

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

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Daniel de Jesús Garavito Villarreal

Director: Manuel Hurtado Durán, S.J.
Segundo lector: Alberto Parra Mora, S.J.

Fecha de sustentación: 16 de junio de 2014

Daniel de Jesús Garavito Villarreal

Doctor en Teología, Magíster en Teología, Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Educación, Universidad Libre, con Especialidad en Ciencias Sociales. Filosofía. Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana
Correo electrónico: garavitod@javeriana.edu.co

Manuel Gilberto Hurtado Durán, S.J.

Doctor en Teología, Facultés Jésuites de Paris-Centre Sèvres. Profesor de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología, FAJE, Belo Horizonte (Brasil); profesor visitante, Facultad de Teología, Universidad Católica Boliviana San Pablo, UCB, La Paz (Bolivia).
Correo electrónico: manuel.hurtado@jesuites.com

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 la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

RESUMEN DE LA TESIS

En esta investigación doctoral se aborda la recepción teológica de la revelación en el espíritu histórico-hermenéutico según la Constitución *Dei Verbum*. La búsqueda por explicitar el teologúmeno “Dios se revela en hechos y palabras” constata que cincuenta años después de la apertura del Vaticano II, la teología posconciliar no ha profundizado suficientemente el sentido práxico del giro que proyecta la *Dei Verbum*.

Para esta investigación es importante el sentido performativo de la revelación, teniendo en cuenta algunas precauciones ante la posible instrumentalización de la actividad humana y la tergiversación o cosificación de lo que teológicamente se entiende al enfatizar la revelación en hechos y palabras. Por eso retoma y reinterpreta el espíritu de la fuente:

El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. (*DV 2*)

Esta relación expresa un sentido fáctico-experiencial de la autocomunicación de Dios en los hechos de la historia, y establece las bases para una teología de la acción como teología fundamental, en la medida que profundice las zonas de sentido del actuar humano como lugar de revelación.

La investigación, en el desarrollo de sus cuatro capítulos, tiene el interés práctico de comprender qué pasa en la actividad humana cuando esta se encuentra influenciada por la divina revelación.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

CONTEXTO DEL PROBLEMA HISTÓRICO-HERMENÉUTICO PARA LA APROPIACIÓN TEOLÓGICA

1. Contexto epistemológico para la comprensión e interpretación
2. El giro semántico-poiético de los lenguajes
 - 2.1 La vía fenomenológica de la facticidad, sustento de la hermenéutica existencial
 - 2.2 Fenomenología de la facticidad y metafísica: ¿dos caras de la misma moneda?
 - 2.3 Facticidad y sentido, tensión entre explicar y comprender
3. La circularidad de los discursos en la comprensión ricoeuriana
 - 3.1 Los lenguajes en la tensión entre tiempo y narración
 - 3.2 Confluencia de acontecimiento y sentido
4. Conclusión

CAPÍTULO 2

RECEPCIÓN BIBLICO-TEOLÓGICA EN LA CIRCULARIDAD DE LOS LENGUAJES

1. Los lenguajes bíblicos en el círculo hermenéutico ricoeuriano

- 1.1 ¿Proclamación o manifestación?
- 1.2 Proclamación, tensión entre Palabra y Escritura
2. Los lenguajes originarios en la analogía bíblico-poética
3. Aproximación a la revelación en la circularidad de los lenguajes originarios según la tradición bíblica
4. Recepción teológica
 - 4.1 Hacer teología en la tensión entre el análisis estructural y el sentido del discurso
 - 4.2 El giro pragmático y sus zonas de sentido
 - 4.3 Sentido contextual del giro pragmático
5. Conclusión

CAPÍTULO 3

VATICANO II EN LOS ASPECTOS PROPIOS DE LA INTERPRETACIÓN Y RECEPCIÓN DEL HECHO DE LA REVELACIÓN

1. La emergencia de Vaticano II, tensión entre la Modernidad ilustrada y el Vaticano I
2. Ruptura en la continuidad
3. Lo concreto de la ruptura
4. El giro histórico de la revelación
 - 4.1 La historia en clave narrativa
 - 4.2 Sentido histórico de la autocomunicación de Dios
5. Hechos y palabras
 - 5.1 Hechos y palabras según la inspiración bíblica de la constitución *Dei Verbum*
 - 5.2 El giro cristocéntrico y sus zonas de sentido en la relación de hechos y palabras
6. Conclusión

CAPÍTULO 4

LA ACCIÓN HUMANA, LUGAR TEOLÓGICO EN LA RELACIÓN DIOS-HOMBRE

1. Objetivación de la divina revelación, relación entre hechos de la historia y el actuar humano

- 1.1 La acción humana en la perspectiva del pragmatismo sobrenatural de Blondel
 - 1.1.1 La acción, síntesis de la vida humana
 - 1.1.2 La acción, contexto y encuentro entre Dios-hombre
- 1.2 El actuar humano y la objetivación de la divina revelación en la teología trascendental de Rahner
 - 1.2.1 La revelación en Rahner
 - 1.2.2 Los hechos de la historia, ámbito de objetivación de la divina revelación
- 1.3 Relación entre el inmanentismo sobrenatural blondeliano y la perspectiva trascendental rahneriana
2. Tránsito de la onto-teología de la acción a la tensión entre la semántica del lenguaje y la pragmática de la intención
 - 2.1 La acción humana en la hermenéutica de la identidad ricoeuriana
 - 2.1.1 La acción humana: sinergia entre la semántica del lenguaje y la pragmática de la intención
 - 2.1.2 La transición social de la acción
 - 2.2 La acción comunicativa, el mundo de la vida y la dinámica de reconocimiento social
3. La acción humana: de la praxis en general a la praxis intencional
 - 3.1 Articulación y correlación de la acción humana con la revelación divina
 - 3.2 Apropiación, conversión y transformación
 - 3.3 La especificidad de la acción cristiana
4. Teología política y teología de la liberación, uno de los pilares de la teología de la acción
5. El lugar de la teología de la acción en el contexto de la sociedad plural contemporánea
 - 5.1 Identidad y tareas de la teología de la acción

5.2 Veracidad: tensión entre desvelamiento y praxis transformadora

CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El extracto corresponde al Capítulo 4 de la tesis, titulado: “La acción humana, lugar teológico en la relación Dios-hombre”. Este capítulo busca una salida a las dificultades que fueron apareciendo en la relación y profundización de los tres ejes –revelación en el contexto histórico de la *Dei Verbum*, hermenéutica de la apropiación o de la identidad y la mediación del actuar humano– que estructuran el conjunto de la investigación.

El giro de los lenguajes en los tres primeros capítulos parecía suficiente para profundizar en la relación de la acción humana y la acción divina. No obstante, la comprensión de la acción requiere de los componentes internos y externos que la constituyen. Para completar la relación se exige que la acción sea comprendida en el contexto de la intención de quien la ejecuta, que solo se satisfaga cuando sale al paso a la pregunta ¿quién? Aquí la cuestión no acaba en dar razón de la pregunta ¿qué es lo que acontece?, porque solo se quedaría en los rasgos exteriores de la acción. Una cuestión de mayor calado aparece cuando se profundiza la otra cara del asunto al asumir la pregunta: ¿quién lo hace acontecer?, es decir, los rasgos interiores presentes en la *intención-motivo* del actor.

Despejar los rasgos de intención y no intención de la acción facilita algunas de las preguntas en que se inspira la teología de la acción: ¿Qué sentido tiene la acción humana en la relación de Dios con los hombres? ¿Cuál es la especificidad de la acción cristiana? La articulación y correlación de la acción humana con la revelación divina, ¿aduce inmanentismo, trascendencia o colonización de Dios trascendente por la acción inmanente?

La praxis y el compromiso de la teología de la acción le viene de su vocación evangélica, puesto que la especificidad de la

revelación cristiana se estructura a partir del encuentro y seguimiento de Jesús, atendiendo la particularidad de su vida, su mensaje, su proceder, su padecimiento y resurrección. En Jesucristo, la revelación tiene un sentido de escucha, conversión y transformación, en la medida que los hombres que han recibido la gracia y sensibilizados en la fe experimentan un cambio en la vida personal y comunitaria. Una vez que la voluntad de Dios es captada en la fe y testimoniada en la encarnación de Cristo, el creyente no puede seguir siendo el mismo en su relación con los demás y con Dios.

EXTRACTO

Capítulo 4

LA ACCIÓN HUMANA, LUGAR TEOLÓGICO EN LA RELACIÓN DIOS-HOMBRE

A mediados del siglo XX, José Comblin sitúa la reflexión teológica en tres áreas: bíblica, patristica y litúrgica¹. No obstante, desde 1930 él ya identifica un giro en el quehacer de la reflexión teológica que perfila una búsqueda distinta hacia la contextualización histórica de la fe cristiana. Los nuevos vientos generan un ambiente de controversia y síntomas de algo en formación, “algo, que es el punto de convergencia de las tendencias más diversas, nacidas en los medios más diversos y, aparentemente al menos, muy alejados unos de otros”².

El interés por traducir el dinamismo y las tensiones que animaban la reflexión teológica, con el objeto de abrirse paso hacia las exigencias históricas del mundo contemporáneo, quizás explica el hecho de que Comblin retome la idea de H. Hayen, quien sintetizó lo que estaba sucediendo en el devenir teológico con el término teología de la acción³. Este término no representa una simple invención de Hayen, ya que el contexto en que lo trae a colación parece más una influencia de la filosofía de la acción de Blondel, quien tuvo una marcada repercusión en la teología de la primera mitad del siglo XX⁴.

¹ Comblin, *Teología da ação*, 7-28.

² Ídem, *Hacia una teología de la acción*, 9.

³ Ídem, *Teología da ação*, 9.

⁴ Gibellini, *A teología do século XX*, 160-164.

La investigación teológica deja al descubierto “un despertar evangélico” dirigido a renovar la vida cristiana y reorientar el ideal apostólico hacia un compromiso con las necesidades apremiantes del presente⁵. El interés en este contexto está dirigido al problema de cómo hacer presente el Reino de Dios en el mundo. Hacerle frente a este reto generó la emergencia de varios movimientos teológicos, con sus peculiaridades y matices⁶: “teología vital, teología kerigmática, teología pastoral, teología de la existencia, teología de la historia, teología de las realidades terrenas”⁷, entre otras.

El renacer de la interpretación de la fe cristiana crea algunos niveles de conciencia, como el de aceptar la insuficiencia de que la tarea de la teología se centrará fundamentalmente en transmitir el mensaje cristiano a los creyentes. Esto despertó el interés y la exigencia de que el mensaje de la Escritura tuviera mediaciones históricas⁸. En otras palabras, a lo que apunta la nueva exigencia a la teología consiste en el hecho de que el anuncio evangélico esté mediado por acciones concretas, que contribuyan al sentido crítico de la fe, frente a las diversas coyunturas histórico-sociales a las que se ven enfrentados millones de seres humanos.

Los años que precedieron al Vaticano II produjeron un amplio despliegue de la teología de la historia⁹, cuya comprensión no se reduce al pasado del hombre como fuente de información, puesto que pone especial interés en el hombre presente que sale del pasado¹⁰. En los años sesenta, la preocupación teológica se traslada a los contextos y los problemas situados, que Comblin llama teología de las realidades terrestres.

⁵ Comblin, *Tiempo de acción*, 62-104.

⁶ Gibellini, *A teología do século XX*, 153-253.

⁷ Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 13.

⁸ Esta perspectiva de mediación histórica y social circulaba en muchas de las corrientes teológicas que estuvieron en el contexto de emergencia del Concilio Vaticano II. Una de las más influyentes fue la llamada *nouvelle théologie* (Chenu, Danielou, De Lubac), que inspirada entre otras en la filosofía de la acción de Blondel, pudo estructurar una crítica teológica de la sociedad, de la política y la historia.

⁹ Gibellini, *A teología do século XX*, 255-278.

¹⁰ Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 104.

Se aprecia en el contexto de los años treinta y sesenta la búsqueda por establecer las conexiones entre la doctrina cristiana y el mundo contemporáneo¹¹. Este hecho, expresado en las distintas teologías que aparecen en los albores del Vaticano II, constatan un giro hacia el compromiso y la responsabilidad del teólogo con las problemáticas histórico-sociales, lo que constituiría el germen de una teología de la acción. Para llevar a cabo esta tarea, la teología acude al diálogo interdisciplinar, especialmente con la filosofía y las ciencias sociales, produciéndose un marcado interés por establecer la objetivación de la divina revelación en la mediación de la relación entre la revelación y el actuar humano.

1. OBJETIVACIÓN DE LA DIVINA REVELACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACTUAR HUMANO

Aprovechando el aporte de Comblin, quien en su panorámica traza las distintas vertientes de la explosión teológica que rodea la emergencia del Vaticano II, se tomarán para este apartado dos pensadores, no porque sean propiamente los arquitectos de una teología de la acción, o porque en ellos vaya a recaer y concluir la investigación, sino por el hecho de que ambos tienen incidencia en los enfoques de las teologías previas y posteriores al Vaticano II. Sus aportes estuvieron encaminados a apropiarse la complementariedad filosófico-teológica para problematizar y comprender la revelación en la mediación del actuar humano.

En primer lugar, se expondrán los aportes de Maurice Blondel a la teología en el contexto de su amplia investigación filosófica sobre un asunto un tanto subvalorado: *la acción humana*. En segundo lugar, Karl Rahner, no porque haya sistematizado una teología de la acción como se indicó, sino porque su teología trascendental está cercana en algunos tópicos a la fenomenología sobrenatural de Blondel.

Al acudir a ellos para mostrar cómo asumen la objetivación de la revelación en la mediación del actuar humano, no puede interpretarse como que esta investigación termina en la onto-teología,

¹¹ Ídem, *Tiempo de acción*, 409-478.

criticada a lo largo de los capítulos precedentes por la hermenéutica de la apropiación. Con esto tampoco se puede concluir que Blondel y Rahner sean dos caras de la misma moneda, porque el uno filósofo y el otro teólogo tienen sus peculiaridades.

1.1 LA ACCIÓN HUMANA EN LA PERSPECTIVA DEL PRAGMATISMO SOBRENATURAL DE BLONDEL

No hay duda sobre la importancia del aporte de Blondel a la reflexión teológica, pues hasta los primeros años del siglo XX no se había investigado sistemáticamente la acción humana, más allá de los aportes de la tradición griega y alguno que otro afloramiento en los pensadores del Medioevo, el Renacimiento y la Modernidad. Así como para Aristóteles el anclaje de la filosofía estaba en la metafísica, para Marx en la praxis, o para Lévinas en la ética, Blondel encontró en la acción la clave para comprender la complejidad humana y su relación con Dios.

Según Blondel, si hay algo que sintetiza al ser es la acción, la que asumida rigurosamente puede contribuir a la superación de aquel absolutismo que sitúa en el pensamiento todo conocimiento de la realidad. El pensamiento es lo que es, debido a su carácter mediado, pues este no accede a la realidad de forma inmediata.

La clave para penetrar en esa complejidad de la acción más allá de un asunto descriptible y de operación manual está, según él, en la voluntad, asiento de la libertad y regulación de los deseos del hombre. Dicha complejidad está estructurada en el hombre en su realidad de pensante, querer y ser. La pregunta por el sentido de la vida no está solamente contenida en uno de esos componentes, sino en la tensión dialéctica de los tres. Son distintos, pero como componentes en que se ancla y estructura la vida comparten una base común: *la acción*¹².

Teniendo en cuenta lo anterior, el ámbito fundante de la filosofía no es el yo pienso del legado cartesiano, sino el yo actúo, ya que la acción está presente en los distintos componentes de la vida¹³:

¹² Izquierdo, “Maurice Blondel, el filósofo de la acción”, 14-44.

¹³ La Roig Gironella, *Filosofía de la acción*, 192-246.

la acción es a la vida como el grano de arena a la playa. Blondel establece así un giro radical en la primacía de la acción sobre el conocimiento, por lo que la realidad no consiste en la representación, adecuación o conocimiento de ella. En el contexto de síntesis de la acción convergen el pensamiento y la voluntad, es decir, la razón especulativa y la razón práctica de la que depende la moral. Aquí se produce la síntesis del querer, conocer y ser: una complementariedad entre metafísica, ciencia y moral¹⁴.

Se evidencia el interés blondeliano por entender la insatisfacción del hombre cuando su actuar en muchos casos no es reflejo del querer, pues “en la desproporción, afirma Blondel, entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*) reside la causa que da lugar a todo el movimiento de la acción”¹⁵. La primera no se satisface con lo fáctico de la voluntad querida. La desigualdad o tensión dialéctica entre el querer y lo querido produce el dinamismo de la acción. La acción se juega en la inmanencia, pero tiende a superarla, por lo que aspira en el querer a trascender y rebasar el contexto de los fenómenos. Toda la realidad está penetrada por la acción, lo que supera la aparente escisión entre conocer, querer y ser.

Blondel distingue los hechos de los actos, puesto que los primeros son objetivos y los segundos subjetivos. La ciencia tiene como base los hechos, una parte de la realidad que no se agota en ellos. Para que la ciencia tenga acceso a la complejidad de la realidad requiere del aspecto subjetivo, en que se asienta la voluntad, el resorte de acción.

El espíritu integrador de Blondel, en la búsqueda por estructurar la comprensión de la acción, descubre que la realidad del hombre se expresa dialécticamente, puesto que establece una tensión entre lo humano, el mundo y Dios: “acción es el movimiento total de la vida que incluye, por consiguiente, la voluntad y el ser mismo del hombre en cuanto que es dinamismo y energía”¹⁶.

¹⁴ Izquierdo, “Maurice Blondel, el filósofo de la acción”, 28.

¹⁵ *Ibid.*, 29.

¹⁶ Isasi, “Significado de la filosofía de la acción”, 45-71.

1.1.1 La acción, síntesis de la vida humana

El nivel de síntesis de la acción establece los vínculos entre el pensamiento y el ser¹⁷, lo que la constituye en la piedra angular para comprender el problema humano. Por eso “la primera tarea que se impone es la de estudiar, analizar y pensar cómo se origina, se desenvuelve y se acaba la acción humana”¹⁸. Solo en la acción el ser se expresa y comunica en profundidad. La acción es prospectiva, puesto que su dinamismo y carácter dialéctico consiste en un hacerse constante. Sin embargo, la acción es también momento reflexivo y actuar del pensamiento. En la acción está el pórtico de acceso a la dinámica de la vida, es decir, al hacerse de la vida misma, pues no constituye un pensamiento que toma distancia para entender la vida¹⁹.

En contra de los teóricos de la práctica que hablan de lo que no viven y hacen, Blondel les dice: “La acción es una necesidad: pues actuaré. La acción se me muestra a menudo como una obligación: pues obedeceré”²⁰. No han entendido, según él, que la necesidad de actuar es de otro orden que la de conocer, pues la acción no tiene la provisionalidad o parcialidad del conocimiento, ya que en el actuar está el pensar y ser a la vez²¹. En el actuar está el centro de la vida: “soy lo que siento y en el momento que lo siento”²². Para mostrar el carácter profundo y mediado de la acción, Blondel rechaza la idea de un conocimiento por experiencia directa, que es el caso de la ciencia, al quedarse en el vórtice del conocimiento de las cosas.

La complejidad de la vida puede sintetizarse, no en la experiencia objetiva, sino en la subjetiva:

¹⁷ Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, 477-519.

¹⁸ Isasi, “Significado de la filosofía de la acción”, 53.

¹⁹ Blondel, *La acción*, 521-546.

²⁰ *Ibíd.*, 7.

²¹ Pacheco, *A gênese do problema da acção em Blondel (1878-1882)*, 255-265.

²² Blondel, *La acción*, 73.

Lo sensible, lo positivo, lo objetivo, cualquier denominación con que se quiera designar lo que es diverso del fenómeno de conciencia, se desmenuzará, por así decirlo, y se vería disuelto si no hubiera una progresión simultánea del conocimiento subjetivo que soporta y realiza el progreso de sus formas de existencia.²³

La unidad en la diferencia de los distintos engranajes que constituyen la acción se salva en lo subjetivo. El hecho en el que se basa la ciencia es distinto del acto, que es subjetivo, y es quien integra la complejidad de los fenómenos externos e internos de la acción.

