

LA RACIONALIDAD SAPIENCIAL
EN EL ESTATUTO
DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

José Orlando Reyes Fonseca

Dirigida por: Alberto Parra Mora, S.J.
Segundo lector: Luis Orlando Jiménez Rodríguez, S.J.

Fecha de sustentación: 7 de octubre de 2014

José Orlando Reyes Fonseca

Candidato al Doctorado en Teología; Magíster en Educación; Magíster en Teología; Licenciado en Teología y Profesional en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Especialista en Docencia Universitaria, Universidad El Bosque, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
Correo electrónico: jose.reyes@javeriana.edu.co

Alberto Parra Mora, S.J.

Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo, Francia; Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

Luis Orlando Jiménez Rodríguez, S.J.

Doctor en Teología (S.T.D.), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Bélgica; Licenciado en Teología (S.T.L.), Centre Sèvres, París, Francia; Magíster en Artes en Teología, University of Notre Dame, Indiana, EE.UU.; Doctor en Ingeniería Eléctrica, Purdue University, Indiana, EE.UU.; Magíster en Ciencias, Ingeniería Eléctrica, University of Maryland, College Park (MD), EE.UU. Profesor e investigador del Departamento de Ingeniería Eléctrica y de Computadoras, Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de Mayagüez.
Correo electrónico: lojimenez@gmail.com, jimenez@ece.uprm.edu

RESUMEN DE LA TESIS

La investigación está inmersa en el debate actual sobre el estatuto de conocimiento diferencial y, de modo particular, en el debate sobre el estatuto sapiencial del conocimiento teológico en las sociedades de conocimiento en esta civilización occidental.

En respuesta a ello, la razón teológica plural ha requerido consolidar su estatuto de conocimiento. Y así lo ha hecho. Sin embargo, una de las interpelaciones que se hace a la razón teológica en las dos últimas centurias –y en ello radica el núcleo problémico de esta pesquisa– es que en la búsqueda de legitimar su estatuto de conocimiento siguió y, quizás, sigue todavía el camino de la razón de las ciencias positivizadas, volcándose, entonces, al horizonte técnico-instrumental del saber cientista y reproduciéndose en sí misma el científicismo que se fundamenta y se deriva de lo observado, probado, demostrado, verificado, argumentado, denotado y legitimado por la racionalidad de las ciencias positivas.

Así, la investigación doctoral indaga para reproponer la permanente pertinencia y prestancia de racionalidad y lenguaje sapiencial como un componente sustantivo –acaso no único ni exclusivo ni excluyente– del estatuto de la teología de cara a la crítica actual del conocimiento.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

HORIZONTE TÉCNICO-INSTRUMENTAL DEL SABER CIENTÍFICO

1. Razón y racionalidades
2. Racionalidad científica y horizonte técnico-instrumental
3. Horizonte técnico-instrumental e impacto teológico
4. Crítica del horizonte técnico-instrumental y estatuto teológico
5. Conclusión

CAPÍTULO 2

HORIZONTE EXISTENCIAL DEL SABER SAPIENCIAL

1. Lo sapiencial en cuanto fenómeno humano
2. Racionalidad y lenguaje sapiencial
3. Lo sapiencial en la teología de Occidente
4. El eclipse de lo sapiencial en la teología de Occidente
5. Conclusión

CAPÍTULO 3

HORIZONTE DE LA RACIONALIDAD TEOLÓGICA SAPIENCIAL

1. Racionalidades sapienciales
2. La índole sapiencial interna de la teología
 - 2.1 Racionalidad teológica sapiencial
 - 2.2 Lenguaje teológico sapiencial

3. El por-venir de la teología sapiencial
 - 3.1 Del ocaso de la razón tecno-instrumental al alborear de la razón sapiencial
 - 3.2 De la preceptualidad a la sujetualidad
 - 3.3 De la indiferencia social al compromiso con los grandes problemas de la humanidad
 - 3.4 Del individualismo a la consensualidad para construir humanidad
4. Conclusión

CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El Capítulo 3, al abordar el horizonte de la racionalidad teológica sapiencial, persigue el objetivo de trazar la índole o la identidad sapiencial de la teología. Para este fin se abre el gran espectro de los modos de racionalidad y lenguaje propios de conglomerados humanos que hoy, como la teología misma, perciben su ser y establecen su decir en ese paradigma que identificamos como racionalidad sapiencial. Se pone así de manifiesto cómo y en qué manera las emergentes racionalidades sapienciales de múltiples colectivos humanos inciden y coinciden con el despertar de la teología a su racionalidad sapiencial específica y los modos en que la teología como sabiduría incide y coincide con las racionalidades sapienciales emergentes.

Este Capítulo 3 presenta la novedad de establecer la identidad sapiencial del comprender y del expresar teológico, es decir, su estatuto epistemológico, no con mirada monista de una teología autorreferencial y ego-centrada, sino como patrimonio común a una humanidad que lucha por ser sí misma en su ser, en su existir, en su pensar y en su decir. Se trata de la interrelación de la teología sapiencial con las racionalidades feminista, ecológica, anamnética, comunicativa, mística, utópica y mito-lógica en cuanto son racionalidades sapienciales de última generación.

En razón de lo anterior, se deslindan en dialéctica reciprocidad la racionalidad teológica sapiencial, por una parte, y las racionalidades sapienciales, por la otra, evitando así confundirlas, juntarlas e independizarlas, dada la índole de identidad material pero de diferencia formal entre las unas y las otras. Así se mantiene la unidad en sus identidades diferenciales, con el fin de evidenciar zonas de interacción de mutua reciprocidad.

De ahí que el segundo apartado de este tercer capítulo establece el sendero sapiencial propio e interno de la teología. En tanto que el tercer apartado diseña el posible porvenir de la racionalidad sapiencial teológica en términos de nuevo alborar, tras el tramonto de la racionalidad hegemónica tecno-instrumental y su significado tanto en el paso de la preceptualidad a la sujetualidad, como de la indiferencia social al compromiso con los grandes problemas de la humanidad, y en la salida del individualismo a la consensualidad para construir humanidad.

EXTRACTO

Capítulo 3

HORIZONTE DE LA RACIONALIDAD TEOLÓGICA SAPIENCIAL

La pretensión de este capítulo se ubica en el esfuerzo por proponer un acercamiento al preguntar que interroga por la teología en el ámbito de sus componentes constitutivos: la racionalidad sapiencial y el lenguaje narrativo.

Para ello, la racionalidad sapiencial de la teología y su expresión narrativa originaria se ponen en relación con zonas emergentes de razonar que resultan ser tan sapienciales como la teología misma, acaso porque se generan a su sombra. Se trata, por ello, de un esfuerzo por pensar el horizonte que constituye al mismo tiempo el origen y el fin de la razón teológica en cuanto sapiencial. El acercamiento puede ser provisorio en una ardua tarea que no finaliza sino que comienza con esta pesquisa.

Este capítulo establece la intención última de la investigación doctoral, cuyo punto de llegada es la sistematización de la identidad sapiencial de la racionalidad teológica.

Así, el capítulo tercero, en su primer apartado, ofrece continuidad con el capítulo segundo al explicitar la conectividad existente en siete racionalidades que se muestran como íntimamente pertinentes al común denominador de la razón sapiencial y de su correspondiente lenguaje. El abordaje se circunscribe, por imperativos de concreción y de espacio, al trazo sucinto y limitado de las racionalidades femenina, ecológica, mística, anamnética, comunicativa, utópica y

mito-lógica a partir de sus características de identidad. Con ello, se resalta que el suelo común de las emergentes y existentes racionalidades son las identidades propias del mundo sapiencial.

Ahora bien, desde ese suelo común, el segundo apartado pone en evidencia aquello sapiencial que es específico y propio de la teología. Ese apartado se resuelve en un ejercicio en que se piensa sapiencialmente a la teología en la sinfonía de pensares que hoy conforman la racionalidad sapiencial y sus mejores expresiones de ser y de pensar (*pensum / pondus* –peso–) en cuanto ejercicio contante de ponderación, el cual equivale a so-pesar¹. Pensar sapiencialmente implica considerar las condiciones de posibilidad que la teología ofrece, desde ella misma, al porvenir de la identidad de su estatuto a partir de la densidad “pesada” de su presente en relación con el otro conocer, pensar y actuar.

Finalmente, el tercer apartado, que cierra el capítulo, pretende ser una apuesta académica, acaso limitada, a pensar el por-venir del ser y quehacer de la teología de cara a la racionalidad y lenguaje sapiencial en las dinámicas comprometidas del nuevo conocer, pensar y actuar que gesta y consolida la transición del ocaso de la razón técnico-instrumental al alborar de la razón sapiencial, de la preceptualidad a la sujetualidad, de la indiferencia social al compromiso con los grandes problemas de la humanidad. Finalmente, del individualismo a la consensualidad para construir humanidad.

1. RACIONALIDADES SAPIENCIALES

Es de público conocimiento que las sociedades actuales atraviesan por una etapa signada por la revisión del estatuto del conocimiento, en general, y disciplinar, en particular. Así lo hemos enfatizado en el trascurso de la presente investigación teológica. En consecuencia, el septenario de racionalidades sapienciales a las que se va a referir este apartado derivan, precisamente, de tal revisión. Nuestra hipótesis es que derivan también de la revisión del estatuto epistemológico de la teología y de su franco desplazamiento a la sabiduría.

¹ González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, 1.

Nuestro indagar asume que el punto de partida y de llegada de las formas sapienciales que aquí van a considerarse constituyen verdaderos “gritos” de la humanidad que claman por el reconocimiento de su ser, de su pensar y de su actuar en las actuales sociedades post-seculares. Así, lo que está a la base en cada una de las racionalidades sapienciales no es simplemente razón, sino humanidad. Es la humanidad, en general, o porciones de ella, las que reclaman sus propios derechos.

Las racionalidades son expresión de las realidades humanas que reclaman: ustedes menospreciaron mis relatos mito-lógicos, me arrebataron los modos de comunicación entre sujetos comunitarios, me nublaron la memoria histórica, me escamotearon la esperanza, me descalificaron las diferenciadas expresiones culturales y artísticas, me despojaron de la tierra, contaminaron el agua, talaron mi selva, me timaron el pan, desdibujaron el ser mujer y varón, y desacreditaron mi contemplación-acción del misterio trinitario de amor. Reclamamos en dirección de recuperar aquello que se ha perdido, o quizás, eclipsado: la interioridad del ser –en cuanto *myself*– en relación con su sentido de vida.

Los “gritos”, así, se originan desde “lugares” concretos, los cuales, a su vez, son *loci theologici*: la mujer, la tierra, la vida activo-contemplativa, la memoria histórica, la acción comunicativa, la esperanza y lo mito-lógico. Además, en estos tiempos de globalización en los cuales acontece el “gritar” de la humanidad, se ha tomado conciencia, con mayor intensidad, del compromiso de asumir: “el desafío de tejer relaciones y tender puentes entre distintas sabidurías”² en razón de su racionalidad y lenguaje.

¿Qué son, entonces, las racionalidades sapienciales? Esta investigación postula que el ser humano, capaz de conocimiento, de lenguaje y acción, requiere retornar a sus raíces ontológicas en las cuales es, se piensa y se dice sin arreglo a objetos sino *a se stesso* en su acto de posesión y comprensión de sí. O quizás, en términos ricoeurianos, “la mediación entre el hombre y sí mismo”³.

² Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”, 82.

³ Ricœur, “La vida: un relato en busca de narrador”, 16.

Esto permite pensar que el previo propio de las racionalidades sapienciales es la interioridad –comprensión y autoposesión de sí mismo– del ser para sí en sus modos de habla y de lenguaje que son modos del ser. La sabiduría como racionalidad y el lenguaje narrativo como forma del decirse son, en realidad, la fuente y el origen del otro decir, del otro pensar, del otro hacer no racionalista, sino sapiente (gustante) de sí, antes que de objetos objetivados⁴.

En consecuencia, las racionalidades sapienciales son los diversos modos en los cuales se expresa el ser. En definitiva, son los diversos modos del ser. Modos en función de un nuevo factor único que es la racionalidad sapiencial distinta a la usual forma de conocimiento –tecno-ciencia–, por lo menos, en la sociedad occidental.

Se ha reconocido en esta disertación que las racionalidades sapienciales se han consolidado a partir de determinadas culturas y, a su vez, han sido configuradoras de las mismas y, en consecuencia, poseedoras de características de identidad sapiencial.

Esto nos permite ahora indagar por los modos de ser, de pensar y de hablar de enteros conglomerados humanos que constituyen ellos mismos las raíces antropológicas de sus propias racionalidades sapienciales. Las raíces antropológicas de las hablas sapienciales son más profundas que las motivaciones circunstanciales que acompañan eventualmente el surgir de esas racionalidades nuevas.

Lo sapiencial no surge de los problemas económico-político-social-religiosos. Lo sapiencial, quizás, los enmarca; coadyuva a su solución. Lo sapiencial siempre ha estado al ritmo histórico de la humanidad. Hoy se asiste a su redescubrimiento al tomar conciencia que razón y lenguaje, centrados en la tecno-ciencia, han arrebatado lo mejor del ser humano, lo mejor de las polifonías culturales: la *sapientia*, en cuanto un nuevo conocimiento, pensamiento y comportamiento.

En últimas, lo que se quiere es llevar todo a la interioridad –comprensión y autoposesión– del sujeto –persona–. Volver a recuperar desde la interioridad todo lo que se le ha arrebatado al sujeto. Se asiste así, en la actualidad, a un movimiento universal que, casi

⁴ Se recogen, sistemáticamente, los aportes del padre Parra en la revisión del Capítulo 3 de la tesis doctoral, 7 de marzo de 2014.

sin darse cuenta, busca recuperar lo que la humanidad había perdido: sus identidades sapienciales –feminidad, ternura, memoria, consenso, utopía, diálogo, afecto, corporeidad, tiempo libre, amor a la tierra, entre otros–.

Las racionalidades sapienciales acontecen en las actuales sociedades postseculares cuyo trasfondo de posibilidad comprensiva se encuentra en la secularización. Un fenómeno complejo, marcado por diversas perspectivas en relación con sus contextos de situación. De ahí que toda conceptualización resulte incompleta.

En este ambiente postsecular, entonces, las racionalidades sapienciales retornan, como se ha indicado, a la búsqueda de reconocimiento de sus derechos. El derecho a la ternura, al cuidado, a la memoria, al consenso, al acuerdo, el derecho a pensar lo que no existe –la utopía–, entre otros. Derechos que a su vez son, por excelencia, identidades sapienciales.

Por eso, para Dussel,

...la vida humana, la vida religiosa misma depende de la apertura, de la comprensión, del saber acoger esos mundos creadores, distintos, negados, pero plenos de cotidianidad y sentido que tiene tanto que enseñarnos a los “ilustrados”, a los burócratas del dogma instalados en palacios lejanos de los pueblos, en el “centro” del sistema-mundo, preocupados de su poder disciplinario más que de la fecundidad pluriforme y diversa de la vida cotidiana de los pueblos, que es como la manifestación de la gloria –o de la alegría, diría Chesterton– del Infinito sobre la tierra.⁵

La cotidianidad a la que se hace alusión de manera reiterativa en esta investigación teológica, no se agota en sí por ser un tema petrificado. La cotidianidad es, más bien, un núcleo problémico constitutivo de la dinámica de la existencia humana en cuanto “tejido hecho de variados y múltiples hilos, como un texto plural y multicolor, repleto de nodos y sendas laberínticas”⁶.

En este marco referencial, se reitera que las racionalidades sapienciales, en conjunto, son los modos diversos del ser que desde sus

⁵ Dussel, “El retorno de lo excluido”, 169.

⁶ Vásquez, *Educación con maestría*, 81.

estatutos diferenciados y en reacción a la dominante y dominadora tecno-ciencia, reclaman cada vez más su legitimación y posicionamiento como saberes narrativos alternos en las actuales sociedades del conocimiento.

Así lo hacen, entre otras, la racionalidad femenina, ecológica, mística, anamnética, comunicativa, utópica y mito-lógica con la intención de favorecer el tan anhelado “encuentro gozoso con el otro pensar, desde el otro ser, para el otro hacer”⁷.

Dado el carácter de extracto que caracteriza esta publicación, el septenario de las sabidurías enunciadas no se desarrollará; se pasa de una vez a evidenciar su intercambio orgánico. En este contexto, entonces, ¿cuáles son las zonas de interacción de mutua correspondencia de las racionalidades sapienciales? Principalmente, hay que decir: las zonas están dadas a partir de la comprensión de una racionalidad y lenguaje sapiencial fuente y origen del otro pensar, decir y hacer, cuya pretensión última es volver, como se ha indicado, a las raíces ontológicas en las cuales los hombres son, se piensan y se dicen. Posterior a ello se sigue la formación de sujetos. Sujetos constructores del sentido de la existencia y, desde él, capaces de impregnar su vida y sus propias producciones, sin importar su índole.

Esta comprensión conduce a la superación de todo tipo de dualismo, dado en términos de espacios y tiempos sagrados y profanos. La vida, y todo lo que en ella acontece, escapa a todo dualismo. Igualmente, escapa a las tentaciones del sistema patriarcal en su pretensión de universalidad e inamovilidad en sus producciones discursivas sapienciales.

En consecuencia, la teología feminista intercultural, y todas las teologías, así como las demás racionalidades sapienciales, debe estar atenta a superar cualquier forma de declaración cerrada y evitar las afirmaciones absolutas. Es de anotar que la interculturalidad irrumpe para las racionalidades sapienciales, en especial para la teología, no como un tema más, sino como una nueva racionalidad; aquella que le permite expandir su horizonte ético-político⁸.

⁷ Aporte del padre Parra en la revisión del Capítulo 3 de la tesis doctoral, 7 de marzo de 2014.

⁸ Véase Aquino y Rosado-Nunes, *Teología feminista intercultural*, 48.

Uno de los valiosos aportes brindados por María del Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes es, precisamente, la comprensión de interculturalidad en su dimensión más existencial: un estar en la vida o una forma de vida con posición ética a favor de la convivencia con las diferencias.

En este sentido, para ellas,

...la interculturalidad es una experiencia que brota de la vida cotidiana, porque ahí es donde acontece la interacción humana y desde ahí la gente explica su existencia. Esa experiencia va más allá del mero cultivo de la tolerancia o del simple reconocimiento de la diversidad cultural, ya que entiende esa diversidad como una oportunidad para un mejor desarrollo humano cultivado por el diálogo.⁹

Lo anterior es preocupación, también, en la razón sapiencial. Lo sapiencial comparte con la interculturalidad su comprenderse como fuerza social para el cambio y proyecto político-cultural alternativo.

Para corregir las asimetrías existentes en la humanidad mediante procesos de liberación que generen la transición del

...paradigma de la dominación por el paradigma de la justicia, el paradigma de la subordinación por el paradigma de la emancipación, el paradigma del capital por el paradigma de la dignidad humana, el paradigma del mercado depredador por el paradigma de la comunidad incluyente, el paradigma de la religión domesticadora por el paradigma de la religión transformadora, el paradigma del cristianismo absolutista por el paradigma del cristianismo dialogante, el paradigma kyriarcal-monocultural de interpretación por el paradigma ético-político crítico de interpretación.¹⁰

Esto permite pensar en una sabiduría no única, sino abierta a espacios en los cuales:

...transcurre la vida pública, allí donde está el grito y el clamor por la vida. La sabiduría va más allá de las distintas fronteras que solemos establecer. Ella nos va enseñando a nutrirnos críticamente tanto del ámbito de lo público como de lo privado. Y, del mismo modo, nuestra

⁹ *Ibíd.*, 51.

¹⁰ *Ibíd.*, 61.

sabiduría está llamada a influir y a desarrollar su acción transformadora en todos los aspectos que constituyen la vida humana y la vida social.¹¹

Así, esta sabiduría de la vida pública, marcada por una construcción colectiva y sentido comunitario, visibiliza, con mayor intensidad, las sabidurías sapienciales y genera una práctica crítica, participativa y democrática en la producción de su conocimiento sapiencial. En clara oposición a una sabiduría patriarcal etnocéntrica y monocultural que excluye a los negros, a los indígenas, a las mujeres, a los pobres, entre otros, de la búsqueda y producción del saber.

Esto conlleva la demolición de los marcos tradicionales de opresión y exclusión, y caminar por el horizonte emancipador y liberador. Para que esto suceda, el contacto con la experiencia, propia y ajena, proveniente del diario vivir, es la base fundamental de la sabiduría. Ella es capaz de:

...integrar la pluralidad de voces y experiencias en una dinámica que es respetuosa de todos y cada uno, a la vez, que es crítica y radicalmente democrática. Nuestro conocimiento y nuestra visión de la vida, de las cosas, de la creación, y de la relación entre hombres y mujeres, así como nuestra imagen de Dios, se enriquecen cuando las distintas sabidurías se entrecruzan e interactúan buscando una vida digna y justa para los ignorados y excluidos.¹²

El entrecruce de sabidurías, para Céspedes, se expresa como encuentro festivo y esperanzador. Además, postulo, posibilitador de liberación, ambientes democratizadores e intercambio cultural. En otras palabras, un encuentro de solidaridad y comunión, en el cual la pluralidad de sabidurías conduce a un proceso de inclusión de cosmovisiones en el respeto mutuo de identidades. De ello ha sido testigo el pueblo de Israel; así lo evidencia en sus corpus literarios—canónicos— veterotestamentarios y neotestamentarios.

Ahora bien, en el contexto de globalización por el que transitan las actuales sociedades del conocimiento, la sabiduría se encamina en perspectiva intercultural, transcultural e interreligiosa en respuesta a su carácter incluyente y democrático. Asuntos que requieren ser

¹¹ Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”, 83.

¹² *Ibíd.*, 89.

recuperados en las prácticas cotidianas y políticas. Y a su vez, reto latente para todos los saberes, en especial, para el teológico.

Reto que para una racionalidad teológica sapiencial se debe dar en orden a su dimensión profética, conducente a la concretización de otras formas posibles de conocer, pensar y actuar. Acompañada de una búsqueda de sabiduría signada por una praxis incluyente y un camino de justicia y compasión con todos. Especial atención requieren las niñas(os), las mujeres, los varones invisibilizados, en fin, los pobres y excluidos de los sistemas sociales imperantes.

Ellos intentan expresar su experiencia de vida y de fe de otro modo. Un modo que no exige la razón como única mediadora universal del discurso, sino que lo hace a través de otras mediaciones posibles. Mediaciones que le devuelven a la teología, en palabras de Gebara, su dimensión poética de la existencia: “puesto que lo más profundo del ser humano solo se expresa por analogía; el misterio solo se formula en poesía; la gratitud solo se traduce a través del símbolo”¹³.

Con estas mediaciones se expresa

...lo vivido sin agotarlo. Es un discurso, en fin, que hace percibir algo más, que la palabra no consigue formular. Ese abanico vital de mediaciones no se puede explicitar de manera formal. Son mediaciones propias de un discurso sapiencial, en el que la relación con los otros expresa la diversidad y la complejidad de las situaciones y desafíos humanos.¹⁴

Lo anterior en función de nuevas agendas colectivas para la transformación de la injusticia social, cada día más generalizada en el mundo.

En conexión con el viraje introducido por el feminismo, se asiste al originado por la razón ecologista, la cual ha recogido entre sus banderas el asunto de la ecojusticia, en coherencia con un nuevo orden social tan anhelado por todos los pueblos e impulsado por la razón sapiencial.

¹³ Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 21.

¹⁴ *Ibid.*, 16.

Consecuentemente, la ecojusticia impone un cambio en los discursos y las prácticas de los colectivos sociales. Así lo recoge Gebara al insistir: “la lucha por la justicia en términos concretos de relaciones humanas implica una práctica de justicia respecto al ecosistema. No habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta, con sus innumerables expresiones”¹⁵.

La razón ecologista entra en la zona de interacción de mutua correspondencia al asumirse como una postura o actitud crítica, una búsqueda de sabiduría en conexión con el conjunto de todos los seres humanos en la construcción de un cosmocentrismo en contrapartida a un antropocentrismo descarnado.

Un cosmocentrismo comprometido con los derechos de todos seres humanos, así como con los derechos de la Madre tierra. En la asunción del hombre, no como enemigo, sino como *partner* en diálogo y comunicación simétrica con la naturaleza.

Su relación es de sujeto a sujeto, y no de sujeto a objeto. El ser humano y el universo conforman un amplio entramado de relaciones múltiples direccionales, caracterizadas por la interdependencia más que por la autosuficiencia. Ambos tienen dimensión histórica. El universo posee un largo proceso cósmico: cosmogénesis. También el ser humano es el resultado de un largo proceso histórico-cósmico. Por ello está inmerso en una solidaridad de origen y de destino con el resto de los seres del universo.

Las leyes que deben regir las relaciones entre la humanidad y la naturaleza son la solidaridad cósmica y la fraternidad sin fronteras ni gremialismos estrechos. Se ensanchan así los destinatarios de la salvación-liberación. Esta llega a todos los seres de la creación, pero preferentemente a quien se ve más amenazado por el paradigma científico-técnico de la modernidad: el planeta Tierra¹⁶.

Este planteamiento de Tamayo conecta con el de Panikkar, para quien el tejido de relaciones se establece a partir de los vínculos vinculantes generados en la triada: Dios, hombre y cosmos. O como él prefiere denominarlo: cosmotéandrica (cosmos-theos-antropos) o

¹⁵ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 40.

¹⁶ Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 115.

teantropocosmismo¹⁷. En contraposición a una mentalidad desvirtuada de la tecno-ciencia: el hombre es una cosa, la naturaleza, la tierra, son otra. Y Dios, probablemente, otra, si es que existe.

En consecuencia, el pensamiento panikkaniano convoca a la humanidad a una ecosofía. La teología y la ecología siempre han estado preocupadas por el cuidado de la tierra y de la vida. Por eso, la ecosofía es búsqueda y consolidación de una sabiduría de la tierra. Una sabiduría a favor del equilibrio que debe reinar en el hábitat humano. Porque la tarea del hombre no es dominar la naturaleza sino cultivarse a sí mismo en relación con ella. El hombre: “debe utilizar la tierra y debe intervenir en la naturaleza. Pero debe intervenir con las mismas modalidades con que interviene también sobre su cuerpo: escuchando, amando, conociendo, cultivando, creando”¹⁸.

De este modo, se está ante un pensar, el cual en categorías panikkanianas no es otro que un pensar cosmoteándrico: no existe un hombre “para sí” ni una naturaleza “para sí”. Existen para sí en reciprocidad mutua: “el hombre es también naturaleza y la naturaleza es también humana. La relación entre naturaleza y hombre es una relación no dualista y no se puede separar el hombre de la naturaleza, porque el hombre es tanto naturaleza como cultura”¹⁹.

La racionalidad feminista y la ecologista, sin confundirlas, conducen a pensar en una teología ecofeminista, lo suficientemente crítica de las estructuras económicas, políticas, sociales y religiosas que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y, en algunos casos, a los mismos varones, al hacer de ellos objetos de uso indiscriminado y abuso desproporcionado.

Esta situación es asumida con seriedad por la teología ecofeminista desde su horizonte de identidad: “a la luz de la fe, en el contexto de la visión cristiana de la realidad, partiendo de la revelación como horizonte general de significación”²⁰.

¹⁷ Véase Panikkar, *Ecosofía*, 105.

¹⁸ *Ibid.*, 120.

¹⁹ *Ibid.*, 133.

²⁰ Panteghini, *El gemido de la tierra*, 8.

Una de las zonas de interacción de mutua reciprocidad entre la ecología y la teología radica en su permanente reflexionar sobre la creación y las múltiples relaciones que advienen a partir de los marcos relacionales que se establecen entre esta y los hombres. Sin olvidar aquellas que surgen entre los mismos hombres.

Esto acontece en una comprensión relacional, personal y ecológica con el universo, el planeta tierra y la humanidad. Porque se ha asumido que el hombre es diálogo que se realiza en la comunión con el otro y con la naturaleza.

La teología ecofeminista se ubica en los movimientos de liberación que trabajan por la igualdad de derechos para todos los seres humanos, sin ningún tipo de discriminación. La teología ecofeminista favorece una convivencia integradora y no excluyente desde la deconstrucción de categorías androcéntricas presentes en las sociedades.

De igual modo, la teología ecofeminista añora la reconstrucción de un tejido social incluyente que recupere dimensiones olvidadas en el quehacer teológico patriarcal:

...la corporalidad, la interdisciplinariedad, la concepción unitaria de la realidad, la cotidianidad como espacio de la experiencia religiosa, la comunicación horizontal, la recuperación de los sentimientos, la espiritualidad mediada corporalmente, la centralidad de los símbolos como lenguaje propio de la experiencia y transmisión de la fe, la experiencia subjetiva e intersubjetiva como clave hermenéutica; la presencia del Espíritu, la vida de las mujeres como criterio de lectura de los textos.²¹

Así se recupera la dimensión sociopolítica cristiana de la creación. Y con Gebara se puede decir que:

...el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres. Estas fueron relegadas por el sistema patriarcal, y particularmente por la modernidad, a ser fuerza de reproducción de mano de obra –“vientres benditos”– en cuanto la naturaleza se tornó en objeto de dominación para el crecimiento del capital.²²

²¹ Tamayo, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, 33.

²² Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 18.

Al igual que las racionalidades feminista y ecológica, la racionalidad mística tiene a la base de su reflexión a la experiencia. Aquella que acontece en el contacto directo con la realidad y nunca la margen de ella. La mística es un modo particular de estar en el mundo, y de asumir la vida. Mas no es una exposición teórica de la experiencia, ni de la vida en general, aunque no se desconoce.

La experiencia mística –no como realidad externa, ajena, sino interna, propia del ser– es aquella capaz de: “transformar nuestro ser más profundo”²³. Una vez transformado desde adentro, el hombre está llamado a transformar su entorno socioeconómico-político-religioso. En consecuencia, el interés de la mística es la construcción de un humanismo digno del hombre ante la deshumanización que vive hoy la humanidad.

Tal interés se configura si el místico, o el hombre, en general, gesta personal o socialmente un camino procesual de purificación. Camino que lo ha de conducir al desprendimiento de lo efímero –bienes materiales–, incluso de sí mismo, hasta llegar a un vaciamiento interior que solo es colmado por la experiencia –interior– plena en Dios. Esta última afirmación ¿cómo entenderla en el mundo de los no religiosos?

Aunque pertenece al ámbito de lo religioso, la razón mística puede también acontecer en sujetos no religiosos. En especial, una mística de ojos abiertos como propone Metz²⁴. Ahora bien, la ausencia de la experiencia de Dios no es una limitante para la construcción de un humanismo. Este se puede potenciar si al hombre se le pone en contacto con las características de identidad sapiencial dadoras de sentido existencial, característica que enriquecen su vida:

...por salirse del orden de lo meramente funcional e instrumental; por afectar profundamente al sujeto y comportar fuertes repercusiones afectivas, por operar un cambio importante en la visión de la realidad y dotar a esta de dimensiones de profundidad, de intensidad y de valor antes desconocidas; y por producir un impacto importante y más o menos duradero en la vida de las personas.²⁵

²³ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 15.

²⁴ Metz, *Por una mística de ojos abiertos*.

²⁵ Martín, *Mística y humanismo*, 69.

La práctica de los valores agencia el estar atento a las necesidades del otro. Le permite dejarse estremecer por el sufrimiento ajeno. Propio del sabio, pero con los “ojos abiertos”. De esta manera, se está ante la mística de *compassio*. En consecuencia, la teología que nace de la contemplación-acción del Misterio, al igual que la razón mística, tiene la tarea de impregnar al mundo globalizado y plural, religiosa y culturalmente, con la práctica de la *compassio*. Que, en últimas, es la práctica de una teología y de una mística política con rostro humano ante la amnesia cultural, social, política y religiosa del hombre y de los pueblos.

Una teología y una mística, entonces, pensada en estos términos, van a indicar que el sentido del comunicar de Dios –revelación–, dado en el marco relacional interpersonal, moviliza al hombre desde adentro a direccionar su acción humana al servicio del otro. Un movilizarse movido por la fe. La fe en cuanto actitud de salida de su propia comodidad y osada para atreverse a llegar a todas las periferias humanas, como lo ha insistido el papa Francisco.

Para tal fin, el místico-teólogo, o el teólogo-místico o el creyente-místico, debe ejercitar el arte de la contemplación del misterio pero, a su vez, poner en funcionamiento su voluntad, su Reino. Posteriormente, se le piensa, se le sistematiza. A lo primero –contemplar y practicar–, lo llama Gutiérrez acto primero, a lo segundo –sistematizar–, hacer teología, acto segundo. Por eso, para él:

Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, solo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias de Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar pertinente. En efecto, la teología es –tomado el doble significado del término griego *logos*: razón y palabra– palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir por todo eso que el momento inicial es el *silencio*; la etapa siguiente es *hablar*.²⁶

²⁶ Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 17.

En otras palabras, un silencio ante Dios signado por la contemplación y la práctica. En el uno como en el otro, se calla, se escucha, se contempla y se vive como tiempo propio de salvación, tiempo *kairótico*, para luego hablar sobre Dios, es decir, hacer teología. Es un hablar enriquecido por la experiencia fruto de la contemplación y la acción.

De igual manera, con Navarro hay que asumir que el acercamiento a la experiencia mística abre al teólogo y, a todo hombre,

...a una conciencia integradora que recoge todo su ser y su modo de mirar hacia una acción transformante en medio de la vida. A la vez, invita a una conciencia simple y de quietud en medio del reconocimiento de la provisionalidad de sus reflexiones. La experiencia mística, vista con la mirada de la mayéutica, hace salir, hace brotar el ser auténtico del teólogo en toda su realidad, con lo cual su ser más profundo se encuentra con su pensar y su decir sobre Dios.²⁷

Lo anterior, no desligado de las acciones humanas.

En esta direccionalidad de apertura hacia el otro, hacia la existencia humana —propia de las razones feminista, ecologista y mística—, la racionalidad anamnética emerge en contexto de reclamación por la *anamnesis* (memoria) histórica de la humanidad, con mayor preferencia, por las víctimas en un sistema hegemónico capitalista neoliberal —reinante hoy— tendiente a invisibilizarlas.

Por eso, para Metz, la memoria vuelve

...al pensamiento bíblico con su experiencia del mundo en el horizonte del tiempo limitado, en una experiencia del mundo en la que ciencia y técnica no son atendidas en modo alguno, pero permanecen establecidas en su carácter. La memoria en cuanto recuerdo es una categoría de constitución del espíritu humano y de su experiencia del mundo instrumental, y en la que las posibilidades de limitación se muestran a favor de los procesos de modernización que, cada vez, se autodesarrollan, cada vez más devienen carentes de sujetos, en los cuales el lenguaje humano está orientado siempre exclusivamente a la información y apenas a la comprensión, y en los cuales el hombre es exclusivamente su propio experimento infinito y no el recuerdo de sí mismo.²⁸

²⁷ Navarro, “Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística”, 515.

²⁸ Metz, *Por una cultura de la memoria*, 78.

La salida a esta situación la tiene el hombre al recuperar su dimensión fundamental anamnética. La anamnética a favor de un saber subjetivo, en coherencia con su identidad subjetiva, sin pretensión de objetividad universal. De este modo, no abandona sus posibilidades de comprensión y sentido de la justicia para todos manteniendo la distinción entre razón instrumental y racionalidades sapienciales.

La zona de interacción de mutua reciprocidad se ubica en el intercambio intercultural posible y posibilitador a partir de la diversidad étnico-cultural predominante. Intercambio, según Metz, llamado a elaborar y a asegurar “hermenéuticamente la reflexión comunicativa del lenguaje de la memoria frente al lenguaje de la argumentación sin sujeto de la metafísica griega y también del lenguaje científico dominante de la racionalidad occidental”²⁹.

En este contexto de intercambio cultural vuelve a sonar con mayor profundidad el preguntar propio del clamor apocalíptico de Metz: ¿dónde está Dios y dónde está el hombre mientras suceden las diversas injusticias sociales? ¿Cómo hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento humano?

El clamor apocalíptico le pertenece a todas las racionalidades sapienciales responsables de lo común y universal. Ninguna se puede zafar de él. Porque en el fondo está el preguntar siempre nuevo por un mejor mañana para los hombres. O en palabras de Metz, “una nueva pregunta por una memoria redentora de cara al futuro del hombre”³⁰ ante lo singular y contingente de una catástrofe histórica, que conduce a la sensibilidad para el tiempo con final, con límites –“esto es, la inquietud suscitada por la pregunta por la limitación del tiempo–”³¹. Es otra de las zonas de interacción. Esta comprensión del tiempo es propia de las tradiciones sapienciales basadas en una estructuración del tiempo por medio de la memoria. Es una rememoración narrativa de los acontecimientos que marcan la cotidianidad del existir bajo la lupa de un final, de un punto culmen de los tiempos, o en palabras de Pablo: “plenitud de los tiempos” (Ga 4,4).

²⁹ *Ibíd.*, 78.

³⁰ Metz, *Memoria passionis*, 19.

³¹ *Ibíd.*, 127.

Cuando el existir humano se orienta en el horizonte de un tiempo sin final, el hombre deviene para el mismo hombre como “peregrino sin santuario”, “nómada sin brújula”, “barco sin rumbo”, “a la deriva”, movido por los “vientos de turno”. Cosa que ha sucedido en la historia de los hombres.

Ante esto, válida es la crítica de Metz cuando postula que:

Este “nuevo hombre” consiste cada vez menos en su memoria y se limita a ser cada vez más un experimento de sí mismo. Todas las obligaciones pasadas se transforman en opciones siempre nuevas. Y el misterio de su redención ya no radica —como sugiere un conocido apotegma de la tradición judía— en el recuerdo, sino en el olvido, en una nueva cultura de la amnesia.³²

En consecuencia, las memorias históricas de las racionalidades sapienciales se resisten a abandonar el poder del recuerdo y evitar la tentación contemporánea de caer en la cultura del olvido o de la memoria olvidada: “¡el olvido del olvido, merced al cual el imperio del tiempo sin comienzo ni fin se fija en nuestras almas!”³³

La racionalidad teológica sapiencial es una racionalidad del testimonio de la memoria liberadora de Dios en la vida de los hombres cuando asume permanentemente el compromiso de establecer la justicia, el derecho y la liberación. Compromiso que se extiende a todo el Pueblo de Dios en la tarea de: “hacer presente su memoria en el hoy de la historia, testimoniar su amor a todos los seres humanos y especialmente a los más pobres”³⁴.

Tarea mediada por procesos comunicativos a la hora de anunciar la buena noticia del hablar de Dios en el hablar humano. Este es el escenario en el cual se comprende la teoría social de la acción comunicativa impulsada por Jürgen Habermas.

Porque la racionalidad comunicativa propende por generar un lenguaje pragmático que posibilite nuevas formas de actos de habla en los cuales se recupere la interacción e intersubjetividad entre los seres humanos en relación con su mundo, el mundo de la vida. Con el

³² *Ibíd.*, 128.

³³ *Ibíd.*, 132.

³⁴ Gutiérrez, “Testigos de la memoria de Dios”, 15.

convencimiento de que el hombre con capacidad de conocimiento, de lenguaje y de acción se intercomunica con sus semejantes a través de diversas mediaciones. Forjándose así el hablar entre humanos.

En esta perspectiva, León, encaminado por los senderos del pensamiento habermasiano, indica que la esencia de los actos de habla es facilitar procesos de entendimiento entre dos o más sujetos entre sí. Por consiguiente, “el entendimiento se articula como finalidad del lenguaje humano, sin que entendimiento y lenguaje sean “medio y fin”. Solo es posible explicar el entendimiento si hay un empleo adecuado de las acciones que conlleve una experiencia concreta de comunicación entre humanos”³⁵.

Acciones a favor de procesos comunicativos constructivos, participativos, pacíficos e incluyentes; pero a su vez, tales procesos requieren algunas competencias ciudadanas: “saber escuchar o escucha activa, asertividad y argumentación”.

La primera competencia implica el estar atento a comprender lo que se está diciendo con el fin de mostrarle a su interlocutor su capacidad de escucha. La segunda, implica el saber decir las cosas al discrepar, refutar o al sentirse ofendido por la posición de la otra persona, evitando así todo tipo de “ruido” o agresión en la comunicación. La última, es la capacidad de presentar su posición o postura de manera que pueda ser comprendida y sopesada por su interlocutor.

Estas competencias no han sido ajenas a las tradiciones teológicas bíblicas en cuanto que ellas son, por excelencia, tradiciones comunicativas. El Dios de la revelación de la antigua y de la nueva alianza, ha interactuado con los hombres mediado por los canales de la misma comunicación humana. De esta forma, se está delante de la acción comunicativa de Dios.

El acto locucional de Dios ha requerido actos de entendimiento a partir del tipo de comunicación que se establece entre Dios y los hombres. Y entre los mismos hombres a partir de las experiencias comunicativas con Dios. En consecuencia, se ha acudido a intermediaciones lingüísticas y simbólicas, las cuales, en el sentir de Habermas, se han orientado hacia acciones comunicativas y actos de

³⁵ León, “Interacción entre teología y acción comunicativa”, 478.

entendimiento³⁶. Precisamente, esta ha sido la labor de la teología a lo largo de su historia.

La acción comunicativa, zona de interacción de mutua correspondencia, siempre ha estado presente en todos los procesos de la humanidad, incluso antes de que la misma teoría fuera elaborada. Solo resta indicar que todas las racionalidades, en particular las sapienciales, son poseedoras de grandes reservas que enriquecen la comunicación entre seres humanos en lo que atañe al entendimiento, al lenguaje y a la acción.

Por otra parte, la recepción que hace la teología de la acción comunicativa no acontece en una sola vía: la teología recibe pasivamente las reservas de dicha acción comunicativa, pero esta a su vez es enriquecida por las reservas comunicativas de la misma teología. Entonces, se estará hablando de un intercambio orgánico en calle de doble vía.

Las racionalidades feminista, ecologista, mística, anamnética y comunicativa, jalonadas por su actitud crítica y reflexiva de la historia, son conscientes de que la asunción del hombre en situación de contexto es un paso necesario hacia la libertad y la liberación en las dinámicas emanadas del principio-esperanza propio de la racionalidad utópica. Así, el principio-esperanza debe estar presente en el conjunto de las actividades humanas.

La esperanza en un hombre nuevo es una invitación a seguir pensando al hombre, al mundo y al mismo Dios. Un hombre nuevo para quien el varón y la mujer son *partner*, y la naturaleza es regalo, don y manifestación de Dios. Su contemplación del Misterio, acción transformante, su *anamnesis*, recuerdo liberador, y su intercomunicación, promesa de esperanza. En otras palabras, el hombre nuevo es: “oyente y hacedor de la Palabra, escrutador de los signos de los tiempos y realizador de lo que se le ofrece como promesa”³⁷.

Por eso, ante una historia real descargada de sentido, y en categorías cristianas, desprovista de sentido salvífico y cuyo futuro es asintótico –aquel que se desplaza conforme avanza–, Metz reivindica el tiempo escatológico como un tiempo emplazado, que tiene plazo y plaza en la historia cotidiana del hombre.

³⁶ Véase Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, 369.

³⁷ Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 422.

A su vez, un tiempo cargado de esperanza, un tiempo esperanzador. Un tiempo con conciencia de historicidad conducente a la responsabilidad ante todas las injusticias del mundo. Un tiempo con temporalidad es tiempo sapiencial. Y cualquier “representación de algo que no sea intemporal no se llama sabiduría y cualquiera que se dedica a ello no es un sabio sino un cabalista”³⁸.

La racionalidad utópica establece su zona de interacción de mutua correspondencia en la medida en que lanza la convocatoria a la humanidad a concretizar sus sueños. A hacerlos posibles. A soñar con los “ojos abiertos”, “con los pies en la tierra”, aquellas realidades que se anhelan, se abrigan o se esperan, las cuales, a la fecha, no se han materializado aún. En lenguaje bíblico, hacer posible y sostenible un cielo nuevo, una tierra nueva y un hombre nuevo.

La teología, y las racionalidades sapienciales,

...debe(n) tener la mirada puesta en el futuro, en una meta, que es formulada con bellas imágenes en la tradición judeo-cristiana: promesa y tierra prometida, Mesías y mesianismo, paraíso, Éxodo, tierra prometida que mana leche y miel, nuevo cielo y nueva tierra, hombre y mujer nuevos, nueva creación, vida, reino de Dios, resurrección, salvación-liberación. Es, en definitiva, la utopía prometida y por construir desde el “optimismo militante (Bloch).³⁹

En este contexto, el principio-esperanza se convierte en el “alma” de la racionalidad utópica. La esperanza no es reducible a un estado anímico de la persona. Aunque lo supone, lo rebasa. Quizás, la esperanza sea, como lo enfatiza Tamayo: “una determinación fundamental de la realidad objetiva y una dimensión constitutiva del ser humano. Se inscribe en la estructura misma de la persona: en su conciencia, en su libertad, en su relación con los demás y con el mundo”⁴⁰. En dinámicas permanentes de esperanza-en-acción y de compromiso-esperanza en la construcción de un mundo posible para todos sin fronteras.

La tradición judeo-cristiana ha sido testigo de las dinámicas de la esperanza. Ella ha comprendido que la realidad hay que leerla y

³⁸ Metz, *Esperar a pesar de todo*, 13.

³⁹ Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 139.

⁴⁰ *Ibíd.*, 140.

potenciarla en clave de utopía. Es decir, comprendió que la realidad no es reducible al pasado, a lo dado, a lo acontecido, sino que está movida por la esperanza como principio de vida que adviene en los procesos personales y comunitarios de liberación. Por eso, en Metz: “la fiesta de la esperanza no se desarrolla al margen o por encima de la historia de la pasión; es expuesta de antemano de tal modo que se adentra en esta, alimentando la resistencia contra la amnesia cultural”⁴¹.

En definitiva, la utopía, concretizada en el principio-esperanza, es el horizonte de sentido para las racionalidades sapienciales y sociedades postseculares abiertas a dejarse guiar por ella en la comprensión de un futuro realizable, sostenible y con sentido. En esta misma línea, pero en perspectiva teológica, “la esperanza va unida no solo a la escatología, sino también a la ética, como factor que determina la vida y las relaciones”⁴².

Finalmente, hay que insistir, como lo ha enseñado el maestro Parra, en la necesaria vuelta a la razón mito-lógica para poder decir en sus lenguajes esas grandes utopías de la libertad, de la liberación, del derecho, de la justicia social, de la paz, del Reino de Dios: sin cortes ni esclavos, de la igualdad de género, de la contemplación-acción transformante del Misterio, de la restitución de tierras, de la reparación de las víctimas, de la erradicación de la impunidad, de la reconciliación, de la Iglesia universal culturalmente policéntrica y descentralizada, del diálogo ecuménico e interreligioso.

En la razón mito-lógica se requiere de una lectura que deco-difique al mito para que este no conduzca al hombre a lo inexistente y a lo alienante. Con lo cual no se promulga su rechazo ni, menos aún, su lenguaje simbólico. Quien rechaza el símbolo pierde la posibilidad de interactuar con la realidad significada por él, ha enseñado Parra⁴³.

En consecuencia, las racionalidades sapienciales no trabajan con mitos sino con mito-logos. Como se afirmó, con el recurso a la

⁴¹ Metz, *Memoria passionis*, 233.

⁴² Oviedo, “Esperanza”, 326.

⁴³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 200-202.

expresión mito-lógica, las racionalidades sapienciales dicen, aproximadamente, con sus lenguajes propios, aquello que no se puede decir de modo directo. Es ante todo vehículo de aproximación, sin que con ello se confunda con la realidad en sí. Por eso, pertinente es el planteamiento de Metz cuando promulga:

Los relatos fundacionales del cristianismo no son simples mitos fundacionales, sino narraciones entreveradas de historia. La historia de la pasión de Jesucristo pertenece al núcleo de esta narración bíblica y debe ser incesantemente explicada teniendo en cuenta su vinculación con la historia del sufrimiento de los seres humanos, porque, en el sentido de una macronarración, la historia solo existe como historia de la pasión. La memoria *passionis* rompe toda abstracta constricción unificadora hacia una “única historia” bajo el dictado de los universalismos totalitarios, pero también cuestiona la posmoderna desintegración de la historia real de los seres humanos en una inconexa pluralidad de historias.⁴⁴

Así, el limitado recorrido por el septenario de las racionalidades sapienciales emergentes y existentes evidencia que ellas son, ante todo, modos del ser en los cuales se es, se piensa y se dice. El siguiente apartado, en continuidad con los intereses investigativos, aboga por acercarse a la razón teológica de cara al estatuto de la sabiduría en función de la construcción actual de su estatuto. Para tal fin, se aborda la identidad sapiencial de la racionalidad y del lenguaje de la teología.

2. LA ÍNDOLE SAPIENCIAL INTERNA DE LA TEOLOGÍA

En este apartado, el esfuerzo se concentra en el acercamiento a la índole sapiencial interna de la teología como mediación posibilitadora de su identidad en cuanto razón teológica. Quizás la perspectiva sapiencial permite pensar el estatuto teológico en su patria original antes que en su dominio cognitivo elaborado con posterioridad por una teología de corte academicista.

Hay que recordar, entonces, que el estatuto epistemológico de una disciplina es, en términos generales, el acumulado de cimientos

⁴⁴ Metz, *Memoria passionis*, 245.

fundamentales de orden teórico que dan firmeza a las decisiones a la hora de abordar un determinado objeto de conocimiento disciplinar. Así el estatuto epistemológico se especifica en su principio irrenunciable, realidad con la que trabaja, método que emplea, finalidades establecidas y compromisos sociales asumidos. Todo ello, en orden al manejo teórico y práctico de un campo de conocimiento que pueda transformar las esclavitudes humanas en oportunidades de liberación integral que dignifiquen el sentido del existir en cada una de las personas.

Aunque la teología comparta aspectos generales con los estatutos disciplinares, no obstante, posee su propia identidad en relación con su estatuto. Así, el estatuto del conocimiento teológico no es el denominado estatuto del conocimiento científico, aunque uno y otro tengan el mismo ámbito: la vida humana y el mundo. Cada uno parte de principios de comprensión muy diferentes. El estatuto teológico tiene como principio de partida la revelación y la fe, en cuanto que el estatuto científico tiene la razón como su principio y su guía.

En lo que compete al estatuto de la teología, solo a partir del siglo XIII se inicia la discusión sobre su “autocomprensión” como ciencia. Situación que se agudiza en los siglos venideros, en particular, en el siglo XIX, con el auge de las ciencias empíricas, conducente al debate sobre la “teoría del conocimiento” y, posteriormente, al debate sobre la teoría de las ciencias y sus estatutos.

Debate que responde al cuestionamiento profundo de la concepción usual de racionalidad impulsada por el racionalismo moderno. La cual es asumida como capacidad humana única y con reglas lógicas de validez universal. No es de interés en esta investigación adentrarse en los detalles de estos debates, lo cual no implica su desconocimiento. Solo basta indicar que la indagación por el estatuto del conocimiento teológico se ubica, específicamente, en la pregunta por la científicidad de la teología en cuanto disciplina. Cientificidad que no se puede construir “anticipando otra ciencia a modo de criterio que sirva de guía para medir la evidencia de su modo de demostración y del rigor de su conceptualidad”⁴⁵.

⁴⁵ Heidegger, *Fenomenología y teología*, 60-61.

De este modo, la teología se piensa a sí misma al asumir la sabiduría como su racionalidad y al correspondiente lenguaje narrativo sapiencial como forma del decirse. Asuntos propios del otro conocer, pensar y actuar. A su vez, al volver a lo sapiencial, la teología hace frente a una de las expresiones de la crisis actual, reflejada también en la pluralidad de la razón teológica, en lo pertinente al agotamiento de la razón y el lenguaje de la tecno-ciencia occidental, que ha impregnado los estatutos disciplinares con su racionalidad argumentativa y demostrativa, y sus lenguajes “hegemónicos, centralizados y funcionalizados”⁴⁶.

En este ambiente surge para la teología la tarea de desmarcarse del “eje habitual de los lenguajes y de los conocimientos usuales”⁴⁷ si no quiere reincidir o replicar *ad intra* los efectos del cientificismo. Esto lleva a la teología a un desplazamiento hacia zonas no exploradas, o quizás, eclipsadas en razón de su realidad histórica contextual.

Una de las zonas, intuyo, en respuesta a tal desplazamiento, es la zona del hontanar del fenómeno sapiencial como denominador común de emergentes y existentes racionalidades, entre las que se encuentra la teológica. Todo ello se explica en el marco de lo denominado giro lingüístico –revoluciones en las modalidades comprensivas– del conocer, del pensar y del hacer.

Así las cosas, la perspectiva sapiencial de la teología evidencia que su interés por las racionalidades emergentes y existentes en sociedades postseculares es síntoma de que la racionalidad del saber humano sapiencial pertenece al mismo proceso del conocimiento teológico que busca ir al fondo de las cosas.

La teología se piensa desde el *Theós* por quien todo fue hecho y desde el cual reflexiona su racionalidad en cuanto teológica al privilegiar el *Logos* del *Theós*, es decir, la Palabra de Dios. Con el profundo convencimiento de que “en Jesús, Dios ha pronunciado su Palabra definitiva sobre la historia humana. El *Logos* de Dios es Jesús; por eso, pensar teológicamente es pensar desde la Palabra definitiva de Dios, es decir, es pensar cristológicamente”⁴⁸.

⁴⁶ Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 191.

⁴⁷ *Ibid.*, 189.

⁴⁸ González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, 2.

Un pensar en estos términos nos permite sopesar de manera diferente los modos del pensamiento ya dados. Pensar cristocéntricamente, entonces, las dinámicas de la existencia humana es asumir al Jesús histórico y al Cristo de la fe como “testigo de la verdad” (Jn 19, 37). Aquella proveniente de la sabiduría eterna de Dios Creador que convoca a la permanente construcción de su Reino. En consecuencia, “sopesar, ponderar la realidad desde el peso de Dios en Cristo es ver la realidad entera no solo surgiendo desde su Creador, sino también como destinada a ser regida por Dios en Cristo, a ser liberada de su aparente liviandad, y a ser llena del peso, de la relevancia, de la gloria de Dios”⁴⁹.

En este contexto, se apuesta por una teología cuya perspectiva sapiencial le permite comprenderse como el constante decirse de Dios, y el decirse del ser que se conoce, se piensa y se expresa en un lenguaje que da razón de su apertura a lo revelado. Como consecuencia de su encuentro profundo y transformador con Jesús, muerto y glorificado.

Recorrer un camino así, posiblemente conduce a superar la racionalidad objetivante –presente aún en determinadas teologías– y a recuperar la otra forma de pensar, conocer y actuar, la cual facilita conectar el estatuto teológico con su hogar primigenio: lo sapiencial.

De este modo, el pensar, el hablar y el decir son formas del ser, y esas formas del ser son sapienciales en cuanto referidas únicamente al ser-en-el-mundo, antes que a los objetos temáticos. En esta perspectiva, acertado es Parra quien en un trasfondo heideggeriano promulga el paso de la “verdad abstracta acerca del ser universalizado y generalizado al sentido del ser histórico situado y particular”.⁵⁰ En otras palabras, es la recuperación del existenciarío real situado en contexto de concreción histórica.

2.1 RACIONALIDAD TEOLÓGICA SAPIENCIAL

¿Cuál es la identidad de la teología de cara a la racionalidad sapiencial a la hora de configurar su actual estatuto epistemológico?

⁴⁹ *Ibíd.*, 4.

⁵⁰ Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 197.

Pareciera, inicialmente, que la pregunta exigiera una respuesta dirigida a recorrer los grandes textos de autoridad, y, por supuesto, los contextos y pretextos históricos en los que se ha fraguado la tradición sapiencial en las tradiciones teológicas. No obstante, el asunto no es por aquí. Sería una completa dilatación.

Más bien, el interés de la tesis es indicar que lo sapiencial de la teología radica, precisamente, en su racionalidad y lenguaje sapiencial, cuya fuente original se encuentra en el hontanar de la sabiduría humana –más excelente que todos los bienes que el hombre puede desear: riquezas, salud, belleza (cf. Sb 7,13-22^a)– y divina –“es un soplo del poder de Dios, una emancipación pura de la gloria del Omnipotente; por eso, nada contaminado le afecta. Es reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad” (Sb 7, 25-26)– antes que en su dominio cognitivo elaborado en las academias de la pluralidad de la razón teológica.

Para tal fin, se hace necesario, en primer lugar, construir el “universo” en el cual se evidencie a la teología en cuanto racionalidad y, en segundo lugar, abordar lo referido al lenguaje como forma del decirse. Todo ello, de cara al estatuto de la sabiduría.

Así las cosas, se afirma que en el ejercicio dinámico de teorización-reflexión de la razón, en relación con sus funciones, alcances y limitaciones, se originan las variadas y diversas racionalidades. Actividad que no ha sido ajena a la teología en sus acentos particulares a la hora de definir la identidad de su propia racionalidad, a la que se le denomina, con toda certeza, razón teológica.

El teólogo, entonces, en su capacidad de conocimiento, de lenguaje y de acción (acto/obrar humano consciente e intencional) consolida su racionalidad en cuanto teológica en la medida que reflexiona razonablemente sobre los modos propios del acontecer del ser histórico-salvífico de Dios, los modos particulares de hablar de Dios, los modos de identidad a la hora de hablar acerca de Dios y los modos concretos del hablar entre los humanos a partir de la experiencia naciente en la profundidad del misterio de Dios, comunicado en plenitud a la humanidad en su hijo Jesús.

Así, a la teología se le puede asumir como saber narrativo sapiencial del horizonte existencial, en diálogo reflexivo y permanente con la razón y con las disciplinas que buscan la comprensión

profunda de la interioridad –comprensión y autoposición de sí mismo– del hombre en relación con el ser de Dios revelante. Con el fin de hacer razonable cuanto se proclama, se vive, se celebra y se espera en el ámbito eclesial y social de la experiencia histórica de fe. Experiencia dinamizadora del encuentro personal y comunitario con Dios en el crucificado resucitado, actuante en el ser humano a través de su Espíritu renovador y liberador.

Desde tal perspectiva se comprenden las palabras de De Roux cuando afirma que hacer teología es:

...ejercer de manera múltiple y continua, siempre en movimiento, una mediación cognitiva, existencial y práxica entre los significados y valores de la fe cristiana, y los de cada cultura particular, en la situación histórica de cada pueblo, y de nuestra actual condición de humanidad planetaria. Es una mediación sapiencial, sí, pero no por ello menos críticamente controlada.⁵¹

En tal situación, la teología no solo recuperaría para sí la forma de conocimiento que le es más propia, sino que propondría a la sociedad su específica contribución al debate y al desarrollo de la racionalidad y el lenguaje provenientes del saber narrativo sapiencial que hoy se descubre con tanto interés de todos.

Para la investigación, insisto, el conocimiento es un saber en cuanto comprender, pensar y hacer en contexto siempre dinámico del existir. En otras palabras, un saber en el horizonte existencial, el cual no acontece al margen de la razón, por el contrario, la asume como base constitutiva y esencial de su propio conocimiento. Sin que con ello la teología olvide, como bien lo enfatiza Parra, que: “en razón de sus fuentes propias y normativas, más que argumento es persuasión, más que prueba es metáfora, más que demostración es prolepsis, más que concepto es memoria, más que discurso es narración y más que verdad es sentido”⁵².

Para lograr esto, la teología requiere retornar a su identidad delineada en la fuente de la racionalidad sapiencial. ¿Cuáles son,

⁵¹ De Roux, “El método como problema”, 59.

⁵² Parra, *Apropiación de la identidad de la Facultad de Teología, por su objeto de estudio*, 6.

entonces, los acentos de la identidad sapiencial en la teología? Intentemos una primera aproximación a lo complejo que se encierra en el preguntar.

La sabiduría, al ubicarse más a gusto en el campo del saber narrativo, conduce a la razón teológica a pensarse no en los instrumentales característicos de la razón cientista —explicativo, intelectual, discursivo, argumentativo, metódico, autocontrolado, conceptual...— sino en los senderos trazados, más bien, por la razón sapiencial —experienciales, narrativos, celebrativos, evocativos, conmemorativos, provocativos...—.

Lo sapiencial expresa, así, la profundidad del ser, antes que de los objetos externos. No por ello deja de ser un saber racional y razonable, y, a la vez, configurador del estatuto teológico. Lo sapiencial excede la determinación y la aplicación de la razón como único criterio de verdad. Es poseedor de su propia lógica comprensiva en relación con su discernimiento crítico frente al interés teórico, práctico y emancipador de su racionalidad. La cual es más cercana al *Dabar* hebreo que al *Logos* griego.

Al entenderse, entonces, la racionalidad teológica sapiencial en las sendas del *Dabar* en cuanto *palabra, acontecimiento y creación*, el camino más adecuado por seguir es su examen por referencia a su principio constitutivo y comprensivo: revelación y fe. Siendo este principio común denominador de la plural razón teológica, no obstante, reviste un tratamiento especial en el saber sapiencial. Porque lo que busca la racionalidad teológica sapiencial antes que demostrar y conceptualizar es la interpretación de la existencia humana, y en ella, la acción de Dios como acontecimiento histórico-salvífico en constante diálogo con formas de conocimiento múltiple. Esta es, en últimas, la finalidad de la racionalidad teológica sapiencial.

En relación con la instrumentalización del ser, conocer y hacer, en la cual se vio involucrada, indirectamente, la teología como fruto de la incidencia del horizonte de la tecno-ciencia del saber cientista, se afirma que la revelación y la fe se vieron envueltas en una nube positivizante al considerarse la teología como elaboración científica, en consecuencia, se asimilaron a una piedra caída del cielo.

Pero las cosas no quedaron así. Con el transcurrir de las décadas, las nuevas dinámicas procesuales teológicas, generadas e

impulsadas con mayor vigor a partir del Vaticano II –constitución dogmática *Dei Verbum*–, han permitido entender la revelación en términos de autocomunicación de Dios y apertura, por parte del hombre, a su automanifestación. Esto ha implicado la comprensión de Dios autodonándose en las contingencias humanas, concretadas en hechos –no sumatoria de cosas externas y ajenas al ser– y palabras como expresión del ser que se revela, y de la interioridad del ser que se abre a la acción revelada.

Para que esto suceda, afirma Baena, es necesario que Dios

...se encuentre de por sí en posibilidad de manifestar al hombre su intimidad, en un hablar luminoso, transparente y verdadero para sí [...]. Que el hombre esté en condiciones ya dadas para poder recibir conscientemente una eventual revelación de Dios.⁵³

O en otras palabras, Dios revela su intimidad al espíritu finito –hombre–, y este tiene la capacidad, de por sí, de ser sujeto de tal revelación⁵⁴.

La revelación, en sí y por sí, es comunicación y acción comunicativa –interacción y comprensión entre sujetos–, que asume el “supuesto de que Dios en la historia no obra de manera directa con un accionar que le sea propio, sino mediante la misma acción humana consciente, normada por reglas y tendientes a fines”⁵⁵.

La revelación es, digámoslo de una vez, la voluntad –acto creador– de Dios expresada en la mediación de las acciones humanas. Es decir, la manifestación de los designios salvíficos de Dios, en cuanto que él mismo es quien se da, se muestra, se revela en medio de su pueblo-comunidad-colectivo social a través de acciones o actos históricos. Así como a través de su Palabra introduce progresivamente al hombre en el conocimiento de su ser íntimo, en orden a la generación y consolidación de proyectos integrales de liberación. En este ambiente se comprende lo que hemos afirmado con mis colegas teólogos javerianos en otro lugar:

⁵³ Baena, *Fenomenología de la revelación*, 130.

⁵⁴ *Ibíd.*, 161.

⁵⁵ León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 124.

Si bien Dios, en su universalidad e infinitud, puede revelarse de múltiples maneras en la creación y en la vida de los hombres y mujeres, es conveniente que la revelación, en esta perspectiva, sea comprendida como ese encuentro existencial entre Dios y los hombres. Aunque Dios se muestra de muchas maneras, el ser humano (en su comunidad creyente) lo acepta en las condiciones de su existencia, porque es falible, finito y espacio-temporal. En esta perspectiva, la comprensión de la revelación asume un carácter mediado y existencial.⁵⁶

Así, la acción histórica de Dios convoca al hombre, en uso de sus propias facultades humanas, a vivenciarlo, comprenderlo e interpretarlo. De igual modo, a confrontar el contenido de la revelación, que es él mismo en cuanto es el ser revelado, con las situaciones históricas actuales. Con la conciencia de que: “Dios no revela contenidos objetivos, sino a sí mismo. La revelación de Dios está aquí estrechamente entrelazada con la historia de la fe de aquellos hombres que han asumido en su praxis vital y existencial lo anunciado y comunicado por Dios”⁵⁷ en Cristo Señor (cf. Col 1,19-20).

Por otra parte, una mirada a la revelación –el darse– de Dios en perspectiva sapiencial, implica asumir que la una como la otra, revelación y sabiduría, son el resultado de un complejo proceso histórico. Y, en consecuencia, poseedoras de acentos teológicos diversos en razón de sus comprensiones contextualizadas. Por encima de todas las discusiones y debates que este postulado pueda generar, algo debe quedar claro. Existe la tendencia, con las debidas reservas, a la “homologación” histórico-teológica entre revelación y sabiduría a partir de su trabazón. El estudio pormenorizado de esta tendencia excede nuestros límites investigativos.

No obstante, una mirada a la literatura sapiencial bíblica permite entrever la íntima conexión de la sabiduría con la revelación en razón de que ella: “como palabra, ha salido de la boca del altísimo; obra en los comienzos de la creación y ha venido a establecerse en Israel (cf. Si 24,3-31). De este modo, la sabiduría se identifica con la

⁵⁶ Meza, *Educación para la libertad*, 159.

⁵⁷ Schneider, *Teología como biografía*, 22.

Palabra de Dios, creadora y reveladora (cf. Sb 7-9)⁵⁸, y posteriormente, con la persona de su Hijo Jesús (cf. 1Co 1,24).

Quizás se podría decir, con Gilbert y Aletti, que la sabiduría no es más que un resumen simbólico de la revelación. Porque quien ha gustado, percibido, comprendido y saboreado la revelación no sentirá la tentación de buscar en otra parte su alimento sapiencial. Es un alimento que se hace presencia de Dios en medio de los hombres; un alimento que hay que saborear y hacer nuestro en el diario vivir⁵⁹.

La sabiduría está con Dios, preside la creación y la organización del mundo (cf. Sb 7-8), todo lo ve, todo lo penetra (cf. Sb 9,11). Todo lo gobierna (cf. Sb 8,1), instruye a los hombres (Sb 8,7; 9,11), los guía (cf. Sb 9,11; 10,10), los protege (cf. Sb 9,11) y los asiste (cf. Sb 9,10). Emanada de Dios, cuyo esplendor e imagen es él mismo (cf. Sb 7, 25-26).

De este modo, se puede postular que la sabiduría “simboliza la actividad misma de Dios, actividad creadora, y más aún actividad en la creación que se mantiene en la existencia, ya que la Sabiduría lo renueva todo”⁶⁰. Así, en este contexto, se asume el planteamiento de José Vílchez, quien sostiene, en calidad de biblista, que: “la Sabiduría representa a Dios perfectamente y, además, de alguna manera Dios está en ella y por esto, a su vez, puede ser su perfecta manifestación”⁶¹.

En este trasfondo, entonces, el hombre sabio, cristiano, y a la vez teólogo, es aquel que cumple la Palabra de Dios (cf. Si 15,1; 19,20; 24,23; Qo 12,13). Palabra en cuanto sabiduría que proviene de él (cf. Pr 2,6; Si 24,3; 1 R 3, 12.28; 10, 24; Is 31, 2, Jr 10, 12; 51, 15; Sal 104, 24; Jb 12, 13). Y es él, quien la manifiesta en sus obras y la comunica a los que le aman (cf. Si 1,8-10; Sb 9,4; Jb 28, 12-27) en función de la vida y la salvación en-el-mundo: comunión del hombre con Dios (cf. Is 55,2). Sabiendo que la “salvación, en cuanto

⁵⁸ Latourelle, *Teología de la revelación*, 27.

⁵⁹ Gilbert y Aletti, *La sabiduría y Jesucristo*, 31-32.

⁶⁰ *Ibíd.*, 35.

⁶¹ Vílchez, *Sabiduría*, 262.

que realidad experimentada, siempre es salvación asentida y apropiada”⁶² por parte de cada uno de los hombres.

Así, manteniéndose, en general, en esta línea sapiencial, los escritos neotestamentarios convocan a la humanidad a participar, profundamente, en la intimidad de la vida de Jesús en cuanto plenitud y sabiduría del Padre hasta el punto que lleguemos a exclamar, como lo hizo en su momento Pablo: “y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (Ga 2, 20).

Y un Cristo “sabiduría de Dios” (1Co 1, 24) y “Palabra de Dios” (Jn 1,1-14). Él estaba con Dios antes de la creación y en él todo fue creado (Jn 1,2-3; Col 1,16). Él es “resplandor de su gloria e imagen perfecta de su ser, sostiene todas las cosas con su palabra poderosa” (Sb 7,25-27). Él se ha convertido en “Sabiduría para nosotros” (1Co 1,30) gracias al Padre. Siendo Cristo Jesús *sophía* de Dios (cf. 1Co 1,21-24; 2,7), también es “justicia, santificación y redención” (cf. 1Co 1,30) para la humanidad.

De ahí que Gilbert y Aletti afirmen:

...por Cristo, muerto en la cruz, se expresan totalmente la grandeza, la eficacia y la coherencia de la sabiduría salvífica de Dios. [...]. Decir que Cristo se ha hecho para nosotros sabiduría es reconocer que los creyentes no pueden ya hablar de la sabiduría salvífica de Dios sin hablar al mismo tiempo de Cristo crucificado, en quien se resume esa voluntad salvífica.⁶³

El teólogo, quien se mueve en una racionalidad sapiencial teológica tiene, entonces, la tarea de involucrarse en la permanente audición de Dios, en la “totalidad del hablar divino”. Hablar que se opera en el lenguaje humano una vez el hombre lo haya hecho “objeto de su pensar que interroga, sistematiza y coordina en el complejo total del saber humano”⁶⁴. De ahí la tarea de la Iglesia de reflexionar sobre la acción de Dios en la historia para evitar caer en un llano fideísmo que tanto daño puede hacerle al diálogo actual con otras confesiones religiosas.

⁶² Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 37.

⁶³ Gilbert y Aletti, *La sabiduría y Jesucristo*, 53.

⁶⁴ Rahner, *Oyente de la palabra*, 21.

Ahora bien, si el destinatario de la sabiduría de Dios Padre es el hombre en contexto de situación, la primera actitud de este ante su autodonación, entonces, en perspectiva creyente, no es otra que de escucha, como bien se le puede ejemplificar, entre otros personajes bíblicos, con Samuel (cf. 1S 3,10).

Una escucha cuyo paso previo es la apertura activa del hombre al acto revelatorio de Dios. A tal apertura se le denomina fe. Y a quienes reciben la revelación, Dios les dio poder de hacerse sus hijos, porque han nacido de él y han creído en su nombre (cf. Jn 1, 11-13). Esto es lo que profesamos en nuestras iglesias cristianas.

Una fe asumida en cuanto don de Dios y encuentro profundo del hombre con Jesús, en quien Dios ha manifestado su gloria, “gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14). Así, revelación y fe son correlativas. De este modo, la racionalidad teológica sapiencial se encuentra, inevitablemente, ante una cuestión antropológica. Entonces,

...la cuestión del hombre desemboca por sí misma en la cuestión de la condición última de posibilidad de lo que el hombre vive y experimenta en su relación al mundo, a los otros y a la historia, a saber, en la cuestión del fundamento último trascendente que se llama Dios.⁶⁵

El hombre creyente ha comprendido que Dios es el “Dios de la vida histórica”⁶⁶ y, al mismo tiempo, que Cristo es el “hijo de Dios” (Mt 14,33), el “hijo de Dios vivo” (Mt 16,16), a quien Dios ha resucitado (cf. 1Co 15,1-34). En otras palabras, el creyente reconoce en Jesús la permanente presencia histórico-salvífica de Dios. Y más aún, la fe permite al sabio teólogo creyente reconocer la presencia actuante de Dios en el curso ordinario de su vida y en el mundo gracias al acumulado de experiencias de aperturas a su gracia a la largo de la vida. De este modo, al igual que la sabiduría, la fe se consolida en la vida diaria a partir de lo aprendido en familia y en la relación con los demás y el entorno.

La fe, entonces, no puede quedarse en elementos objetuales indicados en preceptos, normas o estipulaciones eclesíásticas. Porque

⁶⁵ Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 18.

⁶⁶ Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 62.

ella no es una demostración racional de la revelación divina. Ella es la apertura total del ser a la divina autocomunicación. Así, la fe se integra en la existencia cristiana en cuanto auténticamente humana, fundada, centrada y dinamizada en Cristo. La fe es apertura-respuesta constante al acontecer del resucitado, sabiduría del Padre, en la propia existencia.

La fe es liberadora, entonces, cuando lleva a la plenitud e integración comunitaria de los sujetos y los impulsa a construir caminos de encuentro, comprensión y justicia para todos. Porque se ha entendido, en el decir de Gutiérrez, raíz de toda palabra y acción en nombre de Dios⁶⁷.

De esa manera, vivir una fe con responsabilidad evangélica implica asumirla como proceso permanente de liberación en respuesta al renovado camino propuesto por la sabiduría en sus senderos de justicia y en las sendas del derecho (cf. Pr 8, 20). En este contexto se hace entendible la invitación del libro del Eclesiástico a comer y a beber permanentemente la sabiduría: “los que me comen aún tendrán más hambre, los que me beben aún sentirán más sed. Quien me obedece, no pasará vergüenza, los que cumplen mis obras no llegarán a pecar” (Si 24,21-22).

Para ello, la fe tiene que hablar su propio lenguaje, el lenguaje sapiencial –nada ganaría con disolverse en las calles y avenidas de los lenguajes de este mundo–, pero con la conciencia de que este debe ser traducido en lenguaje comprensible para creyentes y no creyentes. En otras palabras, debe expresarse y hacerse comunicable en las culturas lingüísticamente de su tiempo. Sin que ello implique su agotamiento en el lenguaje humano.

La revelación y la fe, al ser asumidas como su principio constitutivo y comprensivo, la racionalidad teológica sapiencial se topa a través de él con experiencias fundantes y fundamentales las cuales, lingüísticamente, se presentan a través del relato, particularidad, del saber narrativo. Aquí es importante subrayar con Metz:

...cómo la narración tiende a la comunicación práctica de la experiencia en ella acumulada y cómo el narrador y los oyentes se incorporan

⁶⁷ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 60.

–liberándose– a la experiencia relatada. [...] El narrador toma lo que cuenta en la experiencia, de la experiencia propia o ajena. Y lo convierte nuevamente en experiencia propia de los que escuchan su historia.⁶⁸

Con ello, la racionalidad teológica sapiencial conecta con la racionalidad del saber narrativo sapiencial universal.

De ahí que, en perspectiva de la teología católica, la sabiduría sea el “arte de comprender el mundo y de orientar la propia vida en obediencia a Dios”⁶⁹. Es decir, viviendo su voluntad en cuanto acto creador. En coherencia con ello, la sabiduría, “artífice de todo” (Sb 7,21), debe primar sobre todas las cosas de este mundo como bien lo enseña el libro de la Sabiduría (cf. Sb 7,7-14).

De este modo, lo sapiencial no es lo objetual ni los elementos científicos-técnicos ni las lógicas ni los razonamientos, sino la otra forma de ser, de pensar. Porque la otra forma de pensar, es la otra forma del ser que difícilmente se puede tematizar. El otro pensar es lo atemático, lo no categorial. Es esa forma de apertura total y completa del ser⁷⁰.

Así las cosas, el principio constitutivo y comprensivo de la racionalidad teológica sapiencial exige intelección. Para tal fin, no hay que volver a lo veritativo y conceptual de un conocimiento objetivado en cuanto: “captación intelectual de las verdades y la aceptación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que brotaría de la Escritura, de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia”⁷¹.

Más bien, se postula que el principio comprensivo asume a la historia como ámbito común de los modos comunicativos de Dios. Porque la historia “es la experiencia de la realidad en sus contradicciones y conflictos. La salvación en sentido teológico significa la reconciliación de estas contradicciones y conflictos por la acción de Dios en Jesucristo”⁷².

68 Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 215-216.

69 Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 78.

70 Elaboración del aporte del padre Parra en la revisión del presente apartado de la tesis doctoral, 5 de mayo de 2014.

71 Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 83.

72 Metz, *La fe, en la historia, y en la sociedad*, 220.

En la historia y por la historia Dios salva. Y, salvando, se revela y hace posible una lectura creyente de la historia, es decir, una teología de la historia. Por eso, para Parra:

...la revelación no se da ni primaria ni básicamente en palabras, sino antes que todo en hechos históricos de salvación, con lo cual se antepone la zona del acontecer a la zona misma del interpretar y la revelación vuelve a encontrar un piso firme bajo sus pies. Pero los hechos son interpretados por la palabra, es decir, por la zona del interpretar, con lo cual la divina revelación vuelve a encontrar el horizonte hermenéutico de la mostración del sentido del ser en la forma en que el ser mismo se muestra. Por eso, los hechos históricos sustentan la palabra y la palabra declara el sentido salvífico del acontecer.⁷³

Como derivado del principio constitutivo y comprensivo de la racionalidad teológica sapiencial, se postula que su finalidad, insinuada ya, consiste en hacer comprensible la existencia humana como posibilidad de ser vivida en cuanto escenario de las gestas salvíficas de Dios a favor de los hombres. De esta manera, se puede expresar el sentido del misterio cristiano para la comprensión y la vivencia del hombre de hoy.

Finalidad que lleva implícito un claro compromiso social: la transformación de las esclavitudes humanas en oportunidades de liberación integral que dignifiquen el sentido del existir en cada una de las personas. El hombre, en general, y el teólogo, en particular, son actores y, a la vez, sujetos de la praxis y transformadores de la realidad porque están convencido que: “el compromiso del cristiano con el progreso del mundo al servicio de los hombres es tan radical como su compromiso con Cristo y con los hombres”⁷⁴.

En últimas, “la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior” (*Evangelii Nuntiandi*, No 18). Con ello, la teología es una racionalidad teológica sapiencial con *pathos*, con pasión, sentimiento y afecto. Es decir, una teología con sujeto sapiencial. En esto se ratifica el hecho de que Dios actúa en la historia en la mediación humana, cuya plenitud de acción liberadora es Cristo.

⁷³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 91.

⁷⁴ Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 101.

Si Dios actúa en la historia en la mediación humana, entonces, las relaciones entre la acción de Dios y la acción humana solo se transparentan en los procesos de interpretación que adelantan los sujetos o las comunidades, iluminadas por la tradición y la fe, permitiendo pensar que la racionalidad teológica sapiencial, centrada en la revelación y en la fe, así como en la acción humano-cristiana, desde sus orígenes hasta hoy, ha sido y seguirá siendo, interpretativa del gran texto de la acción histórica de Dios.

Con ello, la racionalidad teológica sapiencial es interpretación. Y la interpretación es, en la perspectiva de Geffré: “una dimensión intrínseca del conocimiento en cuanto moderno”⁷⁵. Así las cosas, todo acto de conocimiento, y en particular, teológico sapiencial, es un acto de interpretación. Surgiendo de esta manera la tarea actual de la razón teológica sapiencial, la cual consiste en llevar a cabo la “correlación crítica y mutua entre la interpretación de la tradición cristiana y la interpretación de nuestra experiencia contemporánea”⁷⁶ con el fin de ser coherente con los signos de nuestros tiempos.

De hecho, la hermenéutica, al comprenderse desde la razón sapiencial, es interpretación comprensiva que se elabora desde el sujeto y no desde los objetos. Por eso, el proceso hermenéutico y su circularidad corresponde a la estructura ontológica de la comprensión del ser más que a su aspecto metodológico⁷⁷.

Con ello se está, entonces, ante lo que se podría enunciar, en perspectiva de una opción epistemológica, antes que por un recetario de pasos, y con el riesgo que supone caer en lo criticado, con la expresión “método”. Un “método” para acercarse a la racionalidad teológica sapiencial. Cuyas mediaciones se dan en el orden de lo pedagógico y didáctico que acompañan la experiencia de fe en sus ámbitos litúrgicos, catequéticos, mistagógicos, educativos-formativos e investigativos, entre otros. Por eso, para Gutiérrez es: “imposible hacer teología desde nuestro mundo sin tener en cuenta esos testimonios que se hacen cada día más abundantes”⁷⁸.

⁷⁵ Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 18.

⁷⁶ *Ibid.*, 18-19.

⁷⁷ León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 134.

⁷⁸ Gutiérrez, “Quehacer teológico y experiencia eclesial”, 403.

El teologizar, entonces, atiende a la interioridad del ser y a su existencia humana vivida en razón de sus angustias, gozos y esperanzas. De este modo, se convierte en la realidad en la cual se inscribe la racionalidad teológica sapiencial. Realidad en cuanto “manifestación de la presencia y de la acción salvadora y reveladora de Dios, leída siempre a la luz del Evangelio”⁷⁹. Así, “el sabio quiere ayudar al discípulo a tener la misma experiencia que él tuvo”⁸⁰, no para hacerla objeto de reproducción o para calcarla sino para recrearla y profundizarla en una nueva y particular experiencia de interioridad que le comunique identidad y sentido de vida. No solo para sí, sino para los otros, con quienes comparte su existir.

Hasta aquí la racionalidad sapiencial teológica. Ahora, aborremos el lenguaje teológico en perspectiva sapiencial. La intención no es la presentación del estado del arte del lenguaje teológico ni entrar en los detalles sobre los lenguajes de la fe a los cuales pertenece. El lenguaje teológico es forjado en la reflexión del vivir creyente de la cotidianidad del existir sin la pretensión de traicionar y avergonzar el Evangelio. En esta perspectiva se trata más bien, en el siguiente apartado, de hacer un esfuerzo aproximativo a la identidad del lenguaje sapiencial propio de la pluralidad de la racionalidad teológica.

2.2 LENGUAJE TEOLÓGICO SAPIENCIAL

Un elemento inherente a la racionalidad teológica sapiencial es su lenguaje, expresión de la diversidad de lenguajes. Ahora bien, en coherencia con el estatuto de la sabiduría, el lenguaje sapiencial teológico denota más al ser revelante y a la interioridad del ser que acoge lo revelado propiamente que al hablar. Porque, como se le aprendió a Heidegger, en el habla reside el ser del hombre⁸¹.

El habla es, siempre, un vehículo mediacional del ser. De ahí la insistencia heideggeriana:

⁷⁹ Facultad de Teología, *Programación 2013*, 28.

⁸⁰ Mester, *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*, 23.

⁸¹ Heidegger, *De camino al habla*, 179.

...el hombre debe, antes de hablar, dejar que el ser le hable de nuevo, corriendo el peligro de que bajo esta alocución tensa, poco o raramente algo tiene que decir. Solo así le será devuelta a la palabra la preciosidad de su esencia, más al hombre la vivienda para el morar en la verdad del ser.⁸²

Lo anterior conduce a la racionalidad teológica a recuperar, otra vez, sus formas originales de expresarse en los lenguajes propios de su ser que se los marcan las fuentes de la misma revelación y fe. Porque al acoger lo que se revela, seguramente, hay que acoger, también, las formas en las cuales se revela lo revelado. Es decir, lo que se vivencia, en principio, se expresa, se comunica en la mediación del lenguaje con la mayor claridad humana posible. Así, el lenguaje viene al encuentro del hombre –hablante/oyente– no como realidad externa que se impone sino como expresión de su habitar.

Es de anotar, insisto, que al acoger lo que se revela en el ser relevante, se acoge el lenguaje en el cual se revela. Aquí surge una pregunta: ¿cuál es el lenguaje propio de la revelación? Su responder es complejo. Aquí hay que reconocernos limitados. No obstante, se asume el postulado de que todo acto revelatorio –en reciprocidad dialógico-relacional Dios-hombre– es mediado por lo humano que se expresa en lenguajes, es decir, formas de vida, como lo ha indicado Wittgenstein⁸³.

Por eso, válido es el pensar de Mondin cuando acentúa que:

...el problema del lenguaje teológico es el problema relativo a nuestro hablar de Dios. Que este hablar de Dios constituya un problema resulta del hecho que nuestro lenguaje parece construido para explicar las cosas de este mundo. Por el contrario, Dios es generalmente considerado una realidad esencialmente distinta del mundo.⁸⁴

No por ello, agregamos, Dios sea extraño al mundo. Y menos que de él no se pueda hablar o decir nada.

Al venir Dios al mundo (cf. Jn 1,9) se hace mundo y participa, plenamente, del mundo en su hijo. Participa de la temporalidad y

⁸² Ídem, *Carta sobre el humanismo*, 14.

⁸³ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 31.

⁸⁴ Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 7.

espacialidad, es decir, de la historicidad de la humanidad. De ahí, la profesión cristiana de fe: Dios humanado. O en lenguaje mateano: “Emmanuel que traducido significa: Dios con nosotros” (Mt 1,23). En consecuencia, la revelación y la acogido-apertura a ella, por parte del hombre, requiere formas de pensamiento y lenguajes, de modo que resulten mediaciones para su comprensión y posterior elaboración teológica. En particular, de una teología sapiencial acorde al Evangelio y a los nuevos retos latentes en los actuales escenarios de la humanidad.

Así, la expresión más sublime de lo sapiencial es la autocomunicación de Dios al ser, al ser amado en el cual se complace (cf. Mt 3,17). Y a su vez, al ser que se abre totalmente a la acogida plena de la sabiduría, la cual es él mismo. Sabiduría que se da a manos llenas a todos los hombres⁸⁵. Aquí no se ha de olvidar que el ser es elemento del pensar, como indica Heidegger. Y haciendo su recepción, se podría decir que el ser es elemento constitutivo del pensar teológico ante toda desecación del lenguaje sapiencial⁸⁶.

Además de la autocomunicación, libre y gratuita de Dios, no se puede olvidar la presencia del ser que acoge lo revelado. Así, un previo a las formas formales de lenguaje mediante las cuales se expresa el ser, es precisamente, él mismo. El hombre en cuanto lenguaje. El hombre es lenguaje.

Es claro que el primer lenguaje antes de la palabra –lo va a decir Heidegger en su escrito *Carta sobre el humanismo*– es el mismo hombre. Él es lenguaje, es relato. De ahí la consabida afirmación heideggeriana:

...en el pensar el ser viene al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patencia del ser porque éstos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan.⁸⁷

⁸⁵ Recepción del aporte del padre Parra en la revisión del presente apartado de la tesis doctoral, 5 de mayo de 2014.

⁸⁶ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 9-13.

⁸⁷ *Ibíd.*, 7.

Por eso, a partir de Heidegger, quizás, se convierta en una tarea vigente la necesidad de recuperar al ser como elemento del pensar. Particularmente, en el pensar teológico sapiencial porque: “hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta sobre lo seco”⁸⁸ y no sobre el ser y la fontana de la *sapientia*. Porque en cuanto pensar, en continuidad con Heidegger, la sabiduría es un pensar sapiencial del ser por “cuanto que apropiado y acontecido por el ser pertenece al ser. El pensar es a la vez pensar del ser por cuanto que el pensar pertenece al ser, oye al ser”⁸⁹ para obsequiarle su *essentia*.

Este planteamiento, en cierta medida, es reflejado, o al menos así lo intuyo, sin forzar, en la teología joanés. Al referir a Jesús como relato del Padre (cf. Jn 14,9) y en él, los *hombres relatos de Dios*. Esto último lo ha evidenciado, con justa razón, Edward Schillebeeckx: “su vida, ellos mismos son la historia de Dios en medio de nosotros”⁹⁰.

Si el lenguaje son formas de vida, lo son porque toda la vida es un relato. Toda ella es un narrar, entonces, los hombres son, por excelencia, relatos. Ese es el lenguaje primero y fundamental. Porque, en definitiva, el lenguaje narrativo sapiencial es el modo comunicativo cuyo interés fundamental es el sentido antes que el argumento, la comprensión antes que la explicación de la complejidad de lo humano.

Así, supuesta la revelación como autocomunicación y apertura, el primer lenguaje es aquel en el cual Dios mismo se revela en el misterio del hombre como lenguaje ontológico que lo constituye. De modo que el hombre es el primer relato de Dios y no los lenguajes categoriales que han caracterizado al horizonte técnico-instrumental del saber cientista al abandonar al ser como elemento de su pensar⁹¹.

De ahí la convocatoria a ver al hombre como lenguaje. Y en él, al misterio, propiamente, de la revelación y al misterio de la acogida sapiencial de un Dios que se revela –comunicando lo comunicable– más allá de significaciones lingüísticas.

⁸⁸ *Ibíd.*, 9.

⁸⁹ *Ibíd.*, 11.

⁹⁰ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 14.

⁹¹ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 12.

Siguiendo el aporte de Parra, en consecuencia, el primer lenguaje es el resultante del Dios que se revela en el misterio del lenguaje del ser que está constituido y habilitado por su acción revelante⁹². Sapiencialmente, entonces, lo primero que debemos interpretar es al hombre, primer lenguaje y primer asunto de la racionalidad teológica sapiencial en cuanto modo humano de ser.

El hombre, mediado en el lenguaje, expresa en plenitud sus profundas experiencias humanas en relación con Dios. Experiencias las cuales denominamos existenciales. A través de ellas, la racionalidad teológica sapiencial busca su comprensión, su sentido, su veracidad testimonial y su particularidad en cada uno de los hombres. Porque el lenguaje teológico sapiencial se moviliza en la experiencia y en el degustar de la vida en clave creyente. Asunto propio del lenguaje de la fe, al cual pertenece el teológico. Ambos lenguajes se dejan asir en sus expresiones lingüísticas.

Así las cosas, ir al lenguaje no es otra cosa que ir al mismo hombre. En otras palabras, ir a las formas de su mostración –antes que a sus formas de representación–. La mostración es lo propio del ser lenguaje. En especial, del lenguaje en cuanto sapiencial.

La revelación y la fe, entonces, mediadas en el lenguaje, son pensables y aprehensibles en sus mostraciones lingüísticas diferenciadas en la especificidad de sus variadas formas de vida que entran en el juego de los juegos de lenguaje –acciones dinámicas, autónomas y creativas con reglas definidas– en cuanto portadores de sentido en la cotidianidad del existir a través de sus actos de habla. Juegos y actos que pueden ser constructivos para generar conocimiento en la labor misma de la racionalidad teológica sapiencial.

De este modo, accedemos al ser revelante y al ser que acoge lo revelado, en y a través del lenguaje en cuanto creación de la autocomunicación –de Dios– y apertura –por parte del hombre–, para favorecer así un profundo encuentro entre Dios y el hombre a través de actos revelatorios y acciones humanas.

En tal encuentro, los interlocutores se muestran o se autodonan a sí mismos gratuita y libremente mediados por un sin número

⁹² Recepción del aporte del padre Parra en la revisión del presente apartado de la tesis doctoral, 5 de mayo de 2014.

de *speech acts*. Para Austin, Searle, Ricœur, Habermas y Parra, los actos de habla o actos de discurso –Ricœur–⁹³, son inherentes a todo proceso comunicativo. ¿Cómo funciona la lógica de los actos, entonces, en una racionalidad teológica sapiencial signada por un lenguaje particular? Asumamos las limitantes que conlleva el responder a esta compleja pregunta.

El postulado de Austin: “decir algo es hacer algo”⁹⁴, y su desarrollo en la distinción entre actos locutivos –decir algo–, ilocutivos –hacer algo al decir algo– y perlocutivos –producir efectos al decirlo–⁹⁵ están presentes en las formas teológicas sapienciales –en cuanto actos de lenguaje–. Veamos, sin entrar en detalles exegéticos o aplicaciones para la vida, sino a modo ilustrativo y tomando diacrónicamente los textos, las siguientes formas proverbiales sapienciales. No hay que olvidar que estas formas no solo ofrecen, sino que indagan, por los sentidos de los actos lingüísticos. Sentidos que al nacer de nuestro lenguaje se nos dan para nuestra comprensión.

Locutivo	“Respuesta amable aplaca la ira, palabra hiriente enciende la cólera” (Pr 15,1).
Ilocutivo	Es el acto que se realiza al decir: “Respuesta amable aplaca la ira, palabra hiriente enciende la cólera” (Pr 15,1).
Perlocutivo	Él me convenció de ser prudente en el decir.

Locutivo	“No te apoyes en tus riquezas, ni digas: ellas me bastan” (Si 5,1).
Ilocutivo	Es el acto que se realiza al decir: “No te apoyes en tus riquezas, ni digas: ellas me bastan” (Si 5,1).

⁹³ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 18.

⁹⁴ Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 141.

⁹⁵ *Ibid.*, 141-155.

Perlocutivo	He sido persuadido de no tener la plena confianza en las riquezas de este mundo.
Locutivo	“En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios” (Sb 3,1).
Ilocutivo	Es el acto que se realiza al decir: “En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios” (Sb 3,1).
Perlocutivo	Me he convencido de vivir una vida al mejor modo de los justos.

En la línea de Austin, pero un paso más allá, Searle –en su obra *Expression and meaning*–, va a indicar los cinco propósitos de la fuerza ilocucionaria, los cuales, a su vez, se convierten en actos lingüísticos: asertivos, directivos, implicativos, expresivos y declarativos⁹⁶. Con el mismo criterio que asumimos con Austin, recojamos lo planteado con Searle en los siguientes relatos sapienciales:

Asertivos	“No te sientas tan seguro del perdón, mientras acumulas pecado tras pecado” (Si 5,5).
Directivos	“Mantente firme en tus convicciones, y sea una tu palabra” (Si 5, 10).
Implicativos	“El sabio se hace querer por sus palabras, mientras los favores del necio son inútiles” (Si 20,13).
Expresivos	“La fuerza es el adorno de los jóvenes, las canas, el honor de los ancianos” (Pr 20,29).
Declarativos	“¡Qué sublime es Dios en poder!” (Jb 36,22).

⁹⁶ Searle, *Expression and Meaning*, 12-17.

Junto a lo locutivo, ilocutivo y perlocutivo –Austin y Searle–, Ricœur incluye en la comprensión del acto de habla un nuevo elemento: lo interlocutivo. Todo lenguaje en cuanto acción posee interlocutores. Hablante y oyente constituyen el lenguaje como comunicación⁹⁷.

Por eso, en el encuentro Dios y hombre, lo interlocutivo no requiere mayor argumentación. Solo a modo ilustrativo se puede evocar el diálogo de Abrahán con Dios. Diálogo mediado por actos revelatorios y acciones humanas (cf. Gn 22, 1-19). Con el claro convencimiento de que:

...sin silencio no hay hablar verdadero. En la escucha y la meditación comienza a dibujarse tenue y tímidamente aquello que será dicho. A su vez, la expresión de nuestro mundo interior nos hará ganar nuevas y fecundas zonas de silencio personal y de encuentro. Así sucede en teología.⁹⁸

En este contexto, es de pertinencia para el teólogo sapiencial tomar conciencia de que al indagar por los sentidos de los actos de habla, se está indagando, en últimas, por la comprensión de los sujetos contextualizados y situados vinculados a una comunidad de fe, en la cual se elabora, posteriormente, una teología. En nuestro caso, una teología sapiencial que se interroga por el sentido del existencial real. Por eso, “los discursos de sabiduría se ofrecen a la comprensión vital (*verstehen*) de los sujetos, de su valor, de su dignidad, de su encaminamiento histórico, de su comportamiento sustancial e integral”⁹⁹.

En consecuencia, el estatuto lingüístico de la teología se desplaza en la actualidad desde los lenguajes universalizados empoderados por el horizonte técnico-instrumental hacia el alborear del horizonte existencial de la razón y de los lenguajes narrativos sapienciales. Por eso, la teología sapiencial no puede reducirse a la reproducción y al análisis lingüístico cuya pretensión sean los enunciados o las proposiciones –tales como: “Dios existe” o “Dios es inmutable, omnipotente, supremo”, entre otros– construidas a partir de otros saberes ajenos a ella misma.

⁹⁷ Ricœur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, 29.

⁹⁸ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 42.

⁹⁹ Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 198.

En este sentir pienso, con Ricœur, que el lenguaje sapiencial debe estar acompañado por una hermenéutica direccionada, lo más fielmente posible a las modalidades más originales de lenguaje de una comunidad de fe, en consecuencia, a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros.

Tales testimonios de fe no suponen, en primera instancia, enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísico-especulativa, sino expresiones que muestran formas de discursos tan diversas como las narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso para la cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje¹⁰⁰.

Estas formas de discurso –matrices por medio de las cuales el discurso es producido como una obra–, en la perspectiva de texto como totalidad –en el dominio de la praxis, la producción y creación– son, igualmente, propias del ser y quehacer de la racionalidad teológica sapiencial.

Tales formas de discurso están abiertas a un indeterminado número de interpretaciones en razón de la reactualización del “acontecimiento originario de discurso en un nuevo acontecimiento. Por ello, el nuevo acontecimiento de discurso solo será fiel si al mismo tiempo es creador”¹⁰¹. Con este postulado ricoeuriano se abre la posibilidad para la racionalidad teológica sapiencial de pensar su lenguaje no en términos generales y universales, sino situados y particularizados en la diversidad de las comunidades de fe.

Así las cosas, la racionalidad teológica sapiencial es, también, por excelencia, lenguaje. La teología es un lenguaje. “Es un *logos* sobre *theos*”, como lo prefiere denominar Gutiérrez¹⁰². Es un lengua-

¹⁰⁰ Ricœur, *Fe y filosofía*, 53.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 55.

¹⁰² Gutiérrez, *La densidad del presente*, 41.

je que escapa a su privatización y se traslada al plano de lo público. Al querer decir, desde su identidad, una palabra sobre Dios, se expresa, necesariamente, en un lenguaje humano basado en códigos sociales, aunque no se agota en él porque es consciente de lo “recordado de su experiencia y del saber que comunica”¹⁰³.

Y aún más, con Schillebeeckx se postula que el: “discurso humano sobre la trascendencia de Dios no tiene otro fundamento que nuestra ‘contingencia’, o sea nuestra limitación –nuestra mutable y precaria historia de hombres–”¹⁰⁴. Denotando, de este modo, su condición provisoria y evitando, así, la imposición de un lenguaje primero y único.

Sin embargo, consciente de su limitación, el lenguaje de la racionalidad teológica sapiencial traspasa todo: “lenguaje elitista puramente argumentativo, propio de los ilustrados y de los que han concedido a sí mismo el privilegio de usarlo”¹⁰⁵ y posesionarlo como “expresión totalizante de lo humano”¹⁰⁶, desde proposiciones verificativas condicionadas por hechos objetuales.

La racionalidad teológica sapiencial, desde su peculiar lenguaje, comprende e interpreta la vida, en toda su complejidad, en referencia al acontecer histórico-salvífico de Dios. La razón teológica sapiencial es un saber humano del mundo, del hombre y de Dios, en referencia a la reflexión sobre la vida y la facticidad, la narratología del vivir y del experimentar singular de la cotidianidad que surge de la propia historicidad y concreción de todos y cada uno de los seres humanos.

Pensada en estos términos, la racionalidad teológica sapiencial permite, así, hacer la transición del ser al conocerse del ser y del conocerse al hablarse, del hablarse al decirse, permitiendo de esta manera su mejor forma de expresión en los lenguajes sapienciales: metafóricos, parabólicos, aproximativos, evocativos, poéticos y prolépticos, los cuales son formas sapienciales del ser, como sabiamente nos lo ha enseñado Parra¹⁰⁷.

¹⁰³ *Ibíd.*, 41.

¹⁰⁴ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 33.

¹⁰⁵ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 219.

¹⁰⁶ Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 191.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 198.

Estas modalidades originales de lenguaje no secan al ser sino lo dicen sin decirlo, lo expresan sin expresarlo, lo evocan dejándolo completamente misterio, y esa es, precisamente, la forma quizás primordial de la teología, por ser la forma primordial del ser.

Una de las formas primordiales de expresión del ser es la poesía. Acertado es Gutiérrez al decir que: “solo el lenguaje poético, hecho de silencio y palabra, es capaz de hacer presente a quien a veces sentimos ausente”¹⁰⁸. Así las cosas, el teólogo sapiencial es poeta. O, al menos, intenta serlo.

Su teología es auténtica poesía. Poesía en cuanto expresión de la interioridad de su ser a partir de su encuentro profundo con Dios en contextos reales de situación. Así, el poeta teólogo aísla y comprende entre las experiencias genéricas una vivencia concreta y la articula en forma de palabra y la asume como acontecimiento siempre nuevo. Un acontecimiento como experiencia vivida en la direccionalidad de la *salvezza*. De este modo, “el ser fáctico queda elevado a un plano de verdad, cuya validez es universalmente reconocible”¹⁰⁹.

La forma gnómica no es una expresión “precientífica”, “precrítica” o “ingenua actividad”, como piensan quienes se mueven en las autodenominadas ciencias exactas. Ella encierra en sí misma, en palabras de von Rad, “una extraordinaria capacidad intelectual de diferenciación”¹¹⁰ a la hora de dar razón de sus experiencias por referencia a la realidad.

No es un simple reproducir, más bien, un producir de distintas y siempre nuevas experiencias. Porque la actividad sapiencial

...no se limitó a organizar con la mayor exactitud posible los materiales que le ofrecían los datos de la experiencia; su interés residía en algo esencialmente más importante, como era no solo la tarea tan delicada de encontrar su mejor aplicación a la vida práctica, sino también darles una forma que tipificase el comportamiento humano. Toda formulación gnómica realiza una humanización del hombre.¹¹¹

¹⁰⁸ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 70.

¹⁰⁹ von Rad, *Sabiduría en Israel*, 41.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 42.

¹¹¹ *Ibíd.*, 50.

En definitiva, la racionalidad teológica sapiencial es: “la lógica del modo de obrar Dios”.¹¹² Modo que solo es perceptible en la experiencia que acontece en el interior del hombre. Cuando el hombre se abre a su constante y permanente acto creador, dejándose transformar desde adentro y llevándolo a salir de sí mismo en servicio al otro, sin que con ello se olvide la mediación del acontecer histórico. De ahí que la tarea del teólogo sapiencial sea comprender-actualizar en un determinado contexto humano el actuar histórico-salvífico de Dios.

Por ende, la racionalidad teológica sapiencial permite volver a la interioridad del ser que acoge la revelación y a la construcción de un nuevo sujeto epistémico axiológico colectivo agenciador de toda praxis liberadora, lo cual supone el desarrollo de culturas en las cuales la conciencia crítica guíe la construcción de un saber al servicio de la humanidad pero, ante todo, como bien lo anota Gutiérrez: “un saber que no ha perdido su vínculo con el sabor, un saber gustoso. Un hablar que sea al mismo tiempo un disfrutar [...] Vale decir un conocimiento sabroso de ese tú que invocamos en la fe”¹¹³.

Finalmente, resta afirmar que el teólogo sapiencial, como lo hizo en su época el maestro Ignacio, asume en su particular producción teológica que “no el mucho saber harta y satisface el ánimo, sino el sentir y gustar de las cosas internamente” (EE 2). Si esto no es identidad de un sabio teólogo, entonces, ¿qué lo es?

3. EL POR-VENIR DE LA TEOLOGÍA SAPIENCIAL

La intencionalidad del presente apartado se orienta a entrever el por-venir de la teología en su índole propia de racionalidad sapiencial y lenguaje narrativo, es decir, según su estatuto teológico y, además, en su íntima conexión con los intereses reales propios del existir. Esos intereses fluyen de los angustiantes y esperanzadores escenarios económicos, políticos, sociales y religiosos de la humanidad que transita por las calles y avenidas del siglo XXI.

¹¹² Recepción de la intervención del padre Gustavo Baena, S.J., durante el seminario “Métodos de la teología”, Bogotá, 2006.

¹¹³ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 63-64.

3.1 DEL OCASO DE LA RAZÓN TECNO-INSTRUMENTAL AL ALBOREAR DE LA RAZÓN SAPIENCIAL

La Modernidad ha signado a los pueblos y a sus culturas con el sello indeleble de la razón tecno-instrumental. Una razón que ha desembocado en el fraccionamiento de las dinámicas del existir a fuerza de positivizar el ser, el conocer, el pensar y el actuar: la colonización del mundo de la vida y el olvido del ser, atrapado en el espeso bosque de las objetivaciones. De ahí que para Parra:

...en la academia ha prevalecido una racionalidad esencialista y dogmática, antes que una racionalidad hermenéutica abierta al examen y a la interpretación. Porque con ocasión de nuestra colonización integradora a la civilización de Occidente, resultamos hijos de las metafísicas del ser uno y único, de los universales como propiedades absolutas del ser, de la onto-teología que concibe como inmodificables el orden cósmico, el orden social, el orden político y el orden moral; porque esos órdenes inmodificables descansarían supuestamente en el absoluto inmodificable del Dios de los filósofos y de los metafísicos.¹¹⁴

Semejante estatuto del conocimiento, ¿qué produce en la teología? Un historicismo reduccionista de la historia a datos verificables; un textualismo abanderado de la preponderancia del método histórico-crítico; un dogmatismo encaminado a la consolidación de doctrinas –en cuanto explicaciones de fe– como racionalidad y a las promulgaciones del magisterio en textos como su lenguaje oficial, y finalmente, un instrumentalismo teológico avalado por el conocer y el aplicar datos del pasado al hoy histórico de las realidades humanas.

En esa situación, la teología ha sido conducida a una autocrítica a la hora de repensar su estatuto. El resultado es la postulación de la sabiduría como racionalidad y el lenguaje narrativo como forma del decirse más originales de la teología en apertura cálida a las más íntimas formas de experimentarse y de decirse de los pueblos en sus diversidades culturales.

¹¹⁴ Parra, *Violencia y paz real*, 107.

Entonces, la razón teológica sapiencial, situada por estatuto en el ámbito del pensar posmetafísico, asume que, en adelante, su hogar y su casa serán las formas del discurso narrativo que privilegia la interioridad de existir del ser, antes que la representación de los objetos. Tales formas de pensar y de decir constituyen las expresiones originarias de la fe.

De ahí que en esta disertación se haya dado todo mérito a Lyotard al separar para distinguir la pragmática del saber científico y la pragmática del saber narrativo¹¹⁵. Porque desde el ser que se comprende en su mismidad y dice la percepción de sí mismo, la teología identificará, describirá y producirá las formas de discurso “para la cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje”¹¹⁶:

...la teología debe proteger las categorías del relato y del recuerdo si desea mantenerse fiel a sus fuentes y cumplir una función liberadora de todo aquello que no permite al ser humano hacer respetar su dignidad y desplegar todas sus posibilidades. Instintivamente lo hace el pueblo pobre cuando a través de relatos y leyendas –que los antropólogos recogen con fruición– retoma los grandes temas humanos y cristianos, expresando a través de ellos su fe en el Dios liberador.¹¹⁷

Lo anterior no significará el caricaturizado retorno de los actuales colectivos humanos a sociedades denominadas “primitivas o salvajes” incapaces de abstracción y de generalización. Significará, por el contrario, el paso atrás desde el cautiverio del ser unificado por el pensar representativo y por sus lenguajes funcionales, a la fuerza comunicativa de quien vive y narra su experiencia humana profunda en las dimensiones de las racionalidades sapienciales. Fuerza comunicativa en cuanto “vínculo social presente trascendente. De modo particular, los lenguajes teológicos que son tematización de la conciencia religiosa marcada por el revelarse de Dios deberán ser lenguajes comunicativos, antes que metafísicas insignificantes¹¹⁸”.

¹¹⁵ Lyotard, *La condición postmoderna*, 43-56.

¹¹⁶ Ricœur, *Fe y filosofía*, 53.

¹¹⁷ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 69.

¹¹⁸ León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 178.

La racionalidad y el lenguaje que identifican a la razón teológica sapiencial se revisten de por-venir en la medida que puedan mostrar a creyentes y no creyentes cómo la Palabra de Dios, vivida y proclamada, produce lo que significa y cómo el discurso teológico sapiencial se consolida en agenciador salvador y liberador de las esclavitudes del hombre, a partir de su comprensión como formas originales de expresarse en los lenguajes propios de su ser marcados por las fuentes de la misma revelación y fe. Así, las formas de vida son mediadas por lo humano.

El por-venir de la racionalidad teológica sapiencial, entonces, se enmarca en la comprensión de la autocomunicación de Dios en la profundidad constitutiva del ser y la auscultación de su Palabra como expresión de la más elevada sabiduría divina en términos primordiales de creación, redención, santificación, glorificación y plan de salvación de Dios para la humanidad.

Esto conduce a asumir al hombre como lenguaje en cuanto previo a toda forma precisa de expresión lingüística. En consecuencia, el hombre es relato de Dios. Y el relato es la forma propia del saber narrativo, el cual admite una pluralidad de juegos de lenguaje. Y esto es de suma importancia a la hora de configurarse la teología como razón teológica, y más aún, racionalidad teológica sapiencial.

De ahí que para Gutiérrez, “contar es el modo propio de hablar de Dios. No se trata solamente de una forma literaria y menos aún de un recurso pedagógico. Es el lenguaje justo y apropiado para decir Dios, ellas pertenecen a la naturaleza del evangelio”¹¹⁹.

Así, el teólogo sapiencial –hablante/oyente de Dios–¹²⁰ es constituido como tal en, por y para la experiencia, la cual admite y se expresa en juegos de lenguajes diversos y múltiples, con lo cual no se indica que sea universalizable. Por esto, hay que evitar todo eurocentrismo y forjar experiencias diferentes, diferenciadas y contextualizadas.

¹¹⁹ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 66.

¹²⁰ Rahner, *Oyente de la Palabra*.

Por eso, para Lyotard:

...el saber que vehiculan esas narraciones, lejos de vincularse solo a las funciones de enunciación, también determina de golpe lo que hay que decir para ser escuchado, y lo que hay que escuchar para poder hablar, y lo que hay que jugar (en el escenario de la realidad diegética) para poder ser el objeto de un relato. Los actos de habla que son pertinentes a ese saber no los lleva a cabo únicamente el locutor, sino también el interpelado y, además, el tercero del que se ha hablado.¹²¹

Lo anterior conduce a postular que en todo acto narrativo se incorpora, no solamente el narrador, sino también al oyente y al tercero del que se ha hablado, como lo indica Lyotard. Esto implica la competencia de saber-decir, saber-escuchar y saber-hacer en relación con el marco social de las narraciones de fe que conectan con la temporalidad del ser humano. Y es, precisamente, la comunidad quien las legitima en la medida que las actualiza en su diario vivir.

De este modo, la teología sapiencial se construye y consolida en los cambiantes horizontes de comprensión y de acción de nuestro medio social y cultural al asumir con Gutiérrez:

...no es que el argumento lógico y el pensamiento sistemático no tenga un lugar en la teología. Ocurre que deben nutrirse siempre de una fe que no revela todo su sentido sino en el relato vivo y vivificador. Aunque contar sea ya una manera de interpretar, hay sin duda un momento para narrar y un tiempo para argumentar. La praxis cristiana es objeto de narración y de reflexión. El lenguaje teológico tiene que hacer la teoría de su orientación narrativa, pero evitando perderse en los vericuetos de un razonamiento árido.¹²²

Esto nos previene de la tendencia a caer en una teología de la preceptualidad, y nos enruta por la travesía de la sujetualidad, que tanto bien hace a la humanidad.

¹²¹ Lyotard, *La condición postmoderna*, 47-48.

¹²² Gutiérrez, *La densidad del presente*, 68.

3.2 DE LA PRECEPTUALIDAD A LA SUJETUALIDAD

Pareciera que la racionalidad tecno-instrumental redujo la subjetividad a lo mero racional. Y bajo sus hombros, el sujeto debió cargar el espíritu promulgado por la modernidad y los efectos de la modernización. Asunto referido en el capítulo segundo de la presente investigación.

Esta subjetividad es coherente con antropologías que tienden a ver el ser humano solo desde una dimensión: racional. La unidimensionalización del hombre responde a la comprensión de la razón como

...forma pura, sin limitaciones de lo accidental. La cual podría analizar la historia pasada, proponer utopías de mundos posibles, o “descifrar” las potencialidades humanas aún no realizadas. Igualmente una razón pensada como independiente de las determinaciones culturales, de las necesidades “instintuales” y de los vínculos grupales o personales, podría pensar de manera neutral y asegurar la igualdad de los seres humanos, la justicia y el trato equitativo de todos los hombres.¹²³

Consolidándose, así, un pensamiento único y totalizador de la verdad, de la justicia y de las leyes de la naturaleza.

En aras a tal fin, el hombre debió renunciar a buena parte de sí mismo –su interioridad– para poder encarnar los valores exigidos por la sociedad moderna. En consecuencia, aparece una subjetividad definida desde los marcos normativos diseñados por sistemas hegemónicos objetivados y conceptualizados. En contrapartida, las actuales antropologías en contexto posmoderno, abogan por la complejidad de lo humano en su pluridimensionalidad constitutiva.

Si la razón es función para revelar verdades objetivas del mundo real a partir de su asunción como elemento estructurante y brújula del conocer, pensar y hacer, la teología, en buena medida, por su parte, la secunda en la elaboración de entramados doctrinales.

En consecuencia, tales entramados se caracterizan por ser de implementación y aceptación universal, en los cuales el sujeto está excluido de toda posibilidad vivencial de encuentro con Dios, y de su autónoma y responsable acogida. Solo le resta aceptar en una profunda sumisión un sistema religioso que conoce, piensa y actúa por

¹²³ Yáñez, “La estrategia de la reina roja”, 145.

él. Como si la experiencia de revelación y fe aconteciera fuera del ser humano, distante a él. Esto se asemeja a la percepción que se tiene de la realidad. Ella está allá, inconexa con la existencia humana. Así, ella se convierte en un objeto para el hombre.

La teología objetivante ha fortalecido la espesura del bosque doctrinal. Esta fronda ha conducido, quizás, en los mejores de los casos, a coadyuvar al mismo ocultamiento de Dios revelante. Nos ha imposibilitado el encuentro amoroso, renovador y performativo con el Padre misericordioso. ¿Hemos puesto, entonces, a Dios en huida? Y a la vez, se ha eclipsado al ser que acoge la revelación y la fe.

El teologizar, así, se encarrila por la fabricación de lo doctrinal, preceptual y nocional. En otras palabras, lo dado para memorizar, y lo menos, para el vivenciar y el degustar existencial del sujeto. Esta teología objetivante, filosofante, preceptualizante y conceptualizante imposibilita el desvelamiento o, al menos, esconde radicalmente el misterio de Dios. Y en él, al mismo ser que acoge al misterio trinitario. Porque se ha querido, nuevamente, acentuar que la persona humana es “centro de toda la vida social y cultural”¹²⁴.

En cambio, en esta pesquisa, la racionalidad teológica sapiencial se encamina por la reconquista del sujeto pensante, real-contextual, del sujeto agente y creyente. Y al mismo tiempo, por el misterio de Dios que es sabiduría. Sabiduría que se revela al ser en las formas humanas contingentes propias de una simbología perteneciente y, a la vez, expresión de la litúrgica de la facticidad de la vida: que pasa desde el *gestar/nacer* hasta el *morir* del ser en íntima relación con la sabiduría divina.

La racionalidad teológica sapiencial permite a la Facultad de Teología, no solo a la nuestra, salir del bosque tenebroso de tratados de *decires* y *deberes* carentes de reflexión y conversión a Dios, al ser real y a su mundo circundante.

Por eso, recordando a Rahner, Parra indica que la teología, quizás, no pueda renunciar a lo que ha reflexionado acerca de lo hablado y de lo oído. Sin embargo, si no se vuelca hacia el ser real que existe, es decir, al existencial, y si no entiende que en la estructura

¹²⁴ Celam, *Aparecida* 480.

de la existencia del ser es donde ocurre la revelación divina, y si no narra sino que elucubra, entonces ha renunciado a ser teología primera y se ha condenado a teología segunda que tematiza un pensar humano y no una locución divina y la consiguiente experiencia de fe¹²⁵.

En este ambiente, entonces, reviste de trascendencia retomar el llamado de la Iglesia latinoamericana: “recae, por tanto, sobre el individuo toda la responsabilidad de construir su personalidad y plasmar su identidad social. Así tenemos por un lado, la emergencia de la subjetividad, el respecto a la dignidad y a la libertad de cada uno”¹²⁶.

Por eso, ante el proyecto inconcluso de la modernidad, asunto referido en el capítulo segundo, la racionalidad teológica sapiencial recupera la integralidad del sujeto en la unidad de su pluridimensionalidad, procurando respetar su complejidad y diversidad.

Además, “exige buscar al sujeto en él mismo”¹²⁷ a través del cultivo interior –en los horizontes de la inter-sujetualidad y de la inter-personalidad–, el cual está al servicio de su humanización contextualizada al asumir como suyos los grandes problemas de la humanidad en las dinámicas relacionales fe-justicia, fe-cultura, fe-diálogo interreligioso y fe-violencia y paz social.

Por eso, esta tesis doctoral en teología asume que

...la fe cristiana nos muestra a Jesucristo como la verdad última del ser humano, el modelo en el que ser hombre se despliega en todo su esplendor ontológico y existencial. Anunciarlo integralmente en nuestros días exige coraje y espíritu profético.¹²⁸

Con lo dicho hasta aquí, resta unirnos a la propuesta del teólogo javeriano León que apela a la “reconstrucción del sujeto personal y social, después de la larga y oscura noche de la instrumentalización del ser y del conocer, del social-funcionalismo y de la colonización del mundo de la vida”¹²⁹. Así, al reconstruir al sujeto personal y so-

¹²⁵ Recepción de los aportes de padre Alberto Parra a partir de la asesoría relacionada con el por-venir de la racionalidad teológica sapiencial. Bogotá, 28 de mayo de 2014.

¹²⁶ Celam, *Aparecida* 479.

¹²⁷ Trujillo, *La sujetualidad: un argumento para implicar*, 20.

¹²⁸ Celam, *Aparecida* 480.

¹²⁹ León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 181.

cial, venceremos la indiferencia y generaremos el gran compromiso transformador ante los problemas que aquejan, desde antaño, a la sociedad pluricultural.

3.3 DE LA INDIFERENCIA SOCIAL AL COMPROMISO CON LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA HUMANIDAD

Al instrumentar al ser humano la razón cientista lo ha conducido, desde un conocimiento subjetivo desinteresado y desde sus intereses egoístas trazados por medios y fines, a preocuparse más por el éxito de sí mismo, y de un exclusivo y reducido grupo élite, y menos por los problemáticos contextos reales de situación.

Lo anterior conduce al detrimento de su compromiso con las problemáticas sociales de sus semejantes. Sin embargo, lo más delicado, como lo ha denunciado la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, es que muchas de las problemáticas sociales son producto de la irresponsabilidad de creyentes que en la promulgación de políticas públicas dadas en el orden económico, político y culturales, son incoherentes con los principios rectores del Evangelio (cf. *Aparecida* 501).

Así, la dinámica social deshumanizadora que es efecto del horizonte técnico-instrumental y el interés por el control de los mercados en favor de mayor beneficio y menor costo, permea, me atrevo a pensar, todas las esferas de la sociedad, es decir, todas sus instituciones, en menor o mayor grado, sin excepción alguna. Ante esto, hoy más que nunca, con Gutiérrez se advierte la responsabilidad de evitar cualquier tipo de reproche que puedan hacernos los centenares de mujeres y hombres que padecen los efectos devastadores de los problemas sociales, diversos y situados culturalmente.

Quizás, el mayor de los reproches que nos hagan se deba a “un hablar que no ha sabido antes escuchar y compadecer, ser sensible a los sufrimientos de los otros”¹³⁰. ¿Esto le ha sucedido al decir del hacer y al hacer del decir teológico? Queda planteada la pregunta.

¹³⁰ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 70.

Y aún más, un conocer, pensar y hacer que no ha emprendido un profundo proceso de liberación en pro de un orden social más justo y humano desde el reverso de la historia. A pesar de que:

...de nuestra fe en Cristo, brota también la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad y servicio, que ha de manifestarse en opciones y gestos visibles, principalmente en la defensa de la vida y de los derechos de los más vulnerables y excluidos, y en el permanente acompañamiento en sus esfuerzos por ser sujetos de cambio y transformación de su situación.¹³¹

En este contexto adviene el por-venir para la racionalidad teológica sapiencial al no marginarse de lo social y cultural. Su permanecer firme en el preguntar que interroga por el sentido de la vida y de la experiencia de fe, le reviste de vital envergadura al coadyuvar a la realización existencial de las personas y de la sociedad.

Así, la forma de hacer teología en lo que viene, entonces, parte de las racionalidades sapienciales con el fin de relanzar la teología que conecta con las grandes preocupaciones de la humanidad: la sostenibilidad alimentaria, la justa distribución de la tierra, los derechos económicos, los derechos humanos, la equidad en el uso y tenencia de los recursos naturales, la renovación de la flora y la fauna, la comunicación intersubjetiva, el valor de lo femenino, la búsqueda de la justicia y la paz, la historicidad de la humanidad, la utopía de los pueblos y sus culturas –no solo memoria del pasado, somos pasado pero también somos futuro–, entre otros.

Con ello, la racionalidad teológica sapiencial conectada con el Reinado de Dios –la gran utopía–, no en términos sociológicos sino sapienciales, es decir, su opción por la vida, núcleo del mensaje evangélico. Por eso, con Schillebeeckx relanzamos la necesidad de seguir construyendo una:

...Iglesia teologalmente orientada, en una comunidad de Dios que es una Iglesia de hombres unidos con Dios, que está crítica y solidariamente presente entre los hombres en el mundo, con sus problemas, pequeños y grandes, y su historia “profana”, historia auténticamente humana e inhumana. Aquello a lo que muchos cristianos vuelven la espalda es

¹³¹ Celam, *Aparecida* 394.

precisamente a la Iglesia extraña al mundo y “supranaturalista”, a la Iglesia del concilio de Trento y de los tiempos anteriores al Vaticano II. Abandona esa Iglesia triunfalista, jurídicista y clerical, que pretende ser intérprete irrefutable de la voluntad de Dios hasta el más minúsculo detalle; pero que distorsiona la verdad contenida en tal pretensión cuando niega (tácitamente) toda mediación histórica –y a menudo son tan ambiguas esas mediaciones– en su discurso y su acción eclesial.¹³²

Así, la base de la racionalidad teológica sapiencial es la mediación histórica en cuanto facilitadora de sentido del existir. Y desde ella, convoca a creyentes y no creyentes, a la promulgación de políticas públicas que rompan el techo de las condiciones mínimas de calidad de vida, y se abran a nuevas dinámicas que permitan la participación y la ecuanimidad socioeconómico-político-religiosa.

Se requiere, así, el paso de un individualismo acartonado a una participación ciudadana posibilitadora de realización personal y social en el hombre y en cada uno de los hombres, gracias a la construcción colegiada del proyecto de humanidad que tanto soñamos con los ojos abiertos.

3.4 DEL INDIVIDUALISMO A LA CONSENSUALIDAD PARA CONSTRUIR HUMANIDAD

El individualismo reinante en las sociedades del presente ha imposibilitado las interacciones participativas de los actos de entendimiento entre los hombres, ante lo cual el venir de la teología, de cara a su racionalidad sapiencial, se indicará por ser factor que al replantear el individualismo en las nuevas dinámicas de los diálogos sapienciales –en cuanto actos comunicativos– y en los consensos razonados entre sujetos –personas–, y de estos con sus colectivos sociales o con otros grupos humanos configurantes, de igual modo, de su entorno circundante.

El consenso razonado, al cual llegan los hombres en una perspectiva de la racionalidad teológica sapiencial, como puente en la construcción continua de humanidad, se caracteriza por ser acto libre, creador, respetuoso, abierto y acogedor de las diferencias étnicas, pero a su vez, crítico, dialogal y democrático.

¹³² Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 13.

En respuesta a la comprensión e identificación con los ámbitos socioculturales de sus *partners*, y en el espíritu de construir una comunidad de sentidos fundamentales y compartidos entre religiosos y no religiosos, en el seno de una historia que no ha llegado a su fin, sino que se dinamiza en, por y para el obrar y vivir humano a partir de una consensualidad razonada y libre de coacción acerca de los intereses colectivos del existir compartido.

Así, con *Aparecida* tenemos que decir que:

...nuestra fidelidad al Evangelio nos exige proclamar en todos los areópagos públicos y privados del mundo de hoy, desde todas las instancias de la vida y misión de la Iglesia, la verdad sobre el ser humano y la dignidad de toda persona humana.¹³³

Esto lleva implícito, entre otros asuntos, el compromiso de dialogar con otros teólogos y teólogas sobre sus teologías y sobre la fe que expresan cada uno de sus pueblos. Dichas teologías están enraizadas en ambientes culturales particularizados y comprometidas con tal proclamación.

Una proclamación facilitadora de consensos en aquellos mundos posibles y, por qué no, en aquellos que tímidamente consideramos menos posibles –entre dictaduras y democracias, fundamentalistas y liberales, armamentistas y pacifistas, entre otros–. No obstante, toda acción humana debe estar revestida de la diáfana conciencia de que la humanidad, y en ella la Iglesia Universal, y en particular, “la Iglesia latinoamericana está llamada a ser sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos”¹³⁴, en el compromiso gestante y renovador de diálogos ecuménicos, interreligiosos y no religiosos.

Lo anterior, con el fin de hacer de la humanidad, en este momento histórico, una verdadera comunidad de hermanos. Y en perspectiva cristiana, una comunidad planetaria trinitaria con propuestas económicas, políticas, sociales y religiosas utópicas para una nueva sociedad en que un mundo diferente sea posible para el ser humano sin ningún tipo de exclusión o marginación.

¹³³ Celam, *Aparecida* 390.

¹³⁴ *Ibíd.*, 396.

De esta manera, el venir de la racionalidad sapiencial teológica se encamina por un Dios partícipe de la realidad histórica contextual, y artífice de la existencia ontológica de la persona humana. Así, construiremos una unidad planetaria que, lejos de reducirse a una uniformidad globalizada, se convierta en una unidad abierta a enriquecerse con la polifonía de expresiones culturales regionales, nacionales e internacionales.

4. CONCLUSIÓN

Hace una década, Gutiérrez señalaba el surgimiento en estas tierras –latinoamericanas y caribeñas– de un nuevo lenguaje sobre Dios. Un lenguaje con particular énfasis en lo místico y profético, en coherencia con el nuevo cómo decir “Dios”, lo propio de la teología –cuyo previo es el silencio contemplativo y la acción–. Con ello, nuestro teólogo peruano conectaba con el espíritu de la humanidad, o quizás, con buena parte de ella, en el denominado *giro de los lenguajes*, surgiendo, así, en conjunto con estas revoluciones, la pretensión de recuperar el saber narrativo como un nuevo conocer, pensar y actuar alterno ante el agotamiento de una razón que ha instrumentalizado al hombre, al mundo e, incluso, a Dios.

Lo místico y lo profético, trabajado incesantemente por Gutiérrez, hacen parte de las racionalidades emergentes denominadas sapienciales por tener a la sabiduría como suelo común. Su contante es el compromiso permanente con la interpretación y la acción transformante de la existencia ontológica del ser humano y de sus contextos situados.

Volver a la sabiduría es reclamar lo perdido y olvidado. Es volver a poner todas esas reclamaciones en términos humanos mediante el encuentro de mundos, de personas, de clamores vivos, y todo ello, en función de procesos auténticos de liberación para el ser humano. En otras palabras, la racionalidad sapiencial es una lectura de humanidades.

Así, en conexión con el objetivo general de la investigación que propende por la sistematización de la identidad sapiencial de la teología, el tercer capítulo ha constatado que la patria original de la teología es lo sapiencial. En consecuencia, la identidad de la teología de cara al

estatuto de la sabiduría, con sus identidades diferenciadas en el orden de su racionalidad y lenguaje, eminentemente sapiencial.

Pensar la configuración actual del estatuto de la teología desde la racionalidad sapiencial implica asumir que lo sapiencial agencia y comunica experiencias de fe y sentidos de vida en racionalidades y lenguajes muy diferentes a los acostumbrados por una racionalidad cientificista, en la cual a sus expertos, los científicos, les compete legitimar sus enunciados transmitidos en un lenguaje de pertinencia y rigurosidad científica. En cambio, el lenguaje sapiencial no se expresa en enunciados metafísico-especulativos, sino en expresiones que muestran formas de discursos –orales o escritos– tan diversos que se encuentran en “narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originales” de la sabiduría, y de la fe religiosa, a las que, inicialmente, hace referencia Ricœur¹³⁵.

De esta manera seguimos convencidos de que:

...con la inculcación de la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no solo geográfica, sino también cultural.¹³⁶

Con ello, la razón teológica sapiencial, sea dicho de nuevo, surge en diálogo con la vida pero, al mismo tiempo, con el mundo de la academia. Porque la sabiduría remite a la capacidad de saborear y gustar la vida, pero sobre todo la verdad, aquella que hace libre al hombre. Y teológicamente, aquella que proviene de Jesús. Como bien lo anota el evangelio de Juan: “Decía, pues, Jesús a los judíos que habían creído en él: ‘Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres’” (Jn 8,31-32).

¹³⁵ Ricœur, *Fe y filosofía*, 53.

¹³⁶ Celam, *Aparecida* 479.

Así, la racionalidad teológica es una reflexión sapiencial que:

...manifiesta la síntesis vital entre espiritualidad y pensamiento, que sea capaz de escuchar y aprender de la sabiduría popular de otro pueblo y dirigirse con el lenguaje de ellos. Reflexión sapiencial que haga brotar un pensamiento como amor, diálogo y encuentro con la Sabiduría que está junto a Dios pero también en la historia de la humanidad (cf. Sab 9,9; 10-19). Sabiduría como capacidad de superar el fragmento del conocimiento y percibir la interrelacionalidad de todo lo creado e increado.¹³⁷

En estas nuevas dinámicas, entonces, se consolida el venir de la teología en perspectiva de la racionalidad sapiencial. Además, en la medida que asumamos que: “echar raíces en la compleja y densa condición humana de nuestros pueblos, expresarse a partir de nuestro universo social y cultural y, finalmente, tomar en serio la dimensión narrativa de la fe cristiana son características esenciales del lenguaje teológico”¹³⁸ sapiencial que continúa forjándose en nuestro pueblo cristiano y en los contemporáneos seculares en el Dios vivo revelado en Jesús y testimoniado por centenares de varones y mujeres.

¹³⁷ Cerviño, *Otra misión es posible*, 252.

¹³⁸ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 69.

BIBLIOGRAFÍA

- Aletti, Jean-Nöel. "Cristo y la sabiduría en los textos del Nuevo Testamento". En *La sabiduría y Jesucristo*, por M. Gilbert, J. N. Aletti, 44-73. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.
- Alfaro, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Alonso, Carlos. *La agonía del cientificismo*. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la palabra*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Alonso Schökel, Luis y José Luis Sicre. *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Alonso Schökel, Luis y José Vilchez Líndez. *Sapienciales*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Aquino, María del Pilar y Rosado-Nunes, María José. *Teología feminista intercultural*. México: Dabar, 2008.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.
- Artigas, Mariano. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1994.
- _____. *El hombre a la luz de la ciencia*. Madrid: Palabra, 1992.
- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.

- Baena Bustamante, Gustavo. "Evangelio y cultura de la solidaridad". *Theologica Xaveriana* (1990): 415-421.
- _____. *Fenomenología de la revelación*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- _____. "Persona humana y autoconciencia en la educación". En *Tres palabras sobre la formación*, por G. Remolina, 13-25. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Educación, 2001.
- Baena, Gustavo y José Roberto Arango. *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2004.
- Barrios, Hernando. "Los senderos actuales de acercamiento a la revelación escriturística". En *Cuestiones de Teología en el inicio del siglo XXI*, 21-59. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2008.
- Becerra Melo, Silvia Susana. *El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2012.
- Bellia, Giuseppe y Angelo Passaro. *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*. Casale Monferrato: Edizione Piemme, 1999.
- Benedetto XVI. "Discorso del Santo Padre. Udienza all' Assemblée Generale della Conferenza Episcopale Italiana". *Vatican*, w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100527_cei.html (consultado el 5 de agosto de 2012).
- Benedicto XVI. "Homilía del papa Benedicto XVI en la misa de clausura del 'Ratzinger Schülerkreis'". *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-43061?!=spanish> (consultado el 5 de agosto de 2012).
- Benjamin, Walter. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". En *Para una crítica de la violencia*. Bogotá: Taurus, 1999, 59-74.
- Berzosa, Raúl. *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas y paradigmas*. Madrid: San Pablo, 1994.

- Bingemer María Clara Lucchetti. “Desafíos y tareas de la teología en América Latina”. *Theologica Xaveriana* 174 (2012): 399-432.
- Bloom, Harold. *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* Bogotá: Editora Aguilar, 2005.
- Boff, Leonardo. *El despertar del águila*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. “La voz del arco iris”. *Olimon*, <http://www.olimon.org/uan/Espiritualidad.pdf> (consultado el 20 de agosto 2013).
- _____. *Principio-Tierra. El retorno a la Tierra como patria común*. Bogotá: Indo-American Press Service Editores, 1996.
- _____. “Teología bajo el signo de la transformación”. En *Panorama de la teología latinoamericana*, por J. J. Tamayo y J. Bosch, 173-180. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Bonilla Olano, Clemencia. “Pragmática y ciencias sociales”. *Folios: Revista de la Facultad de Artes y Humanidades* 2 (1991): 5-11.
- Bonnefoy, Yves. *Diccionario de las mitologías*. Barcelona: Destino, 1996.
- Bosshard, Stefan. “La relación del pensamiento católico con las ciencias naturales modernas en el siglo XX”. En *Filosofía cristiana*, por E. Coreth, 796-808. Madrid: Encuentro, 1997.
- Bravo, Carlos. *Antropología de la fe*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 1993.
- _____. “La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”. *Theologica Xaveriana* 33, 3-4 (1983): 261-269.
- Briones, Guillermo. *Epistemología de las ciencias sociales*. México: Trillas, 2002.
- Broncano, Fernando. *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Calvo de Saavedra, Ángela. “Teoría de la racionalidad y racionalización de la vida”. *Universitas Philosophia* 11-12 (1988-99): 121-129.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Castillo, José María. *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

- Cazelles, Henri. *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1981.
- Celam. *Aparecida*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007.
- Cely, Gilberto. *La bioética en la sociedad del conocimiento*. Bogotá: 3R Editores, 1999.
- Cerviño, Lucas. *Otra misión es posible*. Bolivia: Instituto de Misiónología, 2010.
- Céspedes, Geraldina. “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”. En *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, por M. P. Aquino y M. J. Rosado-Nunes, 67-92. México: Dabar, 2008.
- Chaux, Lleras y Ana María Velásquez. *Competencias ciudadanas*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2004.
- Chenu, Marie Dominique. *¿Es ciencia la teología?* Andorra: Casa I Vall, 1959.
- _____. “La teología como ciencia eclesial”. *Concilium* 21-23 (1965): 96-107.
- Chomsky, Noam. *El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Comisión de la Carta de la Tierra. “La Carta de la Tierra”. *Greencross*, <http://www.greencross.org.ar/downloads/Carta%20de%20la%20Tierra.pdf> (consultado el 30 de octubre de 2013).
- Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Congar, Ives. “La historia de la Iglesia, ‘lugar teológico’”. *Concilium* 57 (1979): 86-97.
- Cox, Harvey. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Cruz, Manuel. *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Paidós, 1991.

- Daniélou, Jean. *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- _____. *Teología del judeo-cristianismo*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- De Aquino, Tomás. *Suma teológica*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1944.
- _____. *Suma teológica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- De la Cruz, *El cántico espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- De Roux Guerrero, Rodolfo. “El método como problema”. *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 53-62.
- _____. “Teología sistemática”. En *Facultad de Teología 75 años*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Ducker, Peter. “El ascenso de la Sociedad del Conocimiento”. *Gerencia Ipae* 215 (1995): 4-11.
- Dunn, James. *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo I. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.
- Durand, Gilbert. *Mitos y sociedades*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Dussel, Enrique. *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 2002.
- _____. “El retorno de lo excluido”. En *Resistencia y solidaridad. Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, por G. Gutiérrez. Salamanca: Sígueme, 1986.
- _____. “Quehacer teológico y experiencia eclesial”. En *Panorama de la teología latinoamericana*, por J. J. Tamayo y J. Bosch, 241-256. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Eckholt, Margit. “La cultura como nuevo ‘lugar teológico’”. En *Resistencia y solidaridad*, por Raúl Fornet-Betnacourt, 301- 317. Madrid: Trotta, 2003.
- Ellacuría, Ignacio. “El pueblo crucificado”. En *Mysterium liberationis*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, II, 189-216. San Salvador: UCA Editores, 1993.

- _____. “Utopía y profetismo”. En *Mysterium liberationis*. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Equipo Bíblico Claretiano. *Derramará como lluvia su sabiduría. Libros sapienciales*. Buenos Aires: Ediciones Claretiana, 2001.
- Equipo “Cahiers Evangile”. *En las raíces de la sabiduría*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- Estrada Díaz, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*. Vol.1. Madrid: Trotta, 1994.
- _____. *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta, 1997.
- Facultad de Teología. *Programación 2013*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2013.
- Farrington, Benjamín. *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1969.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel Filosofía, 1999.
- Flores Farfán, Leticia, “La plasticidad mítica”. En *Los lenguajes del símbolo*, por B. Solares, 97-117. México: Anthropos, 2001.
- Flórez, Jaime. “La teología como logos hermenéutico del Theos: aproximación desde su estatuto epistemológico”. *Theologica Xaveriana* 165 (2008): 155-182.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. 2 vols. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Gagey, Henri-Jérôme. “Notas acerca del estatuto de la teología práctica”. *Pontificia Universidad Católica de Chile*, <http://teologia.uc.cl/Descargar-documento/56-Henri-Jerome-Gagey-Notas-para-una-teologia-practica.html> (consultado el 8 de septiembre de 2013).
- Galindo y Flórez, Carlos. *Ciencia y conocimiento*. Bogotá: USTA, 1995.
- Garavito Villarreal, Daniel. Área de Teología de la Acción: Aproximación a la teología de la acción. En *Facultad de Teología 75 años*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

- García Cordero, Maximiliano. *La Biblia y el legado del antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de salvación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- García, Martha y otros. "Las concepciones de tecnología". *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura* 585 (1994): 125-145.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Teología al ritmo de mujer*. Madrid. San Pablo, 1995.
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Gesché, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gevaert, Joseph. *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Geymonat, Ludovico. *El pensamiento científico* (8a. ed.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1980.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Gilbert, Maurice. "La sabiduría personificada en los textos del Antiguo Testamento". En *La sabiduría y Jesucristo*, por M. Gilbert y J. N. Aletti, 5-43. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.
- _____. *La sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- _____. "Sabiduría". En *Nuevo diccionario de teología bíblica*, por P. Rossano, 1711-1728. Madrid: Paulinas, 1990.
- Gilbert, Maurice y Jean Noël Aletti. *La sabiduría y Jesucristo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.
- Gómez Pin, Víctor. *El hombre, animal singular*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.
- González, Ángel Luis. *Diccionario de filosofía*. Pamplona: Eunsa, 2010.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- _____. "¿Qué es pensar teológicamente?" *El Escorial* 29 (2007): 1-4.

- González Faus, José Ignacio. “Des-helenizar el cristianismo”. *Senderos* (2002): 223-278.
- González García, Marta I., José A. López Cerezo, José L. Luján López. Las concepciones de tecnología. Ciencia, tecnología y sostenibilidad, <http://www.istas.ccoo.es/escorial04/material/dc06.pdf> (consultada el 8 de junio de 2010).
- González, Olegario. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Herder, 2008.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- Gusdorf, George. “Génesis y teología del lenguaje”. *Lingüística y literatura* (1994): 20-30.
- Guijarro, Santiago. *La primera evangelización*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. “La opción por los pobres nace de la fe en Cristo”. *Selecciones de teología* 195 (2010): 170-178.
- _____. “Quehacer teológico y experiencia eclesial”. *Concilium* 195 (1984): 401-405.
- _____. “Testigos de la memoria de Dios”. *Selecciones de Teología* 169 (2004): 13-15.
- Habermas, Jürgen. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009.
- _____. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos, 1999.
- _____. *Conocimiento e interés*. Valencia: Universidad de Valencia, 1997.
- _____. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Katz editores, 2008.
- _____. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- _____. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.

- _____. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. “La Modernidad, un proyecto incompleto”. En *La posmodernidad* (7a. ed.), editado por Hal Foster, 19-36. Barcelona: Kairós, 2008. Disponible en: *Monoskop*, https://monoskop.org/images/4/4e/Foster_Hal_ed_La_posmodernidad.pdf (consultado el 20 de febrero de 2011).
- _____. *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1998.
- Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1966.
- _____. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- _____. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____. “Fenomenología y teología”. En *Hitos*, por M. Heidegger. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.
- _____. *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- _____. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1994.
- Hinkelammert, Franz Josef. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- _____. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad: materiales para discusión*. Bogotá: Desde Abajo, 2009.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2005.
- Hoyos, Guillermo. “Comunicación y mundo de la vida”. *Archive*, https://archive.org/details/ComunicacionYMundoDeLaVida_918 (consultado el 20 de noviembre de 2013).

- _____. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. (2a. ed.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- _____. “¿Para qué la filosofía?, Si ‘el pensar está en lo seco’”. *Universitas Philosophica* 54 (2010): 237-249.
- Hoyos, Guillermo y Germán Vargas. “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión”. *Contrasentido*, <http://contrasentido.net/wp-content/uploads/2007/08/modulo2.pdf> (consultado el 19 de noviembre de 2013).
- Hübner, Kurt. *Crítica de la razón científica*. Barcelona: Alfa, 2000.
- Hurtado, Manuel. Entrevista realizada por José Orlando Reyes Fonseca. Bogotá, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Jiménez Redondo, Manuel. “Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas”. En *Escritos sobre modernidad y eticidad*, por J. Habermas, 9-62. México: Paidós, 1991.
- Jiménez Rodríguez, Luis Orlando. “El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje”. *Theologica Xaveriana* 177 (2014): 127-156.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- _____. *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- _____. *El conflicto de las Facultades*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid: Trotta, 2007.
- Ladrière, Jean. *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Sígueme, 1977.

- _____. *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Lagarde, Marcela. “Mujeres y hombres, femineidades y masculinidades al final del milenio”. *Ciencias sociales* 76 (1997): 107-113.
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Le Goff, Jacques. *El Dios de la Edad Media*. Madrid: Trotta, 2004.
- León Castañeda, Jesús Antonio. “Interacción entre teología y acción comunicativa”. *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 475-496.
- _____. *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.
- Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Léveque, Jean. *Sabidurías de Mesopotamia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- _____. *Sabidurías del antiguo Egipto*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984.
- Lindberg, David. *Los inicios de la ciencia occidental*. Paidós: Barcelona, 2002.
- Löhfkink, Norbert. *Qohelet*. Brescia: Edizione Morcelliana, 1997.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López de Santa María Delgado, Pilar. *Introducción a Wittgenstein*. Barcelona: Herder, 1986.
- López, José A., José Sanmartín y Marta González. “El estado de la cuestión. Filosofía actual de la ciencia”. *Diálogos Filosóficos* 29 (1994): 164-208.
- López Upegui, Raúl. “Racionalidad, técnica y humanismo”. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 144 (1998): 17-32.
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Luna Bravo, José Luis. “Conciencia simbólica y redundancias míticas”. En *Reflexiones contemporáneas*, por Alfredo Rocha de la Torre, 69-85. Buenos Aires: Grama, 2012.

- Maceiras Fafián, Manuel. *Metamorfosis del lenguaje*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Macquarrie, John. *God-talk*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Maggioni, Bruno. *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993.
- Mahecha Clavijo, Germán Roberto. “El *Shabat*: una estrategia ecológica de Dios”. *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.
- Mahecha, Germán R., Alberto Ramírez y Nohora I. Pedraza. *Educación ambiental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- Marcuse, Herbert y otros. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Mardones, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Marlé, René. “La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto”. *Estudios Eclesiásticos* (1958): 275-286.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007.
- Martínez Diez, Felicísimo. *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca: San Esteban, 1997.
- Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Martínez, Miguel. “Relación realidad-racionalidad en la ciencia”. *Anthropos* 32-33 (1994): 45-59.
- Maturana Romesín, Humberto. *La objetividad. Un argumento para obligar*. Madrid: Dolmen, 2002.
- McCarthy, Thomas. *La teoría de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Mester, Carlos. *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- Metz, Johannes Baptist. “¿Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo?”. *Selecciones de teología* 130 (1994): 99-106.

- _____. *El clamor de la tierra*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- _____. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- _____. *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____. *Memoria passionis*. Madrid: Sal Terrae, 2007.
- _____. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. *Por una mística de ojos abiertos*. Barcelona: Herder, 2013.
- _____. “Un hablar de Dios, sensible a la teodicea”. En *El clamor de la tierra*, por J. B. Metz, 7-28. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Meza Rueda, José Luis y otros. *Educación para la libertad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2013.
- Mo Sung, Jung. “La teología y la vida de los pobres”. En *Panorama de la teología latinoamericana*, por J. J. Tamayo y J. Bosch, 371-388. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Moliner, María. *Diccionario de uso español*. Madrid: Gredos, 2007.
- Moltmann, Jürgen. *La justicia crea futuro*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- _____. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Mondin, Giovanni Battista. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia: Queriniana, 1971.
- Moore, T. H. *Ecclesiastes*. Illinois: Ancient Wisdom When All Else Fails, InterVarsity Press, Downers Grove, 2001.
- Moral Asencio, Víctor. *Libros Sapienciales y otros escritos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- Morin, Edgar. *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 1986.
- Morla, Víctor. *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.
- Morren, Lucien (ed.). *Lenguaje y símbolo*. Lovaina: Cabay, 1980.
- Mosterín, Jesús. *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Barcelona, Alianza, 2008.
- Moulines, Carlos Ulises. *La ciencia: estructura y desarrollo*. Madrid: Trotta, 1993.

- Mora, Gerardo. "Racionalidad y tipos de racionalidad". *Revista Filosofía Universidad Costa Rica* 103 (2003): 93-100.
- Moya, Andrés. *Pensar desde la ciencia*. Madrid: Trotta, 2010.
- Muñoz Palacios, Rafael. *Historia de la filosofía occidental*. Valencia: Edicep, 2005.
- Navarro, Rosana. "Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística". *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 497-518.
- Neira, Germán. *Teología y ciencias sociales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Noratto Gutiérrez, José Alfredo. "Área de Teología Bíblica". En *Facultad de Teología 75 años*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- _____. "La reconciliación en la cultura semita". En *Teología y Misión: la reconciliación en el umbral del tercer milenio: uno de los desafíos de la nueva evangelización*, 29-42. Bogotá, 2000.
- Nubiola, Jaime. *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*. Pamplona: Eunsa, 1996.
- Nudler, Oscar (comp.). *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Olivé, León. *Racionalidad epistémica*. Madrid: Trotta, 1995.
- Oñoro Consuegra, Fidel. *El encuentro con Jesucristo vivo en la pedagogía con Jesús en el Evangelio de Juan*. Bogotá: Celam, 2001.
- Orellana, "La cuestión del estatuto científico de la teología: Popper-Pannenberg". *Salmanticensis* 45 (1999): 443-474.
- Ortiz-Osés, Andrés. *Antropología hermenéutica*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1973.
- _____. *Heidegger y el ser-sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.
- Oviedo, Luis. "Esperanza". En *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.

- _____. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- _____. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Panikkar, Raimon. *Ecosofía*. Madrid: San Pablo, 1994.
- _____. *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999.
- _____. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- Panteghini, Giacomo. *El gemido de la tierra*. Bogotá: San Pablo, 1997.
- Parra, Alberto. *Apropiación de la identidad de la Facultad de Teología por su objeto de estudio*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- _____. “De camino a la teología de la acción”. En *Facultad de Teología 75 años*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- _____. “De camino a la teología de la acción”. *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 143-171.
- _____. “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”. En *Libertad y esperanza a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, por C. de Prado y P. Hughes, 189-201. Lima: CEP, 2008.
- _____. “El retorno de lo que no se ha ido”. En *Panorama de la teología latinoamericana*, por J. J. Tamayo y J. Bosch, 429-447. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- _____. “Hacia la legitimación del creer”. *Theologica Xaveriana* (2004): 281-298.
- _____. “Interacción del saber científico en perspectiva teológica”. *Theologica Xaveriana* 112 (1994): 401-425.
- _____. “La legitimación del creer”. *Theologica Xaveriana* (2004): 281-298.
- _____. *Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas, 2010.

- _____. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. “Vaticano II: Concilio moderno y post-concilio-moderno”. *Medellín* 152 (2012): 451-468.
- _____. *Violencia y paz real. Indagaciones teológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.
- Patiño, Uriel. *Historia de la Iglesia I*. Bogotá: San Pablo, 1993.
- Peacocke, Arthur. *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Pérez, José. “Racionalidad y ciencias sociales”. *Arbor* 611 (1996): 77-85.
- Pérez, Raúl. *Cómo acercarse a la ciencia*. México: Limusa, 2002.
- Peukert, Hermut. *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 6 Edición. Madrid: San Pablo, 2001.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1985.
- _____. *El Universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo*. Madrid: Tecnos, 1985.
- _____. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidos, 1994.
- Piñón, Francisco. *Racionalidad, humanismo y modernidad*. Madrid: Signos Filosóficos, 2000.
- Provencher, N. “Modernidad”. En *Diccionario de teología fundamental*, por R. Latourelle, 1011-1013. Madrid: Paulinas, 1992.
- Quintanilla Pérez-Wicht, Pablo. *Relativismo y racionalidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- Rambla, J. M. *Cristianismo y justicia*. Santander: Sal Terrae, 1994.

- Ramírez, Mario. *De la razón a la praxis*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 2003.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Ravasi, Gianfranco. *Giobbe*. Roma: Edizione Borla, 1991.
- Real Academia de la Lengua. *Diccionario de la lengua española* (22a. ed.). Madrid: Real Academia de la Lengua, 2001.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, 1988.
- Rescher, Nicholas. *Rationality. A philosophical inquiry into the nature and the rationale reason*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Restrepo, Marta Inés. “En la escuela del cuidado del ser”. *Chistus* 776 (2010): 29-33.
- Ricœur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- _____. “La vida: un relato en busca de narrador”. *Ágora* (2006): 9-22.
- _____. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.
- _____. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Ruano De La Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996.
- Ruiz, Ruth. *Símbolo, mito y hermenéutica*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Salas, Antonio. *Los Sabios de Israel. Conciencia y Ley a debate*. Madrid: Paulinas, 1993.
- Sánchez, Jorge. *La sabiduría en Israel. Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*. Ciudad de México: San Pablo, 2004.
- Sánchez, Juan José. “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”. En *Lenguaje y fe*, por Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, 17-51. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.

- Scannone, Juan Carlos. "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana". *Stromata* 37 (1981): 155-164.
- _____. "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina". *Stromata* XLVII (1991): 145-192.
- _____. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- Scarpato, Giuseppe. *Libro della Sapienza*. Brescia: Edizione Paideia, 1989.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Sierra, Francisco. *Transformaciones epistemológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Simposio Permanente sobre la Universidad, 1998.
- Schneider, Michael. *Teología como biografía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Schoof, T. M. *La nueva teología católica*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1971.
- Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad*. Madrid: Trotta, 1997.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terre, 2004.
- Scott Peck, M. *La nueva psicología del amor*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994.
- Searle, John. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Searle, John. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- Sebastián, Florencia. *Diccionario Griego Español*. Barcelona: Sopena, 1988.
- Secretariado General. "La Facultad de Teología entre el ayer y el mañana". *Concilium* 57 (1970): 132-144.
- Segura Mungia, Santiago. *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.

- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Sieger, Thomas. “Ciencia y teología, nuevas perspectivas para el trabajo científico”. *Selección de teología* 16 (1994): 309-314.
- Sierra Gutiérrez, Francisco. *Transformaciones epistemológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Silva, Renán. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit, 2002.
- Sobrino, Jon. *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Madrid: Sal Terrae, 1992.
- _____. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- Söhngen, Gottlieb. “La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia”. En *Mysterium salutis*, por J. Feiner y M. Löhrer, Tomo I, Vol. 2, 995-1070. Madrid: Cristiandad, 1969.
- Spinelli, Miguel. *Filósofos pré-socráticos. Primeiros Mestres da filosofia e da ciencia Grega*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- Steiner, George. *Presencias reales. El sentido del sentido*. Caracas: Dimensiones, 1989.
- Sternberg, Robert. *La sabiduría. Su naturaleza, orígenes y desarrollo*. Bilbao: Declée de Brouwer, 1994.
- Stiglitz, Joseph. *El malestar en la globalización*. Bogotá: Taurus, 2002.
- Tamayo, Juan-José. “Cambio de paradigma teológico en América Latina”. En *Panorama de la teología latinoamericana*, por J. J. Tamayo y J. Bosch, 11-52. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- _____. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. “Teología y sujeto”. *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 91-106.
- Torralla, Roselló. *Antropología del cuidar*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina, 1998.

- Torres Queiruga, Andrés. "Creados por amor: la santidad cristiana". *Concilium* 351 (2013): 345-364.
- Trebolle y Sánchez, José María. "El texto de la Biblia". En *La Biblia en su entorno*, por J. González, J. Asurmendi y F. García y otros, 435-574. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Tresmontant, Claude. *La crisis modernista*. Barcelona: Herder, 1981.
- Trujillo García, Sergio. *La sujetualidad: un argumento para implicar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Unesco. *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*. Ediciones Unesco, 1999.
- _____. *Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones Unesco, 2005.
- Urban, Wilbur Marshall. *Lenguaje y realidad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Vander Zanden, J. W. *Manual de psicología social*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. Bogotá: Alfabeta, 2012.
- Vásquez Rodríguez, Fernando. *Educación con maestría*. Bogotá: Universidad de la Salle, 2007.
- Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Vélez, Olga Consuelo. *El método teológico*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- _____. "Teología de la mujer, feminismo y género". *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.
- Vide Rodríguez, Vicente. "Pragmática lingüística: análisis de los lenguajes de la fe". *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998): 243-253.
- Vilar, Sergio. *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Kairós, 2001.
- Vílchez Líndez, José. *Sabiduría*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- _____. *Sabiduría y sabios de Israel*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

- Vivas Albán, María del Socorro. "Género y teología". *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 525-544.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Von Rad, Gerhard. *Sabiduría en Israel. Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- _____. *Teología del Antiguo Testamento*. Tomo 1. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Walker, Marshall. *El pensamiento científico*. México: Grijalbo, 1974.
- Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la construcción de las ciencias sociales*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.
- Walter, Eugen. *Primera carta a los Corintios*. Barcelona: Herder, 1971.
- Weinrich, Harold. "Teología Narrativa". *Concilium* 85 (1973): 210-221.
- Weller, Anton Gerard. "La historia de la Iglesia y la nueva orientación de la ciencia histórica". *Concilium* 57 (1979): 9-29.
- Wilckens, U. "Sabiduría y sabio". En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel y G. Friedrich, 1035-1043. Madrid: Libros Desafío, 2003.
- _____. "Sofía, sofós". En *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, por G. Kittel y G. Friedrich, 696-856. Brescia: Paideia, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Yáñez Canal, Jaime. "La estrategia de la reina roja". *Diálogos. Discusiones en la psicología contemporánea* 3 (2004): 145-233.
- Yeanplong, Juan C. "La recuperación de la sabiduría como criterio de alternativa". *Pasos* 50 (1993): 15-21.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

Ziener, Georg. “La sabiduría del antiguo Oriente, norma de conducta para la vida. Nuevo entendimiento y crítica de la sabiduría”. En *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, editado por J. Schreiner, 347-363. Barcelona: Herder, 1972.