 – 125.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1980.
- Searle, John, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid: Tecnos, 1992.
- Sen, Amartya, *A ideia de justiça*. São Paulo Brasil: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000.
- Taylor, Charles, *A secular age*. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Uma era secular*. São Leopoldo Brasil: Editora Uninisisinos, 2010.
- Thils, Gustave. *Teología de las realidades terrenas*. Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1948.

### 3. Bibliografía complementaria

- Aristóteles, *Metafísica. Ensaio introdutório, texto, grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Vol. III. Sao Paulo: Ediciones Loyola, 2002.
- Comblin, Joseph, “Signos de los tiempos”, en *Concilium* 312 (2005): 527-537.
- Demmer, Klaus, “La decisión moral”, en *Introducción a la teología moral*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1994.
- Etzioni, Amitai, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Habermas, Jürgen, “Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética?”, en *Fragmentos filosóficos-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999, 90-96.
- Wojtyła, Karol, *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica. Estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo*. México: Porrúa, 2007.
- Maduro, Otto, *Mapas para la fiesta: Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*. Buenos Aires: Terra Nueva, 1992.
- Miranda, José Porfirio. *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. México: Río Hondo, 1971.

Touraine, Alain. *Sociología de la acción*. Barcelona: Ariel, 1969.

Vidal, Marciano, "Por qué he escrito una "Nueva" moral fundamental", en *Moralia*, 23 (2000) 513-526.

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*. 3ª Edición. Madrid: Alianza, 1985.