Para Blondel, nada de lo exterior nos determina, pues cuando buscamos algo en ello, lo que hacemos es buscar de otra manera en nosotros mismos. La explicación de un acto no se reduce a ciertas tendencias parciales que al parecer lo producen. Más bien su potencial está afinado en eso que va más allá de una determinación particular. Hay algo en la base de la subjetividad que cohesiona los componentes disímiles en los que suele aparecer la acción: “energía psíquica, apetitos, tendencias, motivos, determinismo de la naturaleza y del espíritu”²⁴. Por tanto, no hay acción sin la integralidad de los hechos de conciencia y fenómenos sensibles.

La razón y la conciencia son el resultado de la soberanía creadora de los actos. Esto es posible por la voluntad, es decir, porque somos libres. Tanto la ciencia como la conciencia dependen de la libertad. Lo externo de los fenómenos, su componente subjetivo, lo positivo del conocimiento y la subjetividad están afinados en la libertad. La libertad proporciona una proyección de querer más allá de nosotros mismos, por lo que su búsqueda tiende al infinito, “porque todo consiste, no en querer lo que somos, sino en ser lo que queremos, separados como restamos, por así decirlo, de nosotros mismos por un abismo inmenso”²⁵. Solo se toma conciencia de la libertad al actuar. La conciencia de la acción nace en la acción, y toda su dinámica siempre está sustentada por la acción. El deber no tiene sentido y consistencia si su orientación está desviada de la acción, pues todo acto de conciencia es expresable solo en la mediación de la acción.

²³ *Ibíd.*, 129.

²⁴ *Ibíd.*, 154.

²⁵ *Ibíd.*, 171.

La acción consolida y correlaciona los distintos ámbitos dispersos de la vida, lo que la convierte en una especie de puente y mediación de las actividades del cuerpo y el espíritu. Esto explica que en la acción nos constituyamos como sujetos y relaciones sociales, al ser modeladora y transformadora. La acción vincula la inmanencia con la trascendencia, sin lo cual es imposible la satisfacción de esa fuerza sinérgica que sobrepasa lo inmanente del actuar en su aspiración de absoluto.

La acción comunica el dinamismo de la vida en la que se toma posesión de sí mismo en la libertad, pero paradójicamente no hay satisfacción plena en la individualidad. La acción, entonces, es una complejidad de componentes interiores y exteriores al sujeto. Su cohesión es posible en ese dinamismo entre lo particular y lo múltiple que tiende a la trascendencia. Esto explica el carácter prospectivo de la acción, en tanto camina, repara y constituye, para de nuevo continuar la marcha hacia lo que aún ignora. Esto le proporciona una identidad y carácter dialéctico de ser, pero a la vez, de búsqueda e indeterminación.

El dinamismo de la acción permite que quien actúa se transforme en lo que hace, pero sin perfeccionar su existencia. La obra realizada nunca será plena en su caminar constante e inacabado a la obra proyectada. Esta proyección continua permite que la acción no acabe en la obra particular, puesto que hay un fin más general. Esa expresión hacia afuera de la acción que tiende a lo universal e infinito solo tiene comunicabilidad en el lenguaje, pues “y si toda acción puede ser expresada y explicada por la palabra, ello significa, en primer lugar, que toda acción es una palabra explícita, es decir, una necesidad de revelarse a todos”²⁶. En la palabra, la acción expresa una función social y compartida, que activa un dinamismo de búsqueda y encuentro que no se satisface en la individualidad.

1.1.2 La acción, contexto y encuentro entre Dios-hombre

La acción proyecta un dinamismo hacia la solidaridad, trascendiendo a escenarios cada vez más amplios como la familia, la ciudad, el

²⁶ *Ibíd.*, 274.

conjunto de la humanidad y el absoluto. Esta dinámica, que no se detiene, corrobora la vocación de infinito de la acción, pues viene del infinito y va al infinito²⁷.

En la tensión entre la vida y el pensamiento, el hombre descubre su incapacidad para acceder por sí mismo a la hondura y el sentido de la acción. Por eso

...es imposible detenerse, retroceder o avanzar en solitario. Dentro de mi acción hay algo que yo no puedo aún comprender ni adecuar, algo que me impide recaer en la nada, y que es tal cosa solo porque no resulta ser nada de lo que yo he querido hasta ahora.²⁸

En esto hay de base un determinismo en el que la voluntad accede a su más profundo querer, pues si accede a la naturaleza, al pensamiento, a la ciencia, a la sociedad, entre otros, es solo con la conciencia de que estos constituyen las mediaciones necesarias para el hombre. Sin embargo, en todo ello aún no está la plenitud que satisface su búsqueda.

Sin lo contingente el hombre no trasciende, pues es ahí que cae en la cuenta de algo necesario que está en nosotros, sin pertenecer a nosotros. La acción es un dinamismo, una síntesis del hombre con Dios; pero el hombre, para percatarse de esta realidad, requiere la mediación contingente, sin contentarse en ella, pues su vocación aspira a la trascendencia.

El hombre es libre en la medida que su voluntad se incardina al querer divino, puesto que “la acción del hombre trasciende al hombre; y todo el esfuerzo de su razón consiste en descubrir que ni puede ni debe limitarse a ella”²⁹. En lo particular de su actuar el hombre descubre la paradoja del misterio, consistente en que su imperfección y contingencia están permeadas e irradiadas por lo infinito y absoluto en que se sustenta todo acto. Solo en Dios la voluntad se encuentra a sí misma, por lo que es motivo de aceptación para el hombre en el sentido que nos es dada, aunque permanezca misteriosa. En la libertad de la voluntad que actúa Dios se revela, con lo que

²⁷ La Roig Gironella, *Filosofía de la acción*, 293-312.

²⁸ Blondel, *La acción*, 387.

²⁹ *Ibíd.*, 436.

la acción constituye una mediación en el sentido de que en ella Dios comunica su querer. La acción se encuentra adecuada a la conciencia en el fundamento sobrenatural de la revelación, pero esto no significa que el pensamiento agote la hondura de su esencia.

La recepción teológica de la perspectiva blondeliana establece una centralidad en la acción, por lo que a pesar de lo elemental y particular, esta puede comunicar el sentido de la revelación por encima del pensamiento especulativo. En tal sentido,

...lo que no podemos conocer ni, sobre todo, comprender claramente, lo podemos hacer y practicar: en esto consiste la utilidad, la razón eminente de la acción. [...] Por eso en la simplicidad de las prácticas más populares se da una mayor presencia de lo infinito que en las más altas especulaciones o en los sentimientos más exquisitos.³⁰

Por los actos los hombres pueden acceder al misterio en que Dios, al ser absoluto y universal, está presente en lo particular y limitado de una acción. La acción es la síntesis en que está presente cada uno y las aspiraciones comunes al constituirnos en sociedad. Sin embargo, dicha síntesis no se produce sin el encuentro de lo finito y lo absoluto, puesto que la vida humana en lo concreto de la acción revela la vida sobrenatural. La revelación disipa la penumbra de la incertidumbre en la medida que la vida se desarrolla y planifica, pues sin esta mediación la voluntad del hombre no se incardinaria a la voluntad de Dios. La acción en su aspiración a Dios tiene una finalidad fundamental: constituir la vida.

Lo absoluto es comprensible para el ser humano en las mediaciones concretas. En otras palabras, “la acción humana solo se comprende a la luz de una onto-antropología o metafísica del actuar humano sostenido por el absoluto”³¹. En lo anterior aflora el núcleo, en el que Blondel deja ver su incidencia en la teología, profundizado en el apartado “La inevitable trascendencia de la acción humana”³², de su obra *La acción*. Solo en el absoluto es posible la confluencia

³⁰ *Ibíd.*, 460-461.

³¹ Morlans i Molina, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*, 67.

³² Blondel, *La acción*, 387-436.

del conocimiento y el ser, es decir, la satisfacción plena del dinamismo de la acción.

La acción humana, al ser contingente, pero a la vez permeada por el absoluto, conduce a que Blondel plantee que la acción es el contexto en el que el hombre puede buscar a Dios. El absoluto, al constituirse en la base de la existencia humana, está presente en la voluntad del hombre, sin cooptarla. La voluntad, “consecuentemente con su impulso inicial, mantiene la dinámica de la acción abierta hacia Dios, optando por los contenidos relativos, por el motivo mejor, que es el que vehicula la apertura hacia Dios”³³.

La investigación blondeliana tiene importancia para la teología, por lo que profundiza la acción como lugar de revelación de Dios. Su búsqueda se concreta en la pregunta, ¿hasta dónde es posible acceder a un conocimiento de Dios en la acción humana? Al caminar en la dirección de este panorama descubre que en el hombre constitutivamente subyace un deseo sin límites de ser, que lo impulsa a amar, a conocer y a estar en una marcha constante hacia la felicidad.

En otras palabras, lo planteado arriba significa que el hombre, en su condición finita, no satisface la existencia, por lo que siempre está en camino al infinito, ya presente en el dinamismo de su contingencia. En lenguaje creyente y teológico, esto puede ser interpretado en la siguiente dirección: “el hombre como deseo de Dios”³⁴. En lo más íntimo de la inexistencia de cada persona hay un germen o deseo de infinito que orienta la vida, es decir, aquello que debe ser, más allá de mí, lo que plenifica la existencia humana. El absoluto o infinito que Blondel llama “único necesario”, constituye un fundamento de complementariedad e identificación de la acción, el conocimiento y el ser³⁵.

Para la apropiación de esta realidad fundante la filosofía se queda corta –a no ser que tome la opción de la fe–, como sí puede hacerlo el hombre común y corriente, sin tanta elucubración, pero

³³ Morlans i Molina, *La experiencia de Dios en la acción social*, 76.

³⁴ *Ibíd.*, 62.

³⁵ Blondel, *La acción*, 342-349.

iluminado en la fe. El absoluto constituye una mediación entre la contingencia y la trascendencia, sin lo cual el paralelismo del pensamiento y la acción no tendrían un punto de encuentro.

Hay una triple relación entre Dios y el hombre: “todo lo que hay de belleza y de vida en las cosas, todo lo que hay de luz y poder en el hombre, encierra en sí misma perfección y debilidad, una perfección soberana”³⁶. Es la paradoja que asoma en todo el pensamiento de Blondel cuando analiza la relación de Dios con el hombre, puesto que la imperfección en su contexto claroscuro es la mediación en que se refleja la plenitud de la luz del Absoluto.

Las acciones reflejas hacen caer en la cuenta de que en ellas está presente el germen de una acción perfecta. La acción es, por tanto, la morada del ser, quien sintetiza la relación de lo natural, lo humano y lo divino.

En lo anterior asoma la pregunta teológica acerca del misterio de la revelación, por lo que no es fácil comprender cómo algo absoluto e infinito, que es acción plena y necesaria, para ser humanamente comprendido y comunicado, tiene que expresarse en lo imperfecto y concreto de la acción humana. No se trata de acudir a un pensamiento o sustancia, sino a lo concreto de las cosas y las imperfecciones de las acciones para participar de esa presencia absoluta en nosotros.

Por tanto, “Blondel no pretende buscar a Dios en sí mismo, lugar en que no estamos, sino en la acción humana, lugar donde él sí está. Blondel busca a Dios en el centro de la experiencia humana”³⁷. No obstante, esta acción perfecta que se desvela en mi acción imperfecta no se reduce a mí ser. Es un habitar, constituir y existir, sin reducirse a ello, ni sustituirlo, porque el hombre no sería libre. Es una relación que vincula la acción de lo infinito y lo finito, pero sin confundirse ni reducir lo uno en lo otro.

Al hacerse presente en la acción humana, Dios es fundamento y sustento, pero no como mera interioridad, sino también como exterioridad. En esto la acción no se reduce a intimismo, ni mera sensibilidad fenoménica de algo externo, por lo que Dios en la acción

³⁶ *Ibíd.*, 394.

³⁷ Morlans i Molina, *La experiencia de Dios en la acción social*, 71.

humana es a la vez actuar y pensar. Esto permite entender que *–consentido o no–* Dios sustenta la vida humana, pero quien decide si camina en la misma dirección o hacia otro lado es el hombre, en el recurso a la libertad en su doble plano (voluntad *voulue* y voluntad *voulante*).

Dios está en el ser y el obrar, pero quien da concreción, dirección y sentido a esa presencia es la persona. Por eso, la acción humana tiene un sentido profundamente ético, pues el fin último de la acción es el bien, que en otras palabras es salir de nosotros con nuestra acción al encuentro con el otro. En este sentido, el hombre es libertad de total disposición y apertura al otro. En el otro servimos a Dios, sin definirlo ni pretender decir cómo es, “poder hablar de ‘eso de Dios’ que el hombre-en-acción experimenta, supera en realidad nuestras posibilidades”³⁸.

Blondel sintetiza el sentido revelador de la acción después de caer en cuenta de que el absoluto permea a través de ella la totalidad de la vida humana:

Es ciertamente en la praxis misma donde la certeza del “único necesario” tiene su fundamento. En lo concerniente a la complejidad íntegra de la vida, solo la acción es, a su vez, necesariamente completa e integral. Ella se refiere a todo. Y por eso, de ella y solo de ella surge la presencia indiscutible y la prueba apremiante del *Ser*. Las sutilidades dialécticas, por largas e ingeniosas que sean, no van más allá que lo que una piedra lanzada por un niño contra el sol. Es en un instante, en un solo impulso, por una inmediata necesidad como se nos manifiesta *aquel* a quien ningún razonamiento puede encontrar, ya que ninguna deducción iguala la plenitud de la vida operante; y él es esa misma plenitud. Solamente el desarrollo total y concreto de la acción le revela en nosotros, no solo bajo aspectos reconocibles por el espíritu, sino de tal manera que hace de él una verdad concreta y la vuelve eficaz, útil y alcanzable por parte de la voluntad.³⁹

La búsqueda en que se empeña Blondel para relacionar lo natural con lo sobrenatural, anticipa la llamada “revolución integralista” del Vaticano II:

³⁸ *Ibíd.*, 104.

³⁹ Blondel, *La acción*, 398.

Eso significa que la opinión de que en la humanidad histórica concreta, no existe un estado de pura naturaleza; en vez de eso, cada persona siempre ha sido intervenida por la gracia divina, que tiene como consecuencia no poder separar analíticamente las contribuciones “natural” y “sobrenatural” a esta unidad integral.⁴⁰

Del conjunto de esa amalgama compleja que constituye el pensamiento blondeliano en que lo natural y sobrenatural coinciden, sin ser lo mismo, Milbank identifica el extremo del hilo que desenreda el ovillo que entreteje la dinámica de la acción, sintetizándola en los siguientes términos:

Para Blondel, nuestro pensamiento depende enteramente de supuestos contingentes, teóricamente injustificables, así como adiciones igualmente injustificables a la tradición recibida, pero es precisamente ese confinamiento historicista de nuestro pensamiento que hace irreductible a cualquier proceso inmanente, y siempre dependiente de su participación en una plenitud trascendente de acción realizada, de pensamiento, de palabras y de hechos.⁴¹

1.2 EL ACTUAR HUMANO Y LA OBJETIVACIÓN DE LA DIVINA REVELACIÓN EN LA TEOLOGÍA TRASCENDENTAL DE RAHNER

El hecho de profundizar la relación entre la objetivación de la divina revelación y el actuar humano en el contexto de la teología trascendental de Rahner constituye una labor compleja, por lo que esto implica, como primera medida, hacer una aproximación de su comprensión de la revelación. Luego, el paso siguiente consistirá en mostrar que en la relación entre la autocomunicación de Dios y el actuar humano hay una concreción u objetivación histórica.

1.2.1 La revelación en Rahner

Para Rahner, la trascendentalidad en el hombre constituye su historia individual y colectiva, la realización de su esencia y existencia histórica. Sin embargo, la trascendentalidad no puede ser comprendida

⁴⁰ Milbank, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*, 270.

⁴¹ *Ibíd.*, 285.

como una imposición de la divinidad, dado el carácter de la auto-comunicación de Dios como acontecimiento gratuito en la historia humana, sino más bien un acto de acogida de la libertad del hombre. El acontecer de la salvación no constituye una imposición de Dios al hombre, pues la historia se despliega también como perdición, con lo que uno u otro camino solo lo define el hombre mismo en su condición libre. La salvación como historicidad de la fe cristiana enfatiza una identidad y concreción, que no descarta su validez universal, en la que tengan cabida todos los hombres y las mujeres⁴².

Rahner aclara que en esta perspectiva –trascendental– no se puede decir del todo que Dios sea histórico, porque siendo inefable e infinito no puede serlo. Lo histórico es lo concreto, es decir, el espíritu humano que se emplaza espacio-temporalmente⁴³. No obstante, si pensamos la revelación en su expresión máxima, Dios siempre se ha comunicado al hombre en la historia más allá de que este sea consciente de ello. Por tanto, si se comprende la revelación como auto-comunicación de Dios, es necesario contar con la finitud humana que la condiciona a unas circunstancias históricas concretas. Es decir, lo que está dado de antemano de la revelación como plenitud en Cristo solo se comprende como concreción histórica, que el hombre reinterpreta bajo sus percepciones contingentes y categoriales.

La búsqueda por explicitar el sentido de que pueda darse una historia de la revelación como salvación ofrece, a primera vista, un horizonte complejo y con apariencia ininteligible. Sin embargo, la aporía o sin salida de un primer momento, paulatinamente deja ver una luz al final del túnel, al percatarnos de que el hombre en su condición histórica trasciende el ámbito de su subjetividad, mediado por una trascendentalidad ilimitada que lo posee, pero por su finitud no puede apropiarse más allá de sus fuerzas.

La historia de la trascendentalidad solo se comprende en la trascendencia humana como acción de Dios que acontece en el hombre situado histórico-culturalmente. La trascendentalidad en el hombre

⁴² Rahner, *Oyente de la Palabra*, 123-141.

⁴³ *Ibid.*, 73-91. En estas páginas Rahner especifica qué es eso del hombre como espíritu: “Lo que significa es esto: El hombre es la absoluta apertura del ser en general, o para decirlo con una palabra: el hombre es espíritu”, 73.

como don de Dios solo se hace finita como trascendencia, es decir, en el devenir histórico de la aventura humana por hacer inteligible el misterio⁴⁴.

La estructura trascendental de esta historia de salvación y revelación es histórica, fundada en la autocomunicación de Dios al ser humano. Es la historia del encuentro de Dios y el hombre, puesto que este último realiza la historia individual y colectiva, a la manera de un proceso dialéctico en que Dios se autocomunica. Dios se comunica históricamente, pero a la vez, dada su infinitud, permanece como presencia misteriosa e inefable que escapa al carácter limitado de la interpretación y comprensión humana.

La historia de la salvación a partir de Dios, y no solo a partir del hombre, constituye dos planos complementarios: en uno, Dios se autocomunica en el hombre como ser histórico; en el otro Dios, aunque se ha comunicado, no es captado en su profundidad por el hombre. Esto refleja que la historia de salvación se despliega contando con la libertad del hombre, nunca prescindiendo de ella, “pues la autocomunicación personal de Dios como el fundamento de dicha historia se dirige precisamente a la persona creada en su libertad”⁴⁵.

La revelación acontece en la fe del hombre como hecho compartido históricamente, lo que lo constituye en oyente de la gracia; la historia de la salvación y de la revelación confluye en la acción de Dios y la acción histórica del hombre. La trascendencia del hombre está dada con necesidad debido a su carácter subjetivo, y concretada en la autocomunicación de Dios, lo que no escinde la historia de salvación de la historia de la revelación.

En la historia de la salvación se identifican dos matices: por una parte, la autocomunicación que puede contar con la aceptación o el rechazo del hombre autónomo; por otro lado, pero en relación recíproca con la anterior, está la autocomunicación de Dios en su sentido atemático, suprahistórico y trascendental, por tratarse de la gracia. Sin embargo, el poder transformador de la gracia solo tiene cabida en la historia de salvación, y acontece en su devenir:

⁴⁴ Rahner, *Revelación y tradición*, 11-26.

⁴⁵ Ídem, *Curso fundamental sobre la fe*, 176.

...la comunicación de Dios mismo es un elemento de la historia de la salvación como tal, por cuanto en ella aparecen dicha comunicación y la libertad de su aceptación o repulsa realizada con toda propiedad en la concreta corporalidad histórica del hombre y la humanidad.⁴⁶

Este momento concreta y objetiva la revelación, cuyo culmen está en la encarnación de Jesucristo, en quien mejor se capta la revelación, pues en él se objetiva la presencia de Dios en la historia.

Por tanto, a los constitutivos de la historia de salvación pertenecen la palabra de Dios escuchada en la dinámica histórica, los signos que identifican los sacramentos procedentes de la gracia de Dios, la actualización histórica de los símbolos, ritos e imágenes, las instituciones religiosas y su evolución en la historia. El sentido trascendental de la revelación se convierte de esta manera en historia concreta, objetivándose en el despliegue del actuar humano en la historia, que para la fe cristiana no tiene punto más alto de concreción que la voluntad de Dios expresada en Cristo.

La coincidencia entre la historia de la salvación y la historia universal está, según Rahner, en que la existencia del hombre se hace apropiación en la medida que el conocimiento y las libertades trascendentales se hacen corporalidad y materia concreta, significada por la interpretación. La historia de salvación no solo acontece en los ámbitos religiosos, sino también en los escenarios de la historia mundana, por lo que la autocomunicación de Dios se objetiva al confrontarse con el acontecer de la historia y su necesidad de comunicarla y compartirla comunitariamente. Toda experiencia trascendental debe ser mediada por la trascendencia humana que se traduce categorialmente en el seno de los procesos históricos y culturales, lo que la concreta, es decir, la objetiva.

La interpretación del cristianismo en tanto respuesta al fundamento de su fe conduce, según la perspectiva rahneriana, a una reflexión histórica específica, constituida en la historia de la revelación, a pesar de que esta lo desborda al ser coextensiva con la historia universal. En sentido más profundo, la coextensividad de la historia de salvación y la historia universal constituye la historia sobrenatural de la revelación, pues

⁴⁶ Ibid., 178.

...tiene su último fundamento en la autocomunicación sobrenatural y gratuita de Dios y sirve a esta comunicación; por tanto, significa la revelación sobrenatural –por la palabra– de un estado de cosas que trasciende el ámbito del conocimiento meramente natural del hombre.⁴⁷

Para la tradición cristiana, la salvación acontece en la medida que la fe se apropia de la palabra de Dios auténticamente revelada, puesto que no basta meramente el hecho de la revelación natural. La revelación genera salvación en el hombre cuando en su existencia opera la revelación sobrenatural que se hace inteligible a través de la reflexión teológico-especulativa. La reflexión es necesaria porque explicita el problema del cómo es la revelación en la historia, pero a la vez es sobrenatural, pues permite la comprensión de que su existencia sea concomitante con los hechos históricos del espíritu, de la tradición religiosa y de la dimensión profana del hombre⁴⁸.

En suma, la revelación de Dios mismo como saber trascendental y presente en la realización del espíritu humano como saber y libertad es atemática:

Ese momento trascendental de la revelación es la modificación gratuita, operada duraderamente por Dios, de nuestra conciencia trascendental; pero tal modificación es realmente un momento originario, permanente en nuestra conciencia como iluminación originaria de nuestra existencia, y, como momento de nuestra trascendentalidad constituido por la comunicación de Dios mismo, es ya revelación en sentido auténtico.⁴⁹

En otras palabras, lo que traduce el párrafo anterior consiste en que la revelación tiene un horizonte atemático, apriorístico del conocimiento y la libertad humana. Esto le otorga un sentido particular auténtico, en tanto su procedencia es sobrenatural, y con lo que fundamenta cualquier otro sentido que adopte. Sin embargo, este horizonte atemático y sobrenatural tiene validez para nuestra existencia, si es mediado por la objetividad categorial en la que pueda explicitarse humanamente.

⁴⁷ *Ibíd.*, 182.

⁴⁸ *Ibíd.*, 184.

⁴⁹ *Ibíd.*, 185.

1.2.2 Los hechos de la historia, ámbito de objetivación de la divina revelación

Lo planteado, por un lado, deja entrever que para Rahner es fundamental establecer los nexos y las implicaciones entre la historia trascendental de la salvación y la revelación. Por otro, explicita la vinculación de la revelación a la historia categorial, particular y oficial de la salvación. Esto contribuye a aclarar que “la historia categorial del hombre como un sujeto espiritual es siempre y en todas partes la necesaria, pero histórica objetivante, autointerpretación de la experiencia trascendental, que contribuye a la realización de la esencia del hombre”⁵⁰. La realización esencial del hombre es un proceso en la historia, cuya objetivación coincide con lo que Rahner comprende como divina revelación. Así, en su obra *Oyente de la Palabra*, lo explicita en los siguientes términos:

...esta “revelación trascendental” elevada ya en todo caso por gracia no es solo en definitiva lo que sencillamente se distingue de la trascendencia del espíritu humano y de su historicidad formal, sino la distinción misma que pone esta diferencia y abarca, preservándolo, lo en ello destacado como diferente, por lo cual la historia de la humanidad en conjunto, en la que el espíritu humano se realiza y se objetiva, es siempre necesariamente también historia de la revelación determinada en concreto por la gracia.⁵¹

Lo anterior constata que, para la comprensión rahneriana la objetivación del espíritu humano en la historia coincide con lo que la tradición de la fe cristiana ha llamado divina revelación, sobre todo en el contexto interpretativo generado por el Concilio Vaticano II. La objetivación de la revelación en la mediación del actuar humano solo puede darse en la perspectiva categorial, lo que no es igual al carácter atemático que comporta la revelación auténtica y sobrenatural, pues es precisamente en lo categorial histórico como medio humano en que se traduce y comunica.

Ahora bien, no se puede confundir como autosuficiente la historia en su necesaria autointerpretación objetiva y en relación con la

⁵⁰ *Ibid.*, 189.

⁵¹ Rahner, *Oyente de la Palabra*, 209. Ver pie de página 6 del Capítulo XIII.

experiencia trascendental. De ser así, se perdería de vista la historia reveladora de la experiencia trascendental como necesaria autointerpretación histórica de una experiencia trascendental originaria que se funda, ya no en la mediación, sino en la comunicación de Dios mismo. No obstante, aunque la autocomunicación de Dios acontece en la historia como historia de revelación, “en efecto, esta historia es la consecuencia y objetivación de la originaria comunicación de Dios mismo, por la que él se revela, es la interpretación de la misma y con ello su historia”.⁵²

Emerge en lo dicho una especie de conclusión, ya que Rahner plantea que solo puede llamarse historia de la revelación a la historia de la interpretación como experiencia trascendental y sobrenatural, mediada por la vida del hombre en su condición histórica, pero también como reflexión de antropología teológica que busca intelegir la mediación de lo trascendental sobrenatural en lo categorial humano.

La historia de la revelación trascendental de Dios se interpreta como la historia orientada en su acontecer en la dirección de la autointerpretación del hombre, con lo que abre paso a la autointerpretación religiosa de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, constituida en la revelación. No obstante, esta no constituye la historia de la revelación general. Sin embargo, es la dimensión más profunda en la autointerpretación de la revelación trascendental, por lo que en ella confluye el despliegue de ambas revelaciones: la *trascendental* y la *categorial*.

Lo anterior no significa que la autocomunicación de Dios en la historia haya sido captada plenamente. Si bien en el hombre confluye la estructura trascendental y categorial de la revelación, ello no supera su finitud expresada concretamente en la culpa, lo que le da un carácter claroscuro a la revelación.

Para Rahner, Jesucristo constituye un firme criterio de distinción y objetivación, por lo que dirime entre una interpretación concomitante con la autocomunicación de Dios en la autointerpretación del hombre, y otra no auténtica. En Jesucristo se aclaran las tergiversaciones humanas a las que puede estar expuesta la comprensión y

⁵² Ídem, *Curso fundamental sobre la fe*, 190.

objetivación de la revelación. Para la tradición cristiana, él constituye la plenitud de la objetivación del espíritu humano en la historia, pero debemos advertir que “una autointerpretación y objetivación histórica de la trascendentalidad sobrenatural del hombre y de su historia no necesita ni puede ser interpretada como un proceso meramente humano y natural de reflexión y objetivación”⁵³. Es una interpretación que no olvida que la trascendentalidad sobrenatural del hombre depende de aquella realidad procedente de la propia comunicación personal de Dios, quien se autocomunica en la historia.

Los hombres, como lugares concretos de autointerpretación, caen en la cuenta del actuar de la voluntad de Dios. Esta autocomunicación es histórica en la medida en que no se interpreta directamente en Dios, ni en el hombre individual, sino en los hechos que tejen la historia humana. La revelación como acontecer histórico de la autocomunicación de Dios está cargada por un contenido comunicacional, lo que le permite a los hombres interactuar y compartir una misma fe:

En efecto, esta autointerpretación, que se produce en una pura objetivación, es una historia de la autocomunicación trascendental de Dios mismo y, por ello, no solo es una historia gnoseológica de una teoría pura, sino una realidad de la historia misma.⁵⁴

El acontecer de la revelación es un hecho histórico, y a pesar de que se constituyan interpretaciones subjetivas, no obstante, requiere fundamentalmente de una cobertura comunitaria en que esta pueda ser compartida como experiencia de liberación y salvación. En este sentido, la comunidad constituye el lugar en el que acontece la autointerpretación de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, con lo que se produce la objetivación de la historia de revelación. Por tanto, la vía de la objetivación de la revelación concreta su historia general y se traduce en la historia particular.

La revelación es teocéntrica y cristocéntrica a la vez, lo que trasluce a Cristo como plenitud y principio de la historia de la salvación, pues en él se produce la objetivación histórica absoluta de

⁵³ *Ibid.*, 195.

⁵⁴ *Ibid.*, 196.

su relación trascendental con Dios⁵⁵. Cristo constituye un proceso de objetivación de la revelación en el sentido de que Dios se comunica al hombre, haciéndose en Cristo uno con él: Dios hombre. De esta manera, teológicamente la historia de la salvación y de la revelación llega a su plenitud, a su fin. La revelación así tiene un claro horizonte teleológico, en tanto la humanidad se encamina a una clara referencia de la salvación en el único Dios encarnado en Cristo.

Se ha dicho que la revelación tiene dos sentidos concomitantes: trascendental e histórica, por lo que ambas reflejan el horizonte de una revelación sobrenatural. Rahner sintetiza el aspecto trascendental de la revelación en los siguientes términos:

Dios se le comunica –al hombre– en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta autocomunicación y apertura personales y de aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor, [...] como cabal autoapertura de Dios mismo en el hombre.⁵⁶

Dios es misterio autocomunicándose en la estructura ontológica del ser humano. Constituye una acción de donación transformadora para todos los hombres, y que se concreta en Jesucristo como Dios-humanado.

En cuanto a la comprensión categorial que facilita la objetivación de la revelación, Rahner plantea:

...este estar dado Dios mismo previamente, la disposición del hombre elevada por la gracia, la revelación trascendental está siempre [...] mediada en forma mundana y categorial, acontece en el material histórico de la vida del hombre, sin identificarse simplemente con ello.⁵⁷

Se produce en esto el tránsito a una revelación objetiva, cuya concreción se constituye en las diferentes acciones del hombre como individuo y como comunidad, vinculado a unas coordenadas históricas comprendidas desde la fe y el seguimiento de Cristo.

⁵⁵ *Ibíd.*, 207.

⁵⁶ *Ibíd.*, 209.

⁵⁷ *Ibíd.*, 210.

Comprendida la revelación en su despliegue trascendental como gracia, y su entronque con el plano categorial, facilita la explicitación del sentido de la objetivación del actuar humano en la historia. Dios, en su amor infinito, crea unas condiciones de salvación que permean la historia concreta del hombre, siempre abierto a la trascendencia. En su camino a la trascendencia, el hombre establece un gozne articulador que posibilita la traducción categorial de la autocomunicación trascendental e infinita de la gracia.

La doble dimensión de la revelación ya señalada tiene su confluencia y punto más alto en Jesucristo, Dios-hombre y encarnación del Padre: “En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado justamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia”⁵⁸.

En consecuencia, la revelación en general, y específicamente como revelación trascendental y categorial, constata que, para el cristiano la objetivación del actuar humano en la historia coincide con lo que la tradición cristiana en el contexto interpretativo del Vaticano II llama divina revelación. Cristo objetiva la revelación, ya que en él se acredita si estamos efectivamente iluminados por la autocomunicación de Dios, o, por el contrario, desviados del verdadero camino.

1.3 RELACIÓN ENTRE EL INMANENTISMO SOBRENATURAL BLONDELIANO Y LA PERSPECTIVA TRASCENDENTAL RAHNERIANA

Después de mostrar, tanto en Blondel y como en Rahner, que la acción humana tiene un lugar significativo para la objetivación del absoluto y su comprensión transformadora de la historia humana, al convertirla en historia de salvación y realización, es necesario por otra parte establecer brevemente la relación de las dos perspectivas. Ya se advirtió que tienen influencias y coincidencias en algunos puntos; sin embargo, también tienen profundas diferencias.

⁵⁸ *Ibid.*, 213.

El pragmatismo sobrenatural blondeliano, contrario al trascendentalismo rahneriano, relaciona y establece unidad de pensamiento y acción como resultado del desarrollo de la tradición. Esto es quizá lo que más lo distancia de Rahner, que todavía deja un intersticio entre lo trascendental y categorial. Recurrir a la acción según Blondel para comprender la complejidad de la realidad es un ejercicio necesario, pero puede ser limitado sin el reconocimiento de lo sobrenatural. En la profundización de la acción humana descubre que la voluntad nunca es igual a sí misma, puesto que sus acciones contingentes no la satisfacen. Siempre hay un deseo latente que la supera, y aspira a algo superior que tiene asiento en ella.

La fenomenología blondeliana es paradójica por cuanto la voluntad humana, en la que está el resorte del actuar humano, requiere algo más que ella misma. Sus constitutivos e impulsos inmanentes requieren del sustento trascendente que, aunque la sobrepasan, solo pueden ser acogidos y comprendidos en la libertad de la voluntad.

Milbank establece una relación entre Rahner y Blondel, en el sentido de que el primero plantea que en todo acto de comprensión el intelecto tiene una precomprensión que ha sido puesta en él y que se sustenta en el ser⁵⁹. Relación aquí es algo más que semejanzas, dado el hecho de sus marcadas diferencias:

No obstante, a diferencia de Rahner, Blondel no entiende la capacidad trascendente del yo apenas en términos de alguna cosa permanentemente excedente de instancias finitas. Por el contrario, él también afirma que la voluntad no puede ser igual al producto de su propia acción.⁶⁰

Esto significa que el sentido de las acciones y lo que se pueda decir de ellas desborda la competencia finita, por lo que la búsqueda de llevar a cabo acciones mejores tiene como motivación una apropiación del intelecto de aquello que ya se hizo. Como el actuar de Dios está presente en la acción humana, el pensamiento recaba una y otra vez para apropiarse aquel acto ya pasado, pero en la medida que vuelve a él, su sentido se enriquece y actualiza.

⁵⁹ Rahner, *Espíritu en el mundo*, 362-388.

⁶⁰ Milbank, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*, 275.

La apertura al ser y la gracia en Blondel difieren de la perspectiva trascendental de Rahner, puesto que el primero no se limita a una apertura general. A Blondel le interesa comprender la apertura a la trascendencia en cada instancia particular, puesto que cada acción tiene un potencial que se orienta más allá del momento de su realización contingente. Por tanto, no hay ninguna precomprensión general e indeterminada que indique la apertura del hombre a la gracia.

Contrario a Rahner, quien establece un método antropológico trascendental⁶¹, Blondel no se circunscribe a una epistemología para determinar dónde debe comenzar el pensamiento, sino más bien

⁶¹ El método antropológico trascendental va más allá del componente categorial, al intentar la inteligibilidad de la autonomía del hombre como ser finito en su relación con el Absoluto. En gran medida busca comprender el siguiente problema: ¿cómo identificar la dimensión inteligible y situacional de la trascendencia de esta antropología, y de qué manera es abarcable por el conocimiento teórico? La vitalidad de la filosofía moderna podría ayudar a desbloquear algunos horizontes interpretativos entumecidos, presentes en las escuelas y doctrinas de la tradición; pero, ¿cuál es el papel de la teología en su correlacionalidad con la filosofía? El diálogo constante que la teología debe mantener con el pensamiento filosófico busca proveer las bases para una relación nueva del creyente con los contenidos de la fe revelada. Por ello, es fundamental comprender el marco teológico de Rahner que siempre está en apertura filosófica, al traducir en provecho de la teología el pensamiento de Santo Tomás, Maréchal, Kant, el idealismo alemán y Heidegger. Esto lo justifica Rahner al afirmar que el sentido de la revelación como objeto de estudio de la teología no puede prescindir de la autocomprensión proporcionada por la filosofía. Para Rahner, el sujeto cognoscente tiene la posibilidad de un conocimiento metafísico, el cual es concomitante con la experiencia fenoménica, que él llama experiencia trascendental. En esta experiencia se unen e identifican la estructura del sujeto y la estructura última de todos los objetos posibles de conocimiento, sin lo cual no se puede dar un conocimiento de lo absoluto, de Dios. El ser absoluto irrumpe desde la condición *a priori* de posibilidad del conocimiento de cualquier objeto; es decir, el ser absoluto participa de la autonomía del sujeto cognoscente, ante lo cual el sujeto es trascendental. El punto de partida del método trascendental es una antropología de la autocomprensión situada y concreta, la cual es resultado de una comprensión de las estructuras apriorísticas concebidas en la autoexperiencia del hombre como ser cognoscente. Lo trascendental, entonces, es una estructura *a priori*, dada desde siempre, la cual es condición de posibilidad del saber y del actuar. Esta experiencia se lleva a cabo de manera concomitante en toda la experiencia *a priori*, permitiendo que sea una experiencia trascendental, aun en los momentos espontáneos pero privilegiados de la vida. Es el hombre que obedece voluntariamente sin coacción, movido por una especie de resorte misterioso, el Absoluto, Dios.

desarrolla una fenomenología, por lo que le interesa seguir la percepción previa de la acción y no perder la ruta de su trayectoria. El núcleo del conocimiento no está en una realidad general indeterminada, sino orientado a la realidad momentánea de la cosa. La realidad no consiste en un quietismo que la fija, sino al contrario, una dinámica de autosuperación creativa.

La acción para Blondel tiene sentido racional, pero no como un conceptualismo intelectual categorial en el caso rahneriano, sino funciona a la manera de un experimento, en cuanto que se enmarca en el contexto de la realidad y permite la emergencia de realidades novedosas⁶². La lógica de la acción requiere una mediación divino-humana, que oriente la búsqueda de la voluntad en su aspiración de acceder al sentido de la revelación presente en la mediación central de todas las acciones. La revelación de la que tiene que guiarse la acción requiere de la tradición dogmática⁶³, que en Blondel no se reduce a un dogmatismo ahistórico, porque de ser así la acción no sería dinámica. Tampoco se trata de una acción extrínseca que fluye de arriba a abajo como una transmisión de datos.

Por tanto, Blondel considera que la doctrina en el sentido histórico está constitutivamente generada en la acción. La doctrina representa la letra que reanima al hombre en su camino hacia una mediación central y verdadera. En este sentido, es claro sobre el papel de la filosofía y sus límites⁶⁴, por lo que al reconocer la centralidad de la gracia en la comprensión de la acción humana, plantea que la reflexión filosófica solo la contempla a cierta distancia, pues ese escenario es de competencia teológica.

2. TRÁNSITO DE LA ONTO-TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN A LA TENSION ENTRE LA SEMÁNTICA DEL LENGUAJE Y LA PRAGMÁTICA DE LA INTENCIÓN

De la mano de Blondel y Rahner, la investigación realiza una aproximación a la acción en el contexto de dos pensadores que tuvieron

⁶² Milbank, *Teología e teoría social. Para além da razão secular*, 278.

⁶³ Blondel, *Historia y dogma*, 15-53.

⁶⁴ Ídem, *El punto de partida de la investigación filosófica*, 57-89.

incidencia en la teología de los años precedentes y posteriores al Vaticano II. Tanto Blondel en el campo de la filosofía y Rahner en la teología, son hijos de la época y reflejo de un pensamiento onto-filosófico y onto-teológico, respectivamente. Por eso, la acción en sus perspectivas no puede ser asumida sin determinar su lugar en la estructura antropológico-trascendental del hombre, según Rahner⁶⁵, y la tensión pragmático-sobrenatural de Blondel.

El ejercicio de retomar la reflexión de estos pensadores representativos del siglo XX, en su intento de precisar el lugar de la acción en la relación histórica de Dios con el hombre, no indica una labor arqueológica y lineal descendente, a partir de la cual se vaya a recorrer el rastro de la teología práctica producida desde entonces hasta nuestros días. Blondel y Rahner son referentes importantes, en la medida que intentaron contrarrestar el predominio del pensamiento cientificista moderno de comprender la acción como instrumentalidad, al escindir la praxis de la teoría. En ese intento valioso, tanto Blondel como Rahner sirven de base para la fundamentación de una semántica de la acción, pero quizás se quedan cortos en la profundización de una pragmática que integre la intencionalidad y los componentes externos de la acción.

Por eso, para profundizar en este ámbito que integra la semántica y la pragmática se retoma el giro de los lenguajes, de lo cual se habló en los capítulos anteriores, precisamente con el objeto de mostrar la necesidad de desontologizar su comprensión. Desontologizar en este contexto no significa rechazo a toda ontología, puesto que cualquier comprensión rigurosa de la acción humana no podría evadir el componente ontológico, sino lo que hay que precisar es el tipo de ontología, que por una parte no sustancialice la comprensión de la acción como si esta fuera una esencia. Por otro lado, la comprensión de la acción debe evitar una orientación instrumental y aplicada, a la manera de un mecanismo manipulable.

Para la explicitación de la acción, lo ontológico no representa la panacea, pues solamente constituye uno de los componentes que articulan el engranaje semántico y pragmático en que se refleja. En

⁶⁵ Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 160-190.

este empeño, el recorrido por la hermenéutica ricoeuriana para establecer las bases de la investigación mostraba, en los capítulos precedentes, ciertos matices de comprensión de la acción humana que intentan sobrepasar el reduccionismo ontológico.

Teniendo en cuenta lo avanzado, la investigación se detiene en un momento crucial que exige la profundización de la acción en la dialéctica o tensión pragmática entre el ¿quién?, el agente que la produce, y el ¿qué?, ¿cómo?, ¿para qué?, que se refleja en el análisis gramatical del discurso. La idea es comprender la acción humana en ese justo medio de la dinámica del actor de la acción y el entramado discursivo en que se expresa. Para este propósito se retoma el pensamiento ricoeuriano en torno de la acción, quien en un primer momento, al parecer le bastaba el análisis del lenguaje, sintetizado en los componentes estructural-semánticos y discursivo-narrativos.

La reflexión ricoeuriana de la acción no acaba en lo esbozado, pues aunque ese ejercicio es necesario, apenas satisface una parte del asunto al responder preguntas del tipo: ¿qué?, ¿cómo?, ¿para qué? Sin embargo esta labor semántica, para darle sentido a la acción, no contempla la pregunta que involucra al actor: ¿quién? Luego de precisar la comprensión de la acción en la complementariedad del análisis del discurso y el papel del actor, se pasará a ver cómo esto incide en la dinámica histórico-social. Con ese escenario dispuesto, el terreno estará preparado para que la teología entre en escena, y no solo se apropie, sino que muestre su especificidad al situar la acción en los hechos de la historia, permeados por la gracia divina y en la mediación del actuar humano.

2.1 LA ACCIÓN HUMANA EN LA HERMENÉUTICA DE LA IDENTIDAD RICOEURIANA

Los capítulos anteriores de la investigación muestran que la hermenéutica como forma de apropiación ricoeuriana establece un estrecho vínculo entre la narrativa y los lenguajes bíblicos. La narrativa expresa la trama de la vida en la relación de los hombres como mimesis, lo cual no puede ser reducido a una imitación sin creatividad⁶⁶.

⁶⁶ Ricoeur, "Tiempo y narración: la triple mimesis", 113-161.

Al contrario, constituye un proceso refiguración, de creación y acción. La narrativa retoma la trama de lo dicho y hecho en el pasado en los hombres de hoy⁶⁷, al refigurar su decir y hacer, con lo que reinterpretan y recrean sus acciones.

En consonancia con la evolución del pensamiento de Ricœur se mostrará en primer lugar que, con la acción, hay que llevar a cabo un ejercicio análogo al análisis del discurso hablado y escrito. Luego, en segundo lugar, entrará en escena, no solamente el análisis discursivo en que se expresa la acción, sino también el papel del agente del discurso, lo que implica una complementariedad o identidad entre los ámbitos ontológicos del discurso y los componentes pragmáticos presentes en el agente de la acción.

El contexto de la acción humana en el discurso hablado y escrito aclara que la interpretación no solamente pretende el conocimiento de lo que hay detrás del texto, sino también delante de este. Busca más bien explicitar el modo de ser en el mundo, que se recrea en la tensión de los planos “detrás y delante del texto”. La teología como ciencia hermenéutica tiene en la interpretación un recurso para desvelar el sentido de la realidad:

...se puede decir que las ciencias humanas son hermenéuticas (1) en la medida en que su objeto [la acción] revela algunos de los rasgos constitutivos de un texto como texto, y (2) en la medida de que su metodología desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la *auslegung* o interpretación de textos.⁶⁸

La acción en el lenguaje hablado y escrito se enmarca en lo que Austin y Searle –ya citados– denominan “actos de habla”, que constituyen los niveles locutivo o proposicional, en el sentido de decir; ilocutivo o lo que se hace en el decir; y perlocutivo, lo que se hace por medio del decir. Apropiarse de estos dinamismos en el discurso le sirve a Ricœur para comprender los alcances significativos, generadores de sentido y comunicabilidad de la acción humana⁶⁹.

⁶⁷ Metz, “Narración”, 213-227.

⁶⁸ Ricœur, *Hermenéutica y acción*, 47.

⁶⁹ Aunque estos niveles que expresan el dinamismo de la acción en los actos de habla ya se han citado y explicitado a lo largo de la investigación, es importante

Metodológicamente, esto es decisivo en el dinamismo de las ciencias sociales, “ofrece un enfoque nuevo en la cuestión de la relación entre *erklären* (explicar) y *Verstehen* (comprender) en las ciencias humanas”⁷⁰. Esto constituye una tensión o dialéctica en el ámbito de la acción humana, por lo que comprender y explicar establece relaciones, pero por otra parte, diferenciaciones entre conjeturar y validar.

La metódica estructural es necesaria para pasar de la trama de los discursos a lo explícito de los fenómenos sociales en que se articulan y concretan las acciones humanas. Este análisis estructural que desvela la acción en el marco de un texto, puede facilitar la comprensión de que el carácter social de la misma tiene un sentido análogo al hecho de traducir las acciones presentes bajo las estructuras complejas de los conflictos que se generan en los ámbitos político, económico, cultural y social.

2.1.1 La acción humana: sinergia entre la semántica del lenguaje y la pragmática de la intención

Lo planteado arriba no representa nada nuevo, pues es solo una síntesis de lo que se ha denominado el giro de los lenguajes en los primeros capítulos de la investigación. Lo novedoso aparece en escena de aquí en adelante en la medida en que se muestre la comprensión de la acción ricoeuriana en dos vertientes distintas, pero complementarias, para que el sentido de la acción no quede reducido a una pragmática

retomarlos aquí para tener presente su centralidad en el análisis del discurso, que sirve de vehículo comunicativo de la acción. La acción tiene una estructura locucional, lo que le proporciona un sentido de fijación y objetividad, ya que el decir es proposicional. Por otra parte, la acción implica un proceso de automatización que gana una cierta autonomía con respecto del agente, lo que la proyecta como dimensión social en la medida que la intencionalidad del autor de un texto puede variar en la interpretación posterior del mismo por lectores en otros contextos. En tercer lugar, la acción gana pertinencia e importancia cuando trasciende las condiciones sociales en las que se dio, con lo que su significado puede ampliarse o variar. En cuarto lugar, la acción humana se constituye en “obra abierta” que está siempre disponible para infinitos lectores en el futuro. Esto necesariamente crea una tensión constante entre la obra y sus intérpretes situados en oro lugar y tiempo.

⁷⁰ Ricœur, *Hermenéutica y acción*, 60.

que solo da cuenta del agente. Por otra parte, para que tampoco sea la expresión de una estructura ontológico-fenomenológica de un análisis gramatical y su expresión narrativa.

Para comprender la acción en este horizonte complejo, Ricœur recurre a la semántica y la pragmática, buscando en ellas desentrañar el sentido performativo de lo que se habla y sobre lo que se habla⁷¹. La contribución de la semántica consiste en mostrar cómo funciona este análisis en el esquema conceptual que sustenta las nociones que están referidas a la acción. Al intervenir el esquema conceptual en el que funcionan los discursos quedan al descubierto las intencionalidades o caras distintas del actuar, que confluyen en la acción humana. Al respecto agrega Ricœur: “Este esquema conceptual contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberación, movimiento voluntario o involuntario, pasividad, presión, resultados deseados o no, etc.”⁷².

En su perspectiva, que intenta la superación del análisis gramatical, Ricœur rescata una comprensión de la acción presente en los griegos⁷³, en la que establecen una implicación entre la acción y su agente. En consonancia con el enfoque aristotélico, plantea que “la sabiduría práctica es *ese discernimiento, esa mirada en situación*

⁷¹ Ídem, “Semântica da ação e do agente”, 37- 49.

⁷² *Ibíd.*, 38.

⁷³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libros II-III. En estos apartados Aristóteles muestra su preocupación por el sentido práctico del conocimiento. En esto hay un interés por precisar el bien más elevado entre todos los bienes, es decir, establecer la teleología o los fines del actuar humano. Esta perspectiva considerará preliminar el hecho de tratar el actuar humano, sin todavía poder determinar su lugar en las coordenadas del bien supremo, que para Aristóteles sería una vida realizada. Se refiere a una felicidad lograda no solamente en el amparo de un bien divino, sino sobre todo, en las actividades en que el hombre constituye una vida virtuosa. Ser virtuoso implica la ejecución de la vida como una obra, que haya sido el resultado de alcanzar un equilibrio o justo medio, es decir, saber situar la medida en el defecto y el exceso. Esto implica un actuar voluntario que pueda sopesar prudentemente si lo deseado es susceptible de hacerlo o no. La acción está en la voluntad, pero también en el deseo, ya que el pensamiento práctico está interrelacionado con el deseo, con lo que se quiere. La medida que pone al deseo en la misma línea del pensamiento, y los dos mediados por la voluntad, es la prudencia (*phronesis*), que orienta la deliberación en la dirección de la acción que conviene.

*de incertidumbre dirigida a la acción que conviene*⁷⁴. Aunque hay cercanías, Ricœur señala una peculiaridad o diferencia con lo anterior, en lo referente al reconocimiento de sí, no solo como un reconocimiento sustentado en la responsabilidad, sino en el hecho de una conciencia reflexiva sobre ese sí mismo (*Ipseidad*).

El recurso a la reserva de la tradición helénica plasmada en Aristóteles enriquece la comprensión de la acción, pues profundiza y recrea nuevos contextos de su relación con el agente, que no se agotan en el análisis semántico. De la apropiación griega, Ricœur retoma un asunto que los análisis del lenguaje en la Modernidad subestimaron: su dimensión pragmática. Según él, el análisis y la comprensión de la acción se torna limitada al quedarse en la perspectiva semántica, y no decir nada del agente del discurso. El análisis semántico y gramatical tiene su importancia en cuanto discurso general de la acción, pero limitado al no detenerse en la riqueza de las singularidades de los ejemplos prácticos de los distintos campos de la acción.

Con los griegos se inaugura un sentido semántico acerca de la acción, que Ricœur saca a flote en la relación de “atestar y reconocimiento de sí”. La contribución moderna de la que carecían los griegos proporciona una reflexión en el sentido de que estos términos, aunque difieren, están vinculados. En la relación entre el atestar o la adscripción y el reconocimiento, el sujeto cae en la cuenta de que él puede. El reconocimiento de que *yo puedo* en la reflexión del reconocimiento de sí constituye un dinamismo y contexto que salen al paso a la cadena de preguntas –¿quién?, ¿qué?, ¿cómo?– para esclarecer la acción, no solo en relación con la estructura semántica, sino también con respecto al agente, es decir, su sentido pragmático.

La complementariedad de los ámbitos semánticos y pragmáticos pone en evidencia que

...“acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, que contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberaciones, movimiento voluntario o involuntario, pasividad, restricción, resultados deseados, etc.”⁷⁵. En otras palabras, los distintos tér-

⁷⁴ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 99.

⁷⁵ Ídem, *O si mesmo como um outro*, 75.

minos susceptibles de ser analizados no pueden quedar en la formalidad de su análisis estructural, sin contar con el contexto amplio de la cadena de intersignificación a la que pertenece el entramado de conceptos. De ser así, quedarían eclipsados los componentes de intencionalidad presentes en el agente de la acción.

Los escenarios gramatical y semántico pueden atomizar el análisis cuando solo responden a preguntas como: ¿qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿por qué?, ¿cuándo? Sin menospreciar la importancia del análisis gramatical, esto puede tener una mayor cobertura con respecto a la cadena que articula el discurso, si tiene en cuenta el agente evocado en la pregunta ¿quién? Frente al panorama que se abre es necesario preguntarse por qué la filosofía analítica y del lenguaje, al centrarse en dar razón del ¿qué? y ¿por qué?, tendió a olvidar al agente de la acción cuando en los análisis semánticos no aparece la pregunta ¿quién? Las preguntas ¿qué? y ¿por qué? buscan dar razón ontológica del acontecimiento, la causa en general de algo que llega o sucede.

En consonancia con lo planteado surge otra pregunta: ¿por qué la comprensión de la acción tendió a la dirección del acontecimiento, es decir la causa, y olvidó la pregunta por el motivo? No son lo mismo acontecimiento y acción, puesto que “el acontecimiento, el argumento, simplemente ocurre; la acción, por otro lado, es lo que hace ocurrir”⁷⁶. Lo que ocurre o sucede es percibido por una observación y descripción que anuncia o constata lo ocurrido. En cambio, lo que se hace llegar o suceder no es constitutivo de algo verdadero o falso, puesto que sus componentes de sentido no necesariamente son observables y constatables. Lo que se hace llegar o suceder, solo en el hacer es verdadero.

Por otra parte, así como la acción fue circunscrita al acontecimiento, el motivo fue identificado con la causa, lo que trajo un reduccionismo en la comprensión. El motivo implica un potencial andamiaje que va más allá de la acción, pero no se puede conocer sin esta. La causa no tiene en cuenta esa integración, puesto que su comprensión tiende a razones de tipo instrumental, del estilo de que lo mostrado en el efecto fue ocasionado por algo. El motivo, al estar

⁷⁶ *Ibíd.*, 79.

vinculado con la acción, implica la interpretación de un contexto complejo de componentes físicos, psíquicos, simbólicos, contextuales, entre otros. Por tanto, el motivo está ligado a la acción, como la causa al acontecimiento, pero en una relación distinta.

Estos abismos lógicos son los que Ricœur intenta comprender para establecer sus reacciones e implicaciones en la profundización del sentido de la acción humana. Cree que este intersticio puede profundizarse en el restablecimiento del agente que se había perdido, para ver más de cerca esa oposición entre *llegar* (causa-acontecimiento) y *hacer llegar* (agente-motivo). Hay así una fragilidad dicotómica en la escisión entre la acción y el acontecimiento, como también entre el motivo y causa.

Para Ricœur, el debilitamiento de la vinculación de la acción con el agente se produjo con el énfasis de una verdad centrada en la descripción. La preocupación por la verdad descriptiva debilitó la comprensión de la acción en el sentido de la intencionalidad presente en el agente. Esto eclipsó una aproximación de la acción en la atestación del agente, con lo que la veracidad se redujo a búsqueda de la verdad. “La atestación escapa, precisamente, a la visión si esta se expresa en proposiciones susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas; la veracidad no es la verdad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto”⁷⁷.

La cadena de análisis de la que emergen cuestiones como *¿quién?* (el agente), *¿qué?* (lo acontecido), se completa y enriquece cuando nos preguntamos *¿por qué?* (motivo). El motivo es importante en la medida que expresa la intencionalidad que tuvo el agente para ejecutar dicha acción. Sin embargo, esta relación no implica simplemente verla como causa-efecto, por lo que la acción es movimiento físico, pero también intenciones o motivos del actor. En otras palabras, “la semántica de la acción muestra aquí una categoría mixta, la del *deseo*, que *exige* la fusión de las categorías psíquicas, exclusivamente a las personas, con categorías físicas comunes a las personas y cosas”⁷⁸.

⁷⁷ *Ibíd.*, 92.

⁷⁸ *Ídem*, “Semântica da ação e do agente”, 41.

Aparece de esta manera una reciprocidad que rebasa el esquema mental o la explicación racional de los motivos del actor. Por otra parte, tampoco queda reducida al ámbito físico que visibiliza lo ejecutado. La cadena discursiva comunica la mixtura de aspectos semánticos y pragmáticos, cuya apropiación requiere una especie de pasión o afección, que solo es captada por quien esté abierto a la versatilidad de la narrativa.

La acción intencional requiere que el agente haga comprensible en la misma acción el sentido de lo que dice que hace o hizo: “En suma, una acción intencional es una acción hecha ‘por una razón’”⁷⁹. Sin la intención la acción no tiene agente, lo cual nos devuelve al estadio importante, pero limitado, del análisis gramatical y semántico, en el que la acción se juega entre qué y para qué de su acontecer. La acción intencional no tiene la forma causa-efecto, puesto que la intención está aún presente en la intencionalidad temporal de la ejecución.

Ricœur se pregunta si la incapacidad de la ontología del acontecimiento para vincular la acción con el agente, es decir, tener una adscripción o imputación, ¿no es acaso resultado del modo como se asume esa ontología? Por tanto, Ricœur no descarta el componente ontológico de la acción, sino lo que cuestiona el cómo de su comprensión. El problema está en comprender el acontecimiento como si este fuera una sustancia, en vez de apropiárselo en la sinergia de una fenomenología del lenguaje con la ontología de la intención.

Dicho de otra manera, lo que aquí está en juego es algo más que una estrategia metodológica para pasar de una semántica de la acción sin agente, a la vinculación efectiva entre la acción y el agente. La clave está en saber apropiarse creativamente la vinculación entre ontología y fenomenología, para que desvele la relación de intersignificación entre las preguntas ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, que dan razón de los distintos ámbitos que constituyen el sentido de la acción. El problema aflora cuando la semántica pasa por alto la cuestión del ¿quién?, para reducirla al eje causa-acontecimiento en las preguntas, ¿qué?, ¿para qué?

⁷⁹ Ídem, *O si mesmo como um outro*, 95.

El desbloqueo del asunto a través de la apropiación de la relación sinérgica ontología-fenomenología puede constituir la clave para la constitución de una pragmática del discurso, que si bien no descuida las preguntas ¿qué?, ¿por qué?, se sitúa en el ¿quién?, como eje. Al establecer el sentido pragmático que relaciona las tres preguntas, emerge un contexto integrador –físico y psíquico– en el que subyace la comprensión de la acción humana como atribuible a alguien.

Hay ciertos predicados que se les atribuyen a los cuerpos como referentes físicos, sin embargo, hay otros que solo se les atribuyen a las personas. No hay dualidad en el hecho de que a la misma persona en su unidad se le atribuyan predicados físicos y psicológicos. Incluso los motivos y las intenciones que tienen carácter psicológico se le atribuyen a la persona en su unidad. En consecuencia, “es esta atribución [...] identificada que es mejor denominarla adscripción”⁸⁰.

La adscripción es una forma de reconocimiento al yo puedo hacer y hablar, porque el hablar también es hacer. Este hacer desborda el análisis semántico de la estructura del discurso, puesto que el componente en juego es el de la pragmática. En el *poder hacer* permanece un motivo práctico que no es igual a dar razón de la causa, porque el motivo está implicado en la acción pasada o futura. *No es lo mismo hacer que suceda que suceder casualmente*. A las acciones humanas con motivos, que aunque de manera primaria suceden causalmente, lo que les da el sentido es su intencionalidad.

La acción intencional tiene una adscripción o atribución que sale al paso a la pregunta ¿quién? Con esto, la acción gana un sentido práctico en la atribución al agente, que ya no queda restringida a la lógica del análisis semántico que corresponde a las preguntas ¿qué? y ¿cómo? Por tanto, “la adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en tanto hacer que acontezca”⁸¹. En la adscripción hay una síntesis entre ¿quién?, ¿qué? y ¿cómo?, en la que no solamente afloran componentes semánticos, sino pragmáticos, ya que la acción tiene un motivo a la manera de resorte o voluntad, que no es propiamente una causa.

⁸⁰ *Ibíd.*, 110.

⁸¹ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 108.

La adscripción no significa individualización o referencia única al agente de la acción, pues hay factores internos y externos. Por eso, la clave del asunto está en establecer un equilibrio en el conjunto de la cadena conceptual que se concreta al dar razón de las preguntas ya citadas. La adscripción tiene un sentido de responsabilidad en el que, aunque en el dinamismo complejo de la cadena de conceptos se articulan los componentes externos e internos, el mayor peso de la adscripción recae en la imputabilidad a alguien.

La adscripción comprendida de esta manera tiene un sentido moral: “la adscripción, precisamente consiste en la apropiación por el agente de su propia deliberación: decidirse es solucionar el debate, haciendo suya una de las opciones consideradas”⁸². Con esto se supera la comprensión de la acción como acontecimiento causal, porque la adscripción sintetiza relacionalmente el motivo y el agente. Sin embargo, el agente no puede ser comprendido como un receptáculo sin más, ya que este expresa su realidad a través de toda la estructura semántica y pragmática de la acción.

2.1.2 La transición social de la acción

La dinámica del discurso que pone el acento en la pragmática, sin menospreciar la estructura gramatical, conduce a que el sujeto que habla desde la apropiación de su libertad requiera un interlocutor que esté en las mismas condiciones que él. La relación de interlocución matiza el sentido de la acción en su contexto histórico-social. En la relación social la acción establece su sentido moral (adscripción), al estar soportada en la imputabilidad o responsabilidad, con lo que toma distancia de aquel reduccionismo que identifica la adscripción con la atribución. Esta perspectiva moral y jurídica es importante, en el sentido de que sin ellas es difícil determinar la responsabilidad y los juicios censurables o admirables con respecto al agente.

La apropiación del sentido de la acción, por tanto, no puede limitarse a oponer las características y peculiaridades que tienen asidero en el agente, con aquellas otras que aparentemente dependen de contextos externos. El sentido estructural y complejo en que se

⁸² Ídem, *O si mesmo como um outro*, 117.

expresa el actuar, para su comprensión social requiere la articulación de los dos componentes. Esto es posible en el establecimiento correlacionado entre ¿quién?, ¿por qué?, ¿qué? La motivación no es solo el reflejo de los hechos mentales del agente, pues en la exterioridad del contexto físico la potencia del actuar se concreta en acciones⁸³. En esto la comprensión de la acción tiene ámbitos teleológicos muy ligados al poder de actuar de la persona; pero, por otra parte, hay que considerar los componentes sistémicos, o de las cosas que están vinculadas a la dinámica del mundo de la vida⁸⁴.

Las capacidades de hablar, hacer y narrar, y la responsabilidad de la persona, tienen un puente correlacional con las capacidades estructuradas en el contexto social. Esta relación entre las acciones personales y las acciones sociales propicia una integración de las dos caras del reconocimiento: el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo⁸⁵.

En la esfera pública el poder de obrar toma el sentido de *agency* (capacidad de acción), que Amartya Sen ha profundizado en su investigación acerca del “desarrollo como libertad”⁸⁶. Las capacidades sociales se nutren fundamentalmente de las simbologías presentes en las representaciones colectivas y las prácticas sociales⁸⁷.

Por tanto, hay diferencias entre el reconocimiento en el ámbito individual, en que la referencia está centrada en la atestación, con respecto al reconocimiento estructurado en la mediación de las capacidades sociales. Hay unas complejidades en las formas de vida social que desbordan la *identidad-ipseidad* de los sujetos capaces de acción individual. El reconocimiento social de las acciones tiene formas comunicativas en las que se dan razones del por qué se actúa en un sentido y no en otro. Las acciones, al ser aceptadas en el contexto público del mundo de la vida, tienen un poder reconstructivo

⁸³ *Ibíd.*, 133-134.

⁸⁴ Habermas, *Teoría do agir comunicativo. Sobre a crítica da razão funcionalista*, 207-355.

⁸⁵ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 143.

⁸⁶ Sen, *Desarrollo y libertad*, 76-113.

⁸⁷ *Ídem*, *A ideia de justiça*, 259-351.

que permea lo individual y social⁸⁸. El nivel reconstructivo potencia las capacidades creativas y de obrar de los individuos.

La libertad individual, entendida como capacidad de elección de vida, tiene una progresión social que se traduce en responsabilidad. La capacidad de obrar y ser, en la vinculación de la libertad, está en relación con los contextos moral y político. Amartya Sen pone el acento en la libertad al establecer la relación entre las acciones que generan la capacidad (*agency*), y las prácticas sociales que deben garantizar el derecho a las capacidades (*capabilities*)⁸⁹.

En lo planteado es importante notar que la comprensión de la acción humana tiene un desplazamiento del ámbito antropológico-ontológico –propio de la filosofía de los griegos– a la modernidad. En cierto sentido la modernidad enfatiza la subjetividad, pero, por otra parte, cada vez es más representativa su comprensión en la relación social de los sujetos que entretejen el mundo de la vida⁹⁰. Se ha pasado así del reconocimiento del actuar de la imputabilidad individual a la responsabilidad como resultado de las tensiones de vivir con los otros.

2.2 LA ACCIÓN COMUNICATIVA, EL MUNDO DE LA VIDA Y LA DINÁMICA DE RECONOCIMIENTO SOCIAL

La importancia de la investigación ricoeuriana en el contexto de la acción humana está en lograr una articulación entre los componentes internos y externos que la constituyen. Con esto pasa de un reconocimiento centrado en las capacidades del sujeto (ipseidad) a un reconocimiento más amplio, en el que cumplen un papel central las capacidades sociales, es decir, el reconocimiento del otro en la mediación de interlocución. Esto tiene repercusiones jurídicas, políticas y morales, puesto que el reconocimiento sobrepasa la imputabilidad o responsabilidad individual para situarse en la responsabilidad social.

⁸⁸ Prieto Navarro, “Acción comunicativa, mundo de la vida y formas de integración”, 85-120.

⁸⁹ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, 154.

⁹⁰ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 9-17.

La perspectiva ricoeuriana del reconocimiento en la tensión de lo personal y social lo sitúan en las mismas coordenadas de la acción comunicativa habermasiana, que ha sido un pilar en la investigación de la acción humana, su sentido transformador de las formas de vida social y su comunicabilidad en la esfera pública. Para Habermas, la acción comunicativa consiste en los planes de acción presentes en la acción social de los individuos, los cuales tienen una coordinación por los actos de habla.

Los agentes hablantes, en su interlocución cotidiana, pretenden hacerse inteligibles, ecuanímes y acreditar como verdad aquello que dicen. La acreditación de la verdad requiere de cada participante en la esfera pública

...ecuanimidad frente a los argumentos que significa un tipo muy exigente de imparcialidad: cada uno debe colocarse en el sitio de todos los otros, tomándose la comprensión del mundo y de sí mismo que tienen los otros tan en serio como la suya propia.⁹¹

En las relaciones sociales, los actos de habla están regulados por contextos normativos en los que los individuos fijan unas expectativas con respecto a quienes se dirigen a ellos⁹². Es “la suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos que hablan y actúan se suponen mutuamente y la validez incondicionada que pretenden para los enunciados que producen mediante actos de habla”⁹³. La objetividad aquí tiene lugar en la suposición de que a todos los que interactúan el mundo les está dado en las mismas condiciones, al ser razonables y poder participar de la práctica lingüística. Estas prácticas se generan y constituyen a la vez el mundo de la vida, instancia en la que los sujetos son capaces de lenguaje y de acciones intramundanas recíprocas.

El mundo de la vida propicia las condiciones de sentido en que las razones y prácticas son avaladas por los otros individuos, en

⁹¹ Ídem, *Verdad y justificación. Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológico de los juicios y las normas morales*, 297.

⁹² Ídem, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 9-62.

⁹³ Ídem, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, 14.

una especie de megálogo⁹⁴ en que cada uno funge de legislador. La objetividad es resultado de la intersubjetividad que los participantes llevan a cabo en la comunicación, es decir, en las relaciones interpersonales entre sujetos capaces de lenguaje y acción⁹⁵, que intercambian puntos de vista sobre asuntos de interés para todos. La responsabilidad sobre las acciones debe ser justificada ante los requerimientos y las expectativas de los demás, que las juzgan como apropiadas o reprochables.

En el marco de la acción comunicativa, la acreditación y la objetividad están estrechamente ligadas a la intersubjetividad, puesto que

...la objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y la acción, está tan fuertemente imbricada en la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartido, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje.⁹⁶

El lenguaje como ámbito intersubjetivo tiene una compleja regulación, en la que los hablantes cimientan los puntos de vista a partir de su apropiación del mundo de la vida, cuya recreación es resultado de las dinámicas históricas, sociales y culturales. Estas interacciones capacitan a los individuos para tener posiciones críticas frente a actuaciones deplorables, y criterios razonables para acreditar las acciones loables.

Para llegar a esta perspectiva social en la que se gesta la acción comunicativa, Habermas tiene que superar, por una parte, la subjetividad trascendental del pensamiento kantiano y la fenomenología de Husserl. Por otro lado, los obstáculos de la racionalidad instrumental, orientada al éxito, al dispositivo y lo manipulable. Al superar estos obstáculos, la acción comunicativa puede ser expresión de una sociedad en la que los individuos intercambian posiciones y

⁹⁴ Etzioni, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, 57-113.

⁹⁵ Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, 32-33

⁹⁶ *Ibíd.*, 44.

desacuerdos con sus congéneres en la mediación del lenguaje y la simbólica de las relaciones sociales. El mundo de la vida que Habermas hereda de Husserl tiene un giro en la comprensión, cuando lo que está en juego no son las prioridades del mundo de la conciencia, sino el mundo de las relaciones cotidianas en que se tejen las intersubjetividades, las decisiones y acciones de los sujetos.

Para la acción comunicativa, el lenguaje ocupa un lugar destacado, puesto que constituye la realidad a partir de lo percibido y vivido de los individuos en su subjetividad y encuentro. Al margen de la tensión intersubjetiva del mundo social no es posible el tejido de eso vital para los humanos que Habermas llama mundo de la vida. La apropiación del mundo de la vida trae como resultado un giro en la relación de los individuos consigo mismos, con los demás, con el mundo y Dios. Estas relaciones despiertan nuevos sentidos de crítica ante la injusticia y la instrumentalización de las formas de vida por la positivización de la ciencia y las aplicaciones técnicas.

El conjunto de esta nueva conciencia en que emerge el entramado comunicativo que entreteje el mundo de la vida, poco a poco transforma las relaciones de vida y encuentro de las personas. Establece de esta manera, no solo nuevas formas de pensar, sino fundamentalmente de actuar e incidir con responsabilidad y compromiso ante las expectativas de los demás. En la perspectiva de lo dicho, “la acción es una conducta o no conducta con una intención subjetiva. Esta intención es articulada subjetivamente en forma de proyecto”⁹⁷. Si la acción es una forma de conducta señalada, entonces no toda conducta es acción, por lo que esta constituye un grado de conciencia con implicaciones en la voluntad.

La acción humana puede tener varias fuentes, que van desde determinaciones de la especie o la población genética, el compendio de estructuras sociales que articulan las distintas organizaciones, y por supuesto, el componente subjetivo de la vida. Esto trae como consecuencia una distensión de las dimensiones temporales que inciden en los procesos y las dinámicas de las acciones humanas: “el tiempo evolutivo de la especie; el tiempo histórico de las

⁹⁷ Luckmann, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, 67.

instituciones, grupos y estratos sociales; y el tiempo biográfico de la vida individual”⁹⁸. Aunque hay relaciones entre estos tiempos, sin embargo, cada uno tiene sus peculiaridades con respecto a los otros. Mientras la perspectiva evolutiva se refiere fundamentalmente a aquellos aspectos que afectan la especie, el ámbito histórico, en cambio, está ligado a los cambios generados en las tensiones sociales y la vida individual, es decir, la estructura biográfica. Esta diferenciación aflora los distintos contextos en que se teje la acción humana, pero ninguno de ellos está aislado, ya que inciden relacionamente entre sí.

Las acciones individuales tienen como soporte los procesos de concientización del individuo y la sociedad, lo que al final le proporciona una estructura universal, alimentada continuamente por las nuevas experiencias, que también están ligadas a evocar el sentido consciente de lo vivido. La experiencia indica conciencia y sentido de lo ocurrido, pero también expectativa de lo esperado. Esta tensión dialéctica en la que el presente está ligado al paso y el futuro, permite en la acción un sentido de proyección en el que se espera alcanzar una meta.

La proyección y el repliegue de la experiencia en que se sustenta la acción humana es a la vez dinámica individual y social. Las acciones sociales cabalgan sobre aquellos proyectos que tienen como finalidad, no solo las personas individualizadas, sino especialmente los otros. “En resumen, todo acto social viene ‘codeterminado’ por otros. Para ser más precisos, el sentido del acto social es coconstituido por el sentido que los otros tienen para el actor”⁹⁹. Las acciones sociales son interpretadas a partir de aquello que los demás comunican con sus discursos y obras, las que no siempre están en el contexto del cara a cara.

El sentido de la acción, para que sea desvelado, requiere de los acervos subjetivos y sociales que establecen el sentido histórico de los actos humanos. La comprensión de la complejidad en que se tejen las acciones humanas requiere múltiples aspectos: el ámbito

⁹⁸ *Ibid.*, 68.

⁹⁹ *Ibid.*, 73.

evolutivo de su patrimonio genético, que de alguna manera los humanos comparten con otras especies. Por otra parte, este patrimonio evolutivo está en tensión constante con los contextos de la subjetividad y la intersubjetividad, que dan como resultado los complejos procesos sociales e históricos que Habermas identifica como “mundo de la vida”.

La historia constituye el resultado de las interacciones humanas conscientes, es decir, la temporalidad del hacer sobre el mundo, pero que al mismo tiempo implica un hacer sobre sí mismo. La historia es el dinamismo en que las reservas del conocimiento acumulado como tradición, continuamente son recreadas y portadoras de sentido para el actuar de los hombres y las mujeres de hoy y del futuro. Esta historia, si bien tiene unos referentes generales y continuos, se enriquece con otros próximos que corresponden a las contingencias en que afloran las dinámicas sociales en distintas épocas.

La tensión entre los ámbitos subjetivos e intersubjetivos dinamiza el contexto social de las acciones y estructura con ello las instituciones. Esto constituye una clara señal de que los acuerdos intersubjetivos adquieren proyección y finalidad. En la dinámica de las instituciones se teje una complementariedad entre el obrar y el trabajo, pues

...“obrar” es toda acción que interviene en el devenir del entorno, independientemente de que esta intervención sea para el actor más o menos fortuita. Mientras que “trabajo” es aquel obrar en el que la intervención en el devenir del entorno compartido por los actores está integrada en un proyecto recíprocamente dirigido.¹⁰⁰

La comprensión de Luckmann con respecto a la acción humana en la relación del trabajo y el obrar está cercana a la posición de Hannah Arendt al explicitar el sentido de la condición humana en sus tres niveles básicos: labor, trabajo y acción¹⁰¹ (*vita activa*). La labor como primera dimensión tiene que ver con los procesos evolutivo y biológico del cuerpo humano, cosa que comparte con las demás especies. La segunda dimensión, el trabajo, no está vinculada al pro-

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 110.

¹⁰¹ Arendt, “Labor, trabajo, acción”, 89-107.

ceso evolutivo, pues hace parte de la estructura compleja de creación humana que va más allá de la naturaleza, porque se enmarca en el dinamismo histórico, social y cultural. La acción, por otra parte, encierra una complejidad en la medida que trasciende las cosas al simbolizarlas en la vida compartida. La acción humaniza las cosas y evoca la existencia de quien las significa y las nombra.

Cuando el hombre llega a este estadio, en que con su actuar modifica la naturaleza y la transforma en símbolos para ser compartida y apropiada socialmente, se habla de la condición humana. En la acción humana se hace visible la diferencia y pluralidad que comporta lo humano: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”¹⁰². En la acción, el hombre crea, nombra y significa, con lo que las cosas ganan un sentido que ningún otro ser de la naturaleza les puede proporcionar: “solo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y solo esta depende de la constante presencia de los demás”¹⁰³.

En lo planteado de nuevo asoma, en el sentido humano de la acción, un trasfondo de responsabilidad compartida. No depende solamente del potencial genético que compartimos con las otras especies, sino también de la tensión entre la conciencia individual y colectiva, como resultado de vivir juntos en el mundo de la vida. La búsqueda de objetivos comunes constituye una de las dimensiones de la condición humana, de la cual, la acción es su expresión más significativa, por lo que le proporciona identidad a lo humano.

3. LA ACCIÓN HUMANA: DE LA PRAXIS EN GENERAL A LA PRAXIS INTENCIONAL

Es común hablar de praxis y acción humana indistintamente, pues al parecer lo uno refiere a lo otro. Algunos autores hacen referencia a los dos términos como si en el fondo no hubiera ninguna diferencia entre ellos. Otros enfatizan un término más que el otro, sin detenerse

¹⁰² Ídem, *La condición humana*, 22.

¹⁰³ *Ibíd.*, 38.

a justificar su preferencia. Clodovis Boff, al preguntarse en qué sentido y de qué modo incide la praxis en la práctica teológica, no hace distinciones entre praxis y acción. Al parecer, su preferencia está en la praxis:

Queremos únicamente reconocer los hechos de la sensibilidad, establecer la “verdad” de los “hechos”, de la “experiencia”, de la “cotidianidad”. Semejante “verdad” pide más ser reconocida que conocida, más respetada que inspeccionada, más vivida que pensada.¹⁰⁴

Por otra parte, la categoría praxis¹⁰⁵ es

...para Ellacuría el hacer transformador humano que repercute en la totalidad del dinamismo de la historia, e incluso del equilibrio de la naturaleza. [...] Praxis no es una parte de la vida, sino una dimensión del quehacer humano que afecta a la totalidad de la vida.¹⁰⁶

En consecuencia, “la praxis será el espacio humano en el que se puede realizar históricamente el seguimiento *–de Cristo–* creyente”¹⁰⁷.

Para no detallar cada uno de los autores que hablan de la praxis sin distinguirla de la acción, o los que se refieren a la acción por separado de la praxis, es necesario evocar algunos de los autores asumidos en esta investigación, para luego detenerse en uno de los teólogos actuales que ha profundizado dicha relación. La profundización de la relación se anticipa a posibles preguntas como, ¿por qué esta investigación, en vez de hablar de teología de la acción, no lo hace en un sentido más general y aceptado hoy como es el de teología práctica? ¿Cuál es la novedad de la teología de la acción con respecto a la teología práctica y la teología pastoral?

Sin establecer relaciones precisas entre praxis y acción, a lo largo de los tres primeros capítulos se acudió a pensadores como Heidegger, Arendt, Blondel, Ricœur, Torres Queiruga, entre otros, que usualmente hablan de acción cuando se refieren a una praxis intencional, es decir con sentido, al parecer para diferenciarla del conjunto de

¹⁰⁴ Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, 324.

¹⁰⁵ Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 45-67.

¹⁰⁶ Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, 221.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 240.

la praxis humana. Otros pensadores como Marx, Gustavo Gutiérrez, y la mayoría de los representantes de la teología de la liberación, hablan de praxis sin preocuparse por las distinciones con la acción.

Antonio González es quizá el investigador actual con mayor preocupación filosófica¹⁰⁸ y teológica¹⁰⁹ con miras a despejar el horizonte de la teología de la acción, con el objeto de comprender el lugar de la praxis cristiana en el contexto de la praxis en general. No satisfecho con lo que en este contexto se ha avanzado, da un paso atrás para situarse en la hondura del asunto y pasa preguntarse por el lugar de la acción en la compleja y general estructural de la praxis. En esta tarea, y bajo la influencia del pensamiento zubiriano¹¹⁰, plantea que la acción está constituida por un sistema complejo de actos: sensaciones, afecciones y voliciones.

Aunque las acciones son diversas, Antonio González centra la atención en aquellas que sobrepasan el espectro sensorial, es decir, las constituidas a través de un largo proceso de aprendizaje y susceptibles de ser orientadas e intencionadas. Estas acciones son las que identifica como actuaciones: “las actuaciones son, por así decirlo, acciones con sentido”¹¹¹. La actuación supera el plano de los actos sensitivos, afectivos y volitivos, puesto que en ella aflora la intelección del sentido de una acción, que constituye lo que González denomina “intención” o “entendimiento”. Sin embargo, el entendimiento no está referido aquí solamente a la facultad cognitiva de la razón, sino más bien, al acto de comprender como realización en que se plasma la humanidad del ser¹¹².

Es relevante el papel de los actos intencionales, sin los cuales las acciones no podrían fijarse, para acceder al sentido que les otorga identidad como resultado del proceso de constitución que fluye del pasado al presente. Las acciones pasadas fungen como arquetipos que preparan la comprensión de las nuevas acciones. Cuando la

¹⁰⁸ González, *Estructura de la praxis*, 110-145.

¹⁰⁹ González, *Teología de la praxis evangélica*, 70-111.

¹¹⁰ Zubiri, *Sobre el hombre*, 9-41.

¹¹¹ González, *Estructura de la praxis*, 110.

¹¹² Zubiri, *Inteligencia y razón*, 321-352.

acción intencionada se transforma en actuación adquiere una identidad que la fija, orienta y rige a través de esquemas intencionales, con lo que funciona como estructura.

Todo acto de intelección y sentido constituye un acto intencional. La complejidad que articula el sentido que identifica la actuación no es análoga a la comprensión en términos de adecuación: “entender el sentido de algo no es hacerlo nuestro, sino que la cosa entendida se sigue presentando en nuestro acto intencional como algo radicalmente distinto –*alteridad radical*– del acto mismo de entendimiento”¹¹³.

La emergencia del carácter social de la actuación se debe a que tiene una dimensión no solo individual sino comunitaria: “La intervención de los demás es aquello que estructura mis actuaciones sociales, proporcionándoles un esquema intencional que las fija y les da sentido”¹¹⁴. La intervención de los demás está presente cuando niegan o permiten el acceso a las cosas, con lo que no solo inciden en la orientación de las acciones, sino también en el rumbo de las actuaciones. El sistema social no se limita a estructuras de lenguaje, de signos o símbolos, sino que está articulado a un sistema integral de actuaciones.

Las actuaciones son sistemas de actos orientados, es decir, con intencionalidad. Las cosas actualizadas constituyen una verdad que aflora en nuestros actos. Sin las actuaciones sería imposible entender el sentido de las cosas actualizadas en nuestros actos, pero esta verdad presente en las actuaciones no tiene el carácter de infalibilidad, pues su determinación y acreditación son el resultado de la mediación entre adecuación e inadecuación, entre lo personal y lo social, entre la vida virtuosa y la vida viciosa, entre otras.

Antonio González, lúcidamente se ha preguntado qué le puede aportar la reflexión teológica, iluminada por la fe y el acontecer de la revelación, a la comprensión de la acción humana como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. En otras palabras, ¿qué le aporta a la comprensión y apropiación teológica, la revelación de Dios

¹¹³ González, *Estructura de la praxis*, 116.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 125.

en la historia, al hecho de interpretar la historia de salvación en la mediación de la actividad humana? Estas preguntas comportan el interés de relacionar y distinguir la acción de la praxis. Cuando González habla de praxis y acción indistintamente, supone que el lector ya conoce la diferenciación que él llevó a cabo sistemáticamente en su obra *Estructura de la praxis*, ya citada. Por eso, cuando en el contexto teológico habla de praxis, no se refiere a la praxis general, sino a la praxis intencional, a la actuación, que en otras palabras es la acción humana.

En la tarea de precisar los vínculos y la especificidad de la acción con respecto a la praxis es útil el aporte de Casiano Floristán:

No es mera práctica, a saber, aceptación, conformidad, repetición e inalterabilidad. Muchas cosas prácticas las hacemos casi inconscientemente. En cambio hay cosas que hacemos conscientemente y que podemos llamar acciones. [...] Por otra parte, no toda actividad o acción del hombre es praxis, aunque toda praxis sea acción o actividad humana. Actividad humana es la acción consciente sobre un objeto, con un proyecto o resultado ideal y que concluye con un resultado real.¹¹⁵

Volviendo a González, es paradójico que acuda a un recurso argumentativo de la tradición filosófica cartesiana para decir lo contrario y poner el énfasis en el actuar: “Puedo dudar de los contenidos de mi argumentación, y puedo dudar también de los contenidos de la argumentación del otro. Puedo dudar de su verdad y también de su veracidad. Pero no puedo dudar sobre el hecho mismo de argumentar”¹¹⁶. La radicalidad del acto lingüístico no está en sí mismo, sino en el hecho de ser acto, pues puedo dudar de que dudo, pero de lo que no puedo dudar es del acto mismo del que dudo.

Lo planteado enfatiza “que aquello que le da al lenguaje, a la duda, al pensamiento (*cogito*) o al lenguaje su primeridad no es su carácter lingüístico o intelectual, sino simplemente su carácter de acto”¹¹⁷. En este contexto, la praxis se entiende bajo una perspectiva amplia, por lo que incorpora el conjunto de los actos humanos

¹¹⁵ Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, 180-181.

¹¹⁶ González, *Teología de la praxis evangélica*, 78.

¹¹⁷ *Ibid.*, 79.

que subyacen a la conformación estructural de la vida individual y comunitaria.

La comprensión de la praxis como integración de los actos humanos no se conforma con la mirada que le había dado Marx al confrontar los actos productivos con los teóricos, los actos como transformación frente a los actos contemplativos¹¹⁸. Para la perspectiva de González no hay primacía de unos actos sociopolíticos con relación a otros de carácter estético: “todos son actos y, como tales, todos pertenecen a la praxis humana”¹¹⁹.

Los actos que constituyen la praxis conforman el trascendental primero; la alteridad con la que las cosas están presentes en nuestros actos establece el trascendental segundo. La comprensión de la alteridad de las cosas en los actos supera los dualismos que situaban un adentro y un afuera, es decir, una existencia independiente de lo empírico. La alteridad, al sintetizar la existencia y lo empírico, descarta la escisión entre lo trascendental y lo categorial. La alteridad radical le da a la acción humana una perspectiva abierta, no programada o rígida, sino flexible o “distensa”, que determina el carácter personal y social de la acción.

La articulación en distintos actos intencionales le proporciona a la acción humana un sentido complejo y evita que se constituya en respuesta mecánica. Hay una tensión y alteridad radical entre los actos que la integran, lo que permite que la acción humana sea abierta, pues no está restringida a una programación instintiva o algún planeamiento cognitivo rígido. La acción no parte de una comprensión de la subjetividad, sino de la complejidad de la persona¹²⁰, porque el sujeto tiene una comprensión que antecede lo que aquí denominamos actos, por lo que no es apropiado emparentar sujeto con persona¹²¹.

En consecuencia, “la actuación es una acción con sentido”¹²², pues el sentido le proporciona una dinámica orientada a la acción.

¹¹⁸ Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 57- 61.

¹¹⁹ González, *Teología de la praxis evangélica*, 79.

¹²⁰ Mounier, *Principios de una acción personalista*, 7-14.

¹²¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 103-128.

¹²² González, *Teología de la praxis evangélica*, 90.

Las actuaciones o acciones con sentido se expresan lingüísticamente, pues “mediante el lenguaje podemos entender tanto el sentido de nuestras actuaciones como el sentido de las actuaciones de los demás”¹²³. Es importante tener en cuenta la dinámica y los efectos de la acción en tanto praxis operativa, pero esto así, sin más, puede nublar el sentido de la acción en el orden de la complejidad que involucra aspectos tanto interiores como exteriores a la persona.

La acción como resultado de una praxis, aunque es lo que se percibe, no debe opacar que su fuente sobrepasa aquello que aparece a los ojos y en el hacer manual (poiético). En este sentido, Antonio González comparte la óptica ricoeuriana cuando plantea que la profundización de la acción en los ámbitos con asiento en el sujeto y los rasgos exteriores depende de un enfoque y una apropiación ontológica.

Lo anterior evoca algo que ya se había dicho: una complementariedad o identidad entre los ámbitos ontológicos del discurso y sus componentes pragmáticos, presentes en la intención del agente de la acción. Alberto Parra llama a esta apropiación ontológica un paso atrás que, a la postre, para la teología de la acción se convierte en un paso adelante¹²⁴, porque supera la percepción instrumental a la que ha sido restringida la comprensión de la acción humana.

Hay que advertir en lo planteado, que la búsqueda por rescatar el ámbito intencional de la acción humana reflejada en la recepción semántico-pragmática de los hechos y las palabras de la *Dei Verbum* no tiene pretensiones excluyentes y de verdad absoluta, pues todo acto humano siempre será limitado en el hecho de ejercer el papel mediador de la acción de Dios. En este sentido, para prevenir posibles objeciones y señalamientos a esta investigación por reduccionista, es importante contrastar brevemente los aportes de Ricœur y Antonio González, quienes abordan la complejidad de la acción humana en sus componentes internos y externos a la persona, con la propuesta amplia de Teilhard de Chardin quien intenta integrar lo humano, lo divino y lo natural.

¹²³ *Ibid.*, 94.

¹²⁴ Parra, “De camino a la teología de la acción”, 143-171.

Tanto Ricœur como González plantean que la Modernidad centró su atención en los signos exteriores de la acción humana, pudiendo instrumentalizar su comprensión. Por lo que desde contextos distintos, pero avanzando en la misma dirección, ambos dan una especie de paso atrás para rescatar aquella perspectiva ontológica de la acción en que se basa la intencionalidad. Se busca en lo anterior la relación y los vínculos de los componentes internos y externos que estructuran el actuar humano, que en palabras de Ricœur consiste en integrar el qué de lo que acontece externamente en el acontecimiento, con el quién de lo que se hace acontecer motivado por la intención. Con esto se intenta la relación de dos componentes distintos, pero situados ambos en la base del actuar humano en la que Dios se hace diafanía: la exterioridad captada del acontecimiento y la actuación motivada por la intención del agente.

Quizás prevenido por el énfasis que la Modernidad hace en la conciencia, Teilhard de Chardin recuerda que Dios no solo se revela en lo intencional, sino también en las distintas facetas de la vida, incluso en la pasividad. Para él, Dios está tan extendido y compenetrado con nuestras vidas, que lo asemeja a una especie de atmósfera que nos cubre¹²⁵. Esta amplitud en que sitúa el actuar de Dios, la muestra en la existencia del hombre en dos contextos: “lo que hace y lo que experimenta, consideremos consecutivamente el campo de nuestras actividades y nuestras pasividades”¹²⁶. Esta doble cobertura abarca la vida entera y santificable para la Iglesia, puesto que el actuar y experimentar se relacionan dialécticamente por la dinámica de Dios y el mundo.

Según lo anterior, la acción humana no solo vale por la intención con que se realiza, pues aun la menor de las acciones está colmada de Dios. Por esto, Teilhard de Chardin se torna crítico ante aquellas posturas que centran la acción en la libertad humana: “lo que exclusivamente le interesa a Dios y, claro está, desea intensamente, es que se haga un uso fiel de la libertad y que se le dé a él preferencia sobre los objetos que nos rodean”¹²⁷. De esta manera cuestiona si solamente se divinizan nuestros esfuerzos por el valor de las acciones

¹²⁵ De Chardin, *El medio divino*, 18.

¹²⁶ *Ibíd.*, 20.

¹²⁷ *Ibíd.*, 28.

intencionales. Con esto no rechaza los componentes de la conciencia y la libertad humana, su importancia para determinar el lazo entre Dios y el hombre; su llamado de atención apunta a tener más en cuenta que el mundo y la naturaleza también hacen parte del medio divino. La complejidad de nuestro ser como expresión de la espiritualidad se nutre continuamente de los distintos focos de energía del mundo de la materia, que también son mediación de lo divino.

La autonomía y su base en la conciencia no significan realidades aisladas, pues “por autónoma que sea nuestra alma, hereda una existencia anteriormente trabajada de una manera prodigiosa por el conjunto de todas las energías terrestres”¹²⁸. Captar esta articulación entre la existencia humana y el mundo en que se revela Dios, no es una labor exclusiva de la conciencia, puesto que es en nuestra actividad que se sintetizan los componentes fraccionados de la experiencia y la pasividad.

El proceso siempre en curso de la encarnación constituye la mediación predilecta en la que lo divino permea nuestras energías, concretadas en el ámbito de la acción. En la acción, el hombre sirve al poder creador de Dios, medio en que se vinculan las acciones naturales y sobrenaturales. Por tanto, “Dios es accesible, inagotablemente, en la *totalidad* de nuestra acción. [...] La conjunción de Dios y el Mundo acaba de realizarse ante nuestros ojos en el campo de la acción”¹²⁹.

Esta perspectiva de Teilhard de Chardin que integra el mundo, el hombre y Dios, tiene la apariencia de un panteísmo, a lo que él sale al paso y afirma que la mediación de lo divino es distinta en cada criatura, con lo que la indiferenciación de un panteísmo queda superada. En Cristo y su encarnación, el cristiano distingue las particularidades de la presencia de Dios en cada evento histórico o natural del mundo. En Cristo, el cristiano no diviniza las cosas, por lo que en ellas busca esa presencia fundante que las constituye y les da sentido, pero las supera. El reflejo de lo absoluto en lo finito de las cosas del mundo no significa que esto sea su desdoblamiento y captación plena. Para no acabar en inmanentismos y reduccionismos de lo absoluto en lo finito de las cosas, Teilhard de Chardin plantea que

¹²⁸ *Ibíd.*, 33.

¹²⁹ *Ibíd.*, 38-39.

...la luz celeste se hace tangible y accesible para él en el cristal de los seres; pero él solo quiere la luz; y si la luz se apaga, porque el objeto es desplazado, superado o se desplaza, la sustancia más preciosa no es entonces a sus ojos más que ceniza.¹³⁰

En otras palabras, la naturaleza y las cosas no son Dios, son mediación de su autocomunicación en el proceso de encarnación de Cristo.

La divinización no solo se lleva a cabo en el actuar humano, sino también en la pasividad, es decir, en la experiencia de existencia. Pasividad “significa sencillamente que todo cuanto en nosotros no se realiza por definición, se siente”¹³¹. En este ámbito experimentamos, reaccionamos, pero sin tener el control de nuestras reacciones, pues hay algo más profundo en nuestro sentir que la conciencia de ello. Además de la reacción que expresa nuestra pasividad, constituye también otra cara de su expresión, llamada las “pasividades de disminución”. Esto constituye una entrada a lo más secreto de nuestro ser, es decir, una especie de escape de sí mismo. Es una corriente que me lleva, a pesar de mis esfuerzos; antes que hacerme a mí mismo me descubro, me recibo, ya que es Dios quien está en el origen del impulso.

La vida está adherida a los componentes internos y externos que sirven de soporte y dinámica a nuestro ser. Tanto en las pasividades de crecimiento o disminución, Dios incentiva el deber de superarnos. Esta búsqueda de Teilhar de Chardin que escruta el mundo y la existencia, se topa con el hecho de que ninguna realidad puede ser expresión del medio divino por sí misma, a no ser que se remonte al foco de sentido primero en que se concentran todas las perfecciones. El medio divino es el centro en que todo se subsume, a pesar de las diferencias que cada ser tiene. El mundo está lleno de Dios pero no es Dios, está impregnado por el medio divino y transformado por dentro, tanto en lo concerniente a las almas como en lo más consistente e inmanente de la materia.

Lo planteado tiene profundas repercusiones para la teología, puesto que la acción de Dios con relación a la acción del hombre, en

¹³⁰ *Ibíd.*, 47-48.

¹³¹ *Ibíd.*, 52.

la perspectiva de la teología de la acción, supera la escisión entre la naturaleza y la existencia, la teoría y la práctica, lo contingente y lo trascendente, pues

...tanto el espíritu como la materia, y tanto lo empírico como lo existencial, seguirían siendo partes de la creación. [...]. Tanto la existencia humana como las realidades empíricas pertenecen al mundo creado, y no se ve por qué la posibilidad de una presencia de Dios se ha de circunscribir unilateralmente al sector “existencial” de ese mundo.¹³²

Por tanto, si la acción constituye el lugar de encuentro entre lo divino y lo humano, esto significa que la tarea primera de la teología consistirá en apropiarse la acción humana en su relación con la revelación, que en otras palabras consiste en comprender la acción de Dios en los hechos de la historia. La recurrencia al análisis de la praxis como estructura en que se sitúa la concreción del actuar, es decir, la acción humana, busca en ello una mediación teológica para comprender la acción de Dios encarnada en la historia. Esto no quiere decir que desde el análisis filosófico de la praxis se vaya a apropiarse el sentido de la revelación, pues la “la revelación cristiana es precisamente la que transforma hondamente nuestra praxis”¹³³.

3.1 ARTICULACIÓN Y CORRELACIÓN DE LA ACCIÓN HUMANA CON LA REVELACIÓN DIVINA

El recorrido por varios autores para apropiarse la comprensión de la acción humana ha influido en la decisión y convicción de esta investigación de que el camino conveniente para su tratamiento y profundización consiste en la integración entre la fenomenología del análisis del lenguaje y la ontología de la intención (hermenéutica de la identidad). Esta fusión de horizontes también es llamada en la presente investigación como hermenéutica de la apropiación o hermenéutica de la conversión¹³⁴. En este plano de comprensión, la acción humana tiene una perspectiva amplia y correlacionada entre la intención de la persona y los componentes sociales, culturales e

¹³² González, *Teología de la praxis evangélica*, 31.

¹³³ *Ibid.*, 73.

¹³⁴ Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*, 15-49.

históricos, que se constituyen en el hecho de vivir juntos, es decir, en el mundo de la vida.

El itinerario seguido para escrutar los distintos escenarios e intersticios de la acción tiene la intención de preparar el terreno para la constitución de una teología de la acción, como resultado de la relación entre la divina revelación y el actuar humano. El paso siguiente será el de la recepción teológica del giro de los lenguajes, que ha propiciado una especie de conclusión consistente en que, si la teología quiere ser práctica y transformadora, requiere apropiarse de la mejor manera de los componentes ontológicos que subyacen a los análisis semánticos del lenguaje, como también su pragmática, en la que se juegan aspectos de la intención del actor. En este empeño es necesario retomar el horizonte abierto en el capítulo tres de la investigación, al situar la revelación en el giro bíblico e histórico de la *Dei Verbum*, cuando la concreta en hechos y palabras.

Según la concepción de revelación bíblico-histórica en el contexto del Vaticano II, la actividad humana en los ámbitos individual y colectivo está en consonancia con la voluntad y el querer de Dios, pues los hombres y las mujeres, con sus acciones, son continuadores de la obra del creador. La fe cristiana, al ser histórica, está en las coordenadas de la idea de progreso y bienestar que propende por la continuación y profundización de la salvación, en cuanto coextensiva de las relaciones de Dios y los hombres en la historia.

Si la razón, la ciencia y la tecnología, como expresión de la acción humana se incardinan en el propósito de transformar y realizar la vida humana, la fe cristiana no tiene más que bendecirlas por lo que están acordes con el querer de la salvación de Dios para los hombres y mujeres. Por lo tanto, “la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues este con su acción no solo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo” (GS 35).

Si la acción del conocimiento humano expresado en la investigación científica está encaminada a los fines del conocimiento más allá de un simple afán de lucro y dominio, y si, por otra parte, se ciñe a las exigencias morales de la dignidad humana, entonces la acción del conocimiento científico no iría en contravía del sentido de la acción de Dios. Visto así, ambos horizontes están situados en

las coordenadas de la misma historia en la que Dios y los hombres tienen en la acción un lugar de encuentro.

El encuentro con Dios sensibiliza y perfecciona la acción humana, pues “la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encausar por caminos de perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro” (GS 37).

La traducción de la revelación en los términos del Vaticano II proyecta un haz de luz a la acción humana en su inteligibilidad y sentido, proveniente de las reservas bíblicas y la tradición de la Iglesia. En este contexto, la fe cristiana es crítica al descubrir que la acción humana como factor determinante en los constitutivos políticos, sociales, morales y culturales que estructuran las formas de vida, en muchos casos es injusta y niega la dignidad humana. Como la acción humana inspirada en la fe desborda el componente personal, en la medida que confronta las realidades histórico-sociales, constituye así una dinámica transformadora al comprometerse con los desafíos contextuales.

La GS refleja una búsqueda sistemática en su intento de traducir las implicaciones de la acción salvadora de Dios en el actuar humano contextualizado en los hechos de la historia, y de cara a las coyunturas sociales y culturales. Constituye, de hecho, un intento por fortalecer las dinámicas de conversión que transforman la existencia humana en el ámbito personal y social, con miras a transformar las realidades de injusticia y deterioro a las que están sometidos muchos hombres y mujeres. La acción de Dios, al encarnarse en la historia concreta, desencadena una acción liberadora y transformadora de la realidad personal y social, que supera el fantasma de la instrumentalización y su reducción a efecto o momento segundo de una actividad categorial y teórica previa.

La teología que resulta al apropiarse la comprensión bíblico-histórica de la revelación en la *Dei Verbum*, y que centra en Cristo las relación entre el actuar humano y la autocomunicación de Dios, no puede ser solo el reflejo de una teología teórica. De ser así, pasaría por alto las mediaciones del mundo de la vida y los contextos histórico-sociales, porque cree que lo suyo es aplicar las doctrinas, los desarrollos fundamentales y sistemáticos, producidos en otras latitudes teológicas. Por eso, hay que tener presente el aporte de la

hermenéutica de la apropiación, que al vincular los componentes ontológicos de la semántica del lenguaje y la pragmática de la intención, evita que la acción sea reducida a discurso trascendental, por una parte, o a aplicación teórica, por otra.

La confluencia de la acción de Dios con la acción del hombre en la mediación de los hechos de la historia, le proporciona a la teología una identidad práctico-intencional, puesto que el obrar no se reduce a una manipulación de objetos. Su finalidad apunta a algo más complejo que tiene como fondo y alcance la historia de salvación.

La búsqueda teológica por establecer la correlación de la acción humana con la revelación divina requiere preguntarse si esto aduce inmanentismo, transcendencia o colonización de Dios trascendente por la acción inmanente. Tal vez, aquí radica el peligro de los reduccionismos que se traducen en trascendentalismos, existencialismos e historicismos, entre otros, que al no establecer una adecuada relación entre el actuar humano y la revelación, pueden incidir en escisiones irreparables que trunquen la intención de constituir una teología de la acción con aspiraciones de estructurar y transformar el quehacer personal y el contexto social.

3.2 APROPIACIÓN, CONVERSIÓN Y TRANSFORMACIÓN

Ante la amenaza de los mencionados reduccionismos, la teología de la acción intenta superarla al hacerse consciente de que su labor implica un ejercicio de conversión y apropiación de los distintos componentes, sin instrumentalizarlos. Lonergan constituye una apertura de inteligibilidad, no solamente en la perspectiva de la dimensión teórica (conversión cognoscitiva) y práctica (conversión moral), en cuanto establece los fundamentos de otras dimensiones que también constituyen lo humano: la conversión psíquica y la conversión religiosa, como culmen de la autotrascendencia¹³⁵. Supera con esto la fundamentación del conocimiento que enfatiza la experiencia sensitiva, y que precede al conocimiento conceptual, puesto que se tomó en serio el problema de comprender qué pasa en la persona cuando conoce, siendo una complejidad psíquica, cultural y espiritual.

¹³⁵ Lonergan, *Método en teología*, 260ss.

¿Cómo el teólogo puede hacer inteligible y comunicable la autotranscendencia, posibilitando un nivel de autonomía, en la medida que confronta la tradición con los intereses del presente?

Lonergan invita a cada hombre de ciencia, y en particular al teólogo, a hacerse consciente de la necesidad de establecer unos fundamentos que estén en la base de la producción de sentido y valor, mediados por el contexto social, cultural e histórico. Cuando estas condiciones están dadas, la persona sale de sí al encuentro del entorno, a la trascendencia del conocimiento del otro. Dichas condiciones propician la emergencia de la realidad fundacional, que le da un carácter peculiar al teólogo en su apertura constante a la conversión psíquica, cognoscitiva, moral y religiosa.

La explicitación de los fundamentos exige un trabajo personal creativo de conversión en el que se apropie el “establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación”¹³⁶. La estructura dialéctica de la explicitación de los fundamentos propicia la transición de lo que otros han dicho a una posición personal: ¿qué es para mí?, ¿qué sentido tiene para mis intereses?, ¿qué hago con la información que han proporcionado las fuentes de la tradición?

Cuando se es consciente¹³⁷ de estas instancias, la conversión deviene en dinámica emergente en los tres sentidos: *intelectual, moral y religioso*.

Los fundamentos emergen desde lo más hondo de la conciencia humana, en la medida que esta delibera, evalúa y toma opciones en su responsabilidad, pues la conversión “es el paso de la

¹³⁶ *Ibíd.*, 261.

¹³⁷ En Lonergan la noción de conciencia no es análoga a deliberación racional, pues en una primera aproximación la plantea como un proceso espontáneo de sentido común. Sin embargo, la noción de sentido común es amplia e incorpora no solo un proceso espontáneo, sino también reflexivo que toma distancia del mero sentido de lo habitual, produciendo una marcada diferenciación. El proceso de diferenciación de la conciencia que accede a un nivel sistemático, no procede solamente de manera espontánea, sino que involucra un complejo entramado lógico que en su proceso dialéctico requiere de una organización metódica. El proceso de diferenciación de la conciencia humana conduce al descubrimiento paulatino del espíritu humano. El hombre, al situarse en el mundo de la cultura, constituye su mundo de manera simbólica, lo cual implica reinterpretaciones y resignificaciones continuas con el objeto de determinar la acción de Dios en el mundo.

inautenticidad a la autenticidad; es un someterse incondicionalmente a las exigencias del espíritu humano: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, ama”¹³⁸. El proceso de conversión y transformación en la fe es una especie de resorte que empuja al teólogo a la acción comprometida. Por eso, la revelación constituye el principal dinamismo de la historia: “...la historia hecha por los hombres es la materia que Dios utiliza para realizar la historia de la salvación, y al hacer esto, revelarse: la acción salvífica de Dios se revela convirtiéndose en historia y se convierte en historia revelándose”¹³⁹.

La reflexión teológica sobre la revelación manifiesta y aflora la manera de ser de Dios en la mediación del actuar humano, pues la reflexión conceptual que hacemos sobre la fe es una constante proyección que tiende a la apropiación paulatina del misterio. La objetivación del conocimiento de Dios en la mediación del actuar en la historia se traduce en la fe¹⁴⁰, como una tendencia constante por desentrañar el misterio, pues aunque la revelación sea un don, su comprensión requiere proyectar nuestras representaciones simbólicas y conceptuales.

La reflexión teológica constata, en lo visto en la reflexión de Blondel y Rahner, entre otros, que el actuar humano en la historia concreta y objetiva la revelación, pues esta se expresa bajo las representaciones humanas, circunscritas a unas dinámicas históricas y culturales. Lo objetivo del conocimiento teológico sobre la revelación no se entiende como una constatación empírica, pues el valor del conocimiento objetivo en su mediación reflexiva y permeado por la fe está encaminado a la captación de sentido y su reconfiguración. El creyente está siempre en camino al misterio, pero sin captar su esencia definitiva, pues la inteligibilidad no para en su avance, sin apropiarlo totalmente. Para la teología de la acción, la apropiación del actuar de Dios en la historia se produce gracias a la historia de salvación, que es la concreción de la forma como Dios y los hombres se relacionan en el actuar.

¹³⁸ Lonergan, *Método en teología*, 262.

¹³⁹ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 97.

¹⁴⁰ Ely Éser Baretto, *A fé como ação na história*, 39-53.

La experiencia humana de la revelación se concreta históricamente en la fe, no solo porque ocurre espacio-temporalmente, sino, sobre todo, porque constituye un contexto de sentido que exige una interpretación constante. Este contexto especifica una objetivación de la experiencia de fe en los creyentes, cuando en su apropiación de sentido expresan una acción liberadora y de esperanza, pues “el acontecer profano se torna el acontecer de la ‘Palabra de Dios’”¹⁴¹.

Al comunicar su sentido, la revelación no lo hace de cualquier manera, lo hace en una historia plenamente humana en la que actúa una liberación transformadora e inspirada en la gracia. Este horizonte experiencial del creyente corre el velo claroscuro del misterio y ve aparecer el rostro liberador de Dios hecho hombre en Cristo¹⁴². El cristiano experimenta en un mismo plano la voluntad de Dios en el mundo como historia de salvación e historia de revelación. Esto condensa el sentido del actuar de Dios en la historia, cuya expresión máxima es la acción solícita de amor al hombre: “El amor sin reservas, el amor sin condiciones”¹⁴³.

La cultura y la sociedad de cada época condicionan la interpretación de la revelación, aunque haya sido expresada por la voluntad de Dios desde el principio. La oferta de la revelación en su búsqueda de dar sentido, siempre tiene un horizonte recreado, por lo que la Biblia y la tradición creyente son mediadas por los nuevos contextos¹⁴⁴.

El actuar humano en la historia es un hecho para mostrar que a pesar del énfasis moderno por dar prioridad a lo individual y privado:

...el mismo ego del hombre es un proceso sociocultural, y la llamada vida es una parte viva de un proceso cultural. [...] Mas todo en el hombre, incluida su interioridad, es social; lo que, por otra parte, no significa que lo social sea la totalidad del hombre.¹⁴⁵

El actuar humano en la historia y en la perspectiva teológica asumida tiene sentido si cae en cuenta que a pesar de que la realidad

¹⁴¹ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 31.

¹⁴² González, *Teología de la praxis evangélica*, 407-448.

¹⁴³ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 32.

¹⁴⁴ Comblin, *Tiempo de acción*, 409-479.

¹⁴⁵ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 89.

de Dios sea independiente de la conciencia humana, no obstante, la forma humana de hablar de Dios, de expresarlo, no es comprensible y comunicable al margen del contexto histórico.

La historia en la que interactúan Dios y los hombres constituye la historia de salvación, es decir, una praxis transformadora que promete una salvación a los que sufren, a los vencidos, a las víctimas y a los muertos¹⁴⁶. Lo peculiar de la revelación cristiana está “en que el Dios de todos los hombres se muestra en Jesús de Nazaret quien es: Amor universal a los hombres”¹⁴⁷. Más que un asunto legal o de cumplimiento apodíctico, la acción humana iluminada por la fe cristiana tiene una dinámica moral¹⁴⁸, lo cual implica un asunto de la libertad humana¹⁴⁹.

La praxis cristiana tiene el componente de la fe que es donación de Dios, pero cuenta además con la libertad humana, lo cual significa que la praxis debe ser justificada, es decir, requiere expresar las razones de su sentido.

Lo anterior deja abierta la pregunta de cómo comunicar teológicamente esa praxis que vincula a Dios con el hombre. He aquí uno de los problemas centrales para la teología de hoy, que quiera asumir la identidad de una teología de la acción. Pronunciar a Dios, hablar de Dios, no significa que ello sea el resultado de una apropiación sensible y conceptual, cuando a Dios en tanto misterio nadie lo ha visto. Lo complejo de hablar de Dios cognoscitivamente está en que no estamos ante una realidad explícita conceptualmente, sino ante un enigma que trasciende las posibilidades de comprensión humana. El problema está en comprender cómo algo misterioso y trascendente como Dios puede ser conocido en la mediación limitada de la contingencia humana que se concreta en el actuar histórico.

El problema humano de acceder a Dios trascendente desde la inmanencia problematiza nuestras relaciones con él. La relación debe superar aquellos esencialismos que en muchos casos pretenden un

¹⁴⁶ Reyes Mate, “En torno a una justicia anamnética”, 100-125.

¹⁴⁷ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 271.

¹⁴⁸ Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 91-119.

¹⁴⁹ González, *Teología de la praxis evangélica*, 251.

salto al vacío, cuando proponen el paso de lo contingente a lo trascendente, como la transición de un estado a otro, un nivel bajo o inferior a otro alto y superior. Esta dificultad se supera en la revelación como autocomunicación, en la que Dios sale al encuentro del hombre en su inmanencia. Es un Dios amoroso que se hace humano y entra en relación con los hombres y las mujeres en la contingencia histórica. Este tipo de relación es la que se aprecia en la tradición bíblica, en la que hablar de la experiencia de Dios no constituye una abstracción¹⁵⁰.

Más que conceptos y elucubraciones, los relatos bíblicos están referidos a las representaciones que los hombres y mujeres tienen en su experiencia histórica de Dios. En este sentido, hay una clave para comprender la idea de revelación que refleja la Biblia, cuando no centra su atención en conceptualizaciones como las de quién es Dios, sino que el asunto se concreta en dos momentos: cuándo y dónde acontece la acción de Dios¹⁵¹.

Lo anterior se sitúa en la perspectiva de la comprensión de revelación en la *Dei Verbum 2* al plantear su carácter histórico en la mediación de hechos y palabras, que está en las mismas coordenadas del planteamiento de que Dios se revela en la mediación del actuar humano. La relación entre el hombre y Dios acontece en la praxis, en las limitaciones de la contingencia humana, ya que Dios se abaja al encarnarse en Cristo. Esta relación del hombre con Dios, más que describirla conceptualmente, los creyentes la experimentan en su conversión personal e histórico-social.

3.3 LA ESPECIFICIDAD DE LA ACCIÓN CRISTIANA

La apropiación del sentido de la acción cristiana requiere un proceso paulatino en el que son inevitables algunas preguntas, por lo menos preliminarmente: ¿cuál es el lugar o la relevancia de la acción cristiana en el contexto de la praxis humana en general? El actuar humano iluminado por el sentido de la fe constituye una relación paradójica y de alteridad en la medida que establece un reconocimiento por el totalmente otro¹⁵².

¹⁵⁰ Ely Éser Baretto, *A fé como ação na história*, 53-68.

¹⁵¹ Castillo, *La humanidad de Dios*, 55.

¹⁵² Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 105-119.

La comprensión de la acción cristiana fundada en el amor genera otras preguntas que iluminan la reflexión teológica: ¿cuál es el lugar de la acción de Dios en el actuar humano, contando con el hecho de la gracia y la libertad? ¿En qué sentido la acción humana es redimida por la fe cristiana? La fe cristiana comprendida como acto amoroso de donación de Dios al hombre en su identificación con la muerte y resurrección de Jesucristo, ¿en qué sentido requiere de la mediación histórica? ¿Qué le aporta a la comprensión de la praxis cristiana el hecho de hacer una distinción y relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe?

La fe cristiana constituye un camino de liberación del pecado, que sobrepasa el contexto de injusticia social, económica, política e histórica, al no quedarse en lo meramente coyuntural:

La filiación divina de Jesús, su resurrección y todos los demás contenidos de la fe cristiana solamente adquirirán su verdadera significación cuando hayamos mostrado que Jesucristo nos libera del pecado fundamental de la humanidad y nos posibilita un modo nuevo de justificar una praxis radicalmente transformada.¹⁵³

Teniendo en cuenta lo anterior, si la fe es el camino para comprender el sentido de la praxis cristiana y su repercusión en el actuar humano, esto facilita un paso adelante con respecto a los referentes rígidos de la tradición que se sustentan en la ley, puesto que supera la escisión de las dos alternativas posibles: la del Jesús histórico o el Cristo de la fe. En vez de asumir estos atajos por separado, y consecuente con el Evangelio, hay que tomar el camino de la fe como acción redentora de Jesucristo, sin descuidar su carácter histórico (Mt 20,28; 1Tm 2,6; Ga 3,13-14; Ef 2, 1-5; Ap 5, 1-10).

Para esta perspectiva de fe que convierte y transforma al cristiano, el Reinado de Dios¹⁵⁴ es compatible con la revelación como autocomunicación, puesto que es la constatación de que él está actuando en la historia¹⁵⁵. La praxis de la revelación constituye un mundo nuevo de liberación y realización, que no es otra cosa que el

¹⁵³ González, *Teología de la praxis evangélica*, 259.

¹⁵⁴ Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 93-104.

¹⁵⁵ González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, 326-328.

Reinado de Dios, es decir, su acción amorosa en la vida de los hombres y las mujeres en la mediación de Jesucristo. Lo opuesto a actuar por el temor y la coerción –esquema rígido de la ley– está en la convicción y el sentido del amor incondicional, incluso a los enemigos, como en el testimonio de Jesucristo (1Co 13,1-13; 13,4-7; Ef 4,1-2). El amor como centro de la dinámica de la praxis cristiana es transformador, en la medida que sea asumido en la autocomunicación de Dios en el contexto de los hechos de la historia.

El centro de la praxis cristiana está en el hecho de que en la mediación de Cristo, Dios libera a la humanidad del pecado. En Cristo, Dios reconcilia el mundo consigo, salvándolo al ponerse en el lugar de los proscritos, de aquellos que sufren. Al identificarse con Cristo, Dios no actúa en la transmisión de preceptos o de verdades como quien habla detrás de otro, sino se autocomunica y abaja en persona, siendo misericordioso en su amor sin límites a la humanidad. En Cristo, la palabra de Dios adquiere un sentido para la comprensión y constituye un actuar que transforma y libera¹⁵⁶.

El misterio adquiere sentido en la medida que Dios, siendo el totalmente otro, se autocomunica en la mediación de Jesucristo. La revelación adquiere un sentido especial cuando caemos en cuenta de que en la cruz Dios estaba en Cristo, puesto que asume el sufrimiento y salva la humanidad. En la mediación redentora de Cristo, la revelación y su autocomunicación constituyen una praxis de salvación y realización humana.

La acción cristiana se concreta en la búsqueda por apropiarse y explicitar el carácter teórico-práctico del sentido de la crucifixión y su repercusión en la existencia del creyente. Para el cristiano, la crucifixión tiene un sentido fundamental, puesto que revela la voluntad y acción de perdón de Dios para los hombres y las mujeres. Por una parte, la identidad de Dios con Cristo desvela el sentido liberador de la crucifixión; por otro lado, explicita el hecho de la resurrección, su sentido liberador y transformador para la vida de los cristianos. La resurrección constituye un hecho escatológico en el que Dios, fundamento del mundo y de la historia, la trasciende al encarnarse en Cristo.

¹⁵⁶ Sobrino, “Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios”.

El sentido escatológico de la resurrección tiene pertinencia histórica, no como historia positiva que comprueba hechos y precisa pruebas, sino como una experiencia práxica y existencial de fe en apertura a la esperanza. La acción de Cristo para los hombres y las mujeres se consolida en ese acto misericordioso y amoroso en que Dios se autocomunica a la humanidad en la entrega de su Hijo. En esto consiste la praxis del amor cristiano, pues “ciertamente, Dios ha anulado en Cristo toda pretensión humana de alcanzar ante él la justificación mediante los resultados de nuestra praxis. Sin embargo, esta liberación acontecida en Cristo necesita ser apropiada en nuestra praxis personal”¹⁵⁷.

La apropiación de la praxis en Cristo como experiencia existencial y moral de la justicia, acontece no por justificaciones científicas o demostraciones jurídicas, sino por el hecho de la fe en el resucitado como constatación de su amor a la humanidad. Por tanto,

...ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca.¹⁵⁸

La vida social que estructura al cristiano como persona se inspira en el don de la caridad¹⁵⁹, que lo invita y exhorta a ser solidario con los demás. Es un proceso de concientización de que la vida en comunidad es un espacio donde las relaciones humanas, sin el vínculo del amor fraterno, pueden degenerar en alejamiento del bien y apertura al mal. La organización política, económica y el orden social, deben subordinarse al bien de la persona, puesto que el respeto a esta es extensivo incluso al amor del enemigo, que *Gaudium et spes* recalca citando la Escritura: “Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por los que os persiguen y calumnian” (Mt 5,43-44).

¹⁵⁷ González, *Teología de la praxis evangélica*, 311.

¹⁵⁸ Bento XVI, *Deus caritas est*, 7-18.

¹⁵⁹ Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Toda la introducción de esta encíclica está destinada a explicitar el sentido de la caridad para los cristianos.

La perspectiva práxica del amor resalta la valoración moral de las acciones humanas, porque a través de ellas el hombre transforma el mundo para el bienestar de todos, pero a la vez se transforma y realiza a sí mismo en su condición libre¹⁶⁰. En este sentido,

...la acción de Dios se realiza en y a través de la libertad humana por ella sustentada; el ejercicio auténtico de esa libertad es el lugar privilegiado donde se transparenta Dios como fuente de energía que suscita y como polo de amor que atrae.¹⁶¹

El hombre y la mujer, en el despliegue de su libertad, caen en cuenta de que Dios está presente en la existencia y en la mediación de Cristo, pero sin decidir sobre la libertad de cada uno. La revelación de Dios tiene así su mediación definitiva en Cristo, quien con su muerte y resurrección ha liberado a la humanidad del pecado fundamental, perdonándola, rehabilitándola y reconciliándola. Este revelarse de Dios en Cristo, la *Dei Verbum* lo plantea en los términos de que Dios se ha autocomunicado, lo que implica una traducción histórica, en la que también desde la fe el hombre responde a esta dimensión de la gracia divina.

La comprensión de la acción histórica de Dios en la mediación de Cristo, sintetiza el sentido de la salvación como expresión concomitante con la revelación. En el hecho de salvarnos, Dios revela la magnitud de su amor, traduciendo con ello un acontecimiento liberador y de actuación salvífica en Cristo, en quien se expresa el lenguaje práxico de la revelación. Cristo es contenido y acontecimiento, pues se hace palabra en la mediación de la fe de los creyentes, los cuales captan el sentido histórico de la encarnación.

El anuncio de la revelación es verbal-práxico –palabras y hechos–, por lo que al actuar humano concierne la apropiación de la praxis de Dios en Cristo. Como la revelación tiene una necesaria apertura humana en su comunicabilidad, la predicación constituye un mensaje permanente en que los cristianos, bajo la experiencia de fe, se apropian del sentido de la historia de salvación, en cuanto misterio en que Dios se ha revelado en Cristo.

¹⁶⁰ Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 91-104.

¹⁶¹ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 209.

El carácter histórico de la revelación, al sustentarse en la encarnación, hace de Jesús el lugar central del cristianismo, con lo cual lo humano, lo contingente y lo histórico constituyen el escenario propicio para la revelación como autocomunicación histórica de Dios.

Por eso es exacto afirmar que, en Jesús, Dios ha entrado en nuestra inmanencia y se ha unido a la condición humana. Jesús, por tanto, representa y significa que *en lo humano*, y solo *en lo humano*, es donde podemos encontrar a Dios y donde podemos relacionarnos con Dios. Esto es lo que la teología cristiana afirma cuando habla del *misterio de la encarnación* de Dios en Jesús.¹⁶²

La trascendencia, al hacerse histórica en la encarnación, es apropiada y experienciada por el creyente en la mediación de hechos y palabras, con lo que cierra la aparente brecha con la inmanencia. La revelación, así, tiene como finalidad un proceso de transformación y realización humana, que en otras palabras es plantear un sentido de florecimiento humano, es decir, de humanización. La revelación como acontecimiento histórico y llevada a cabo en la relación Dios-hombre, tiene como culmen la constitución del Reino de Dios¹⁶³, que se especifica y concreta en seguir las huellas de Jesús. Este seguimiento repercute en el creyente a través de su conversión –*metanoia*– interior y social, que lo encamina a la liberación y transformación.

La liberación implica palabras, anuncio, denuncia y compromiso que, en otras palabras, es acción transformadora: “Llevar el Evangelio a todos los que sufren necesidad en el mundo, no solamente con la palabra sino, sobre todo, con una praxis de liberación, forma parte de la esencia del cristianismo”¹⁶⁴. El carácter kenótico de la revelación, hecho en que Dios se vacía en lo humano a través de Cristo, representa el acto misterioso y decisivo de tomarse en serio la mediación y la relación con lo humano.

Lo planteado confirma una de las hipótesis que le abrió el horizonte a esta investigación –cuando decidió profundizar el sentido

¹⁶² Castillo, *La humanidad de Dios*, 62.

¹⁶³ González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, 137-181.

¹⁶⁴ Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 278.

histórico de la revelación en el planteamiento de la *Dei Verbum* 2: Dios se revela en hechos y palabras—, consistente en la imposibilidad de dos planos distintos y antitéticos en la revelación: *la acción de Dios y la acción humana*. Si bien esto aparece en toda la tradición bíblica y el espíritu renovador del Vaticano II, hay que señalar su énfasis en los contextos de la teología política y la teología de la liberación.

4. **TEOLOGÍA POLÍTICA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, UNO DE LOS PILARES DE LA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN**

Las teologías política y de la liberación, al relacionar los contextos de la Iglesia, la academia y la sociedad, entre otros, no restringen su labor a los horizontes de la proclamación y la manifestación, hacia los cuales dirigen preferentemente su reflexión muchas teologías actuales. Las teologías política y de la liberación exigen mayor compromiso de cara a la acción histórica y la profundización del sentido de la praxis liberadora y transformadora, en los ámbitos de la persona, la sociedad y las estructuras políticas¹⁶⁵. Estos teólogos toman precauciones, pues sospechan que bajo la sombra de la proclamación y manifestación pueden enmascarse enfoques de algunas teologías de espiritualidad privada o individualistas —existencialismo, personalismo y metafísico-trascendental— de las que ellos son críticos. Por encima de toda referencia establecen la primacía de la praxis. Acogen la manifestación y proclamación con la condición de que sus sentidos estén articulados al reconocimiento de la praxis, su acción transformadora y liberadora de las estructuras de pecado y alienación.

Con sus críticas, la teología política y la teología de la liberación avanzan en contravía de aquellas teologías que, al valerse de la proclamación y manifestación, siguen reproduciendo esquemas no liberadores de espiritualización, privatización y aislamiento, debilitando el carácter público, político y liberador a la teología. Al situarse en la perspectiva de la teología que tiene como primacía la praxis,

¹⁶⁵ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 499.

critican las racionalidades especulativas, acríticas y sin inspiración práctica.

La liberación que ellas buscan consiste en una redención de las fijaciones y distorsiones de nuestro pasado y presente político, social y eclesial, en todas sus formas alienantes y opresivas, mediante una redención para la praxis de la fe en la historia real, la promesa de la realidad escatológica del futuro de Dios, que nos manda a la acción ahora y nos capacita para ella.¹⁶⁶

El contexto de la acción, en cuanto que traduce y desenmascara la realidad, puede profundizarse en la perspectiva de la teología política al rescatar el sentido liberador y desprivatizado de la “reserva escatológica”. Rechaza aquellos escenarios privatizadores de algunas teologías actuales que subestiman el poder de la acción del evento Cristo al penetrar toda realidad humana.

Los teólogos políticos no rechazan de plano el sentido de la proclamación y manifestación, con la condición de que teológicamente den cuenta del evento Cristo como praxis que tiene repercusiones de transformación pública. La praxis, según ellos, debe erigirse en transformación y verdad, con el ánimo de alcanzar una conciencia global de liberación y redención, incluso de la memoria de los que murieron injustamente¹⁶⁷. La redención consiste en una inspiración evangélica de disposición y lucha histórica de todas las formas de esclavitud y explotación subyacentes en las estructuras políticas y sociales de la sociedad.

La perspectiva emancipadora, aunque tiene peculiaridades en los teólogos de la teología política, no obstante, tiene cercanías con el núcleo de la lucha de los teólogos de la teología de la liberación¹⁶⁸: “el sufrimiento masivo, catastrófico de pueblos enteros”.¹⁶⁹ En otras palabras, la acción de la teología de la liberación apunta fundamentalmente al rostro no ideologizado, concreto, del sufrimiento infligido, impuesto por las estructuras de poder político, económico

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 502.

¹⁶⁷ Metz, “El problema de una teología política”, 385-397.

¹⁶⁸ Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, 512-516.

¹⁶⁹ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 505.

y social que mantiene cautivos a millones de seres humanos. Más que la privatización teológica, lo que combaten los teólogos de la liberación es el hecho palpable y desgarrador de la opresión¹⁷⁰.

Comparten con los teólogos políticos el hecho de la primacía de la praxis, pero con la advertencia de que esta no sea solamente la expresión de un discurso que denuncia las formas de injusticia y victimización. Su compromiso desenmascara y combate la injusticia en el rostro concreto de quienes la padecen y escuchan sus clamores¹⁷¹, ante el cual muchas teologías permanecen sordas y de espaldas. Por eso, los teólogos de la liberación aconsejan como componente de esa praxis experimental la contemplación y la escucha atenta, de las que deviene el compromiso¹⁷².

Frente al contexto del paisaje desolador e injusto de las víctimas, los teólogos de la liberación proponen rescatar y reactualizar el sentido de pecado y gracia. Sin esta revisión será imposible pasar de una visión de pecado individualizada y privada, a otra estructural y social, como síntoma de un mal que penetra toda la sociedad de la cual todos somos responsables¹⁷³. Por otra parte, será también difícil identificar el sentido liberador de la gracia si el contexto de la historia en que se revela está enmascarado o ideologizado. Los sentidos de pecado y gracia de la tradición bíblica traducen las reservas proféticas para desenmascarar la alienación y manipulación política, económica y social.

El hecho liberador para la fe cristiana está centrado en Cristo, pues tanto la proclamación de la palabra como el testimonio de la manifestación dan cuenta de ello. De manera enfática, esto se radicaliza en la acción transformadora de una revelación liberadora¹⁷⁴. La teología de la liberación traduce así el poder emancipador de la gracia en el hecho concreto de enfocar su acción a replantear las estructuras dominantes a las que están sometidos miles de hombres y mujeres.

¹⁷⁰ Segundo, "Libertad y liberación", 373-391.

¹⁷¹ Gutiérrez, *A verdade vos libertará*, 22-25.

¹⁷² Boff, "Epistemología y método de la teología de la liberación", 79-113.

¹⁷³ González Faus, "Pecado", 93-106.

¹⁷⁴ Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", 443-446.

Si hay que identificar y enfatizar el núcleo hacia el que debe orientarse la acción transformadora de la teología de la liberación, este se encuentra en la motivación y estructuración de una profunda crítica y denuncia profética, que evoca las reservas en las que se sustenta la tradición cristiana¹⁷⁵. Este horizonte fundado en la gracia, y que se hizo histórico en Cristo, le permite al teólogo situado desvelar las estructuras de injusticia que deterioran la dignidad humana. Las profundiza con mayor calado cuando las desenmascara como estructuras de pecado, que socavan tanto las instituciones que garantizan el equilibrio de las relaciones en el marco de la esfera pública, como también la dignidad de la persona.

En la identificación con Cristo, Dios se ha solidarizado con los pobres, por lo que nuestra relación con Cristo en la historia no tiene sentido al margen de los pobres, en quienes está basado el carácter liberador de la revelación cristiana¹⁷⁶. En la praxis de reconciliación se constituye la liberación bajo dos componentes: rehabilitación y perdón para las víctimas. Con la rehabilitación de las víctimas la humanidad es reconciliada y los verdugos son perdonados, superando así el esquema de la justicia entendida como venganza, que consiste en someter al verdugo a un sufrimiento análogo al que padeció la víctima¹⁷⁷. La superación de la justicia como venganza es posible por el hecho de que quien se siente perdonado por Dios está en condición de perdonar a los demás, incluso a sus victimarios.

En consecuencia, la teología política y la teología de la liberación constituyen una vertiente importante para la teología de la acción, en el sentido de que sus enfoques toman una posición comprometida y radical en favor de las víctimas concretadas en el rostro de los pobres y vulnerados en su dignidad de seres humanos. Estas teologías representan acciones transformadoras al precisar su finalidad y objeto en “el evento de la praxis liberadora, en que las acciones de pueblos enteros, su historia reveladora, ignorada, olvidada, despreciada, finalmente está siendo narrada y escuchada en formas

¹⁷⁵ Libanio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para un estudio*, 121-141.

¹⁷⁶ Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 303-321.

¹⁷⁷ Reyes Mate, “En torno a una justicia anamnética”, 100-125.

que todavía podrán transformarnos a todos”¹⁷⁸. Lo central y determinante de esta transformación está en que pasa de una concepción privada como la reflexión de la teología moderna –según lo denuncia la teología política– a una cobertura pública en la que el universal deja de ser el sujeto y su racionalidad, para situarse en la praxis y el compromiso con los que sufren.

5. EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD PLURAL CONTEMPORÁNEA

Una de las apropiaciones de la teología de la acción con respecto a la teología política y la teología de la liberación consiste en el proceso de desprivatización que estas han llevado a cabo buscando hacer pública su labor liberadora y transformadora. La teología de la acción puede hacer público su lugar en la pluralidad de la sociedad actual, si es capaz de establecer mediciones en su pensar, decir y hacer, con las exigencias individuales y sociales.

Consciente de su responsabilidad, la teología de la acción debe hablar e incidir en públicos diversos: la Iglesia, la academia y el conjunto de la sociedad¹⁷⁹. Su compromiso concreto está en relación con la responsabilidad personal y compartida, lo que la empuja cada vez más a superar el sesgo de la privatización de la fe en su ejercicio¹⁸⁰, para abrirse a una incidencia de cobertura pública. En este sentido, si la teología de la acción quiere tener repercusiones no solo en lo privado de la persona, sino especialmente en la dinámica pública que generan las tensiones sociales, debe tomar atenta nota de la posición de uno de los teólogos más representativos de la teología contemporánea como ha sido Metz:

(1) La teología tiene que decir adiós a su inocencia social. [...]. En el proceso teológico es ya imprescindible la referencia al sujeto y la contextualización. Quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología.

¹⁷⁸ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 511.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 23.

¹⁸⁰ Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 17-18.

(2) La teología tiene que decir adiós a su supuesta inocencia histórica. [...] El *logos* de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimientos de los hombres. (3) [...]. El adiós a su supuesta inocencia étnico-cultural. Ella tiene que evitar cortocircuitos etnocéntricos y culturalmente monocéntricos, porque tiene que convertirse en la teología de una Iglesia universal de raíces étnicas y culturalmente plurales.¹⁸¹

La teología de la acción imbuida en una conciencia histórico-social no debe pasar por alto que las tres realidades mencionadas de las que se nutre su reflexión y actuar están afectadas de alguna manera por “el componente tecnoeconómico, el contexto político y el ámbito de la cultura”¹⁸². El reto público-plural que entreteje los ámbitos político, social, cultural, religioso, étnico, entre otros, implica que la teología de la acción asuma con prudencia y compromiso esas realidades, pero evitando los reduccionismos ideológicos y tecnocráticos¹⁸³ que sacrifican los espacios de comunicación, razón pública y reconciliación.

El *locus* o lugar de inspiración de la teología de la acción, en su situación y compromiso concreto, está afinado en una realidad histórica, sociopolítica y cultural, que son los escenarios en los que los símbolos religiosos y la tradición cristiana pueden traducir sus sentidos y acciones transformadoras.

Para responder a las exigencias del mundo actual, la teología de la acción debe situarse en sintonía y diálogo fluido con las distintas realidades que amalgaman esa triada de complejidades –Iglesia, academia, sociedad – ya señalada. Además, el hecho de asumir los retos de la pluralidad tiene unas implicaciones para la especificidad de su reflexión y actuar, con respecto a los otros saberes disciplinares, que también abordan la realidad histórico-social. Por encima de cualquier otro factor, la especificidad de la reflexión y el compromiso de la teología de la acción le vienen dadas de la gracia que se hace histórica –revelación– y sobrepasa las contingencias del teólogo.

¹⁸¹ *Ibíd.*, 141-146.

¹⁸² Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 27.

¹⁸³ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 43.

La base del *locus* de la teología lo constituye el don revelado en la fe, que repercute en la acción y el compromiso del teólogo:

...el trabajo teológico consistirá en mirar cara a cara esos cuestionamientos que se le presentan como signos de los tiempos y, a la vez, discernir en ellos a la luz de la fe el nuevo campo hermenéutico que se le ofrece para pensar la fe y para hablar de Dios dicente a las personas de nuestro tiempo.¹⁸⁴

Esto justifica que el teólogo de la acción esté a tono con un diálogo amplio y de cara a la polifonía de voces que representan la relación y apropiación de los tres planos en los que actúa: *sociedad en general, academia e Iglesia*.

El carácter comprometido de la teología de la acción, al confrontar las circunstancias personales y públicas del mundo de la vida, en las que se encuentran los hombres y las mujeres desde múltiples formas de organización e interés, permite que la labor del teólogo inspirada en la fe y volcada a la acción intencional tenga sentido transformador para las expectativas de una sociedad plural como la nuestra.

5.1 IDENTIDAD Y TAREAS DE LA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

La teología que asume comprometidamente los tres escenarios –sociedad, Iglesia, academia– de referencia para su reflexión y actuar, requiere tomar la identidad de una teología de la acción fundamental¹⁸⁵, con el objeto de profundizar el entramado de interrelaciones que constituyen la tradición de la fe, su realidad inmediata y mediada.

La fundamentación de la teología de la acción implica que el teólogo inspirado en la fe pueda asumir los tres escenarios de la

¹⁸⁴ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 91.

¹⁸⁵ Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 28-44. La teología de la acción es teología fundamental en la medida que su reflexión parte del tema central de la fe cristiana, como es la revelación, para indagar en qué términos el hombre apropia la acción de Dios. Para explicitar esta relación de Dios con el hombre no está mal que la teología de la acción como teología fundamental se sirva de categorías filosóficas y de las ciencias sociales (interdisciplinariedad), pues lo lamentable sería que la teología fuera incapaz de dar razón de por qué y para qué las utiliza.

realidad ya mencionados, en los que actúa no solo con su reflexión, sino especialmente con su testimonio y compromiso. El compromiso no debe restringirse al ámbito confesional, o del grupo que comparte la misma fe, porque corre el riesgo de la privatización a la manera de un *gueto*. Su vocación debe ser pública y de cara a la sociedad plural en los distintos escenarios que la articulan: creencias, ideologías, cosmovisiones, subculturas, entre otros.

La teología que no especifica su lugar en la esfera pública no podrá llamarse teología de la acción, porque estaría lejos de encarnar una Iglesia comprometida y en relación dinámica con la academia y la sociedad. Esto lleva a la pregunta de si acaso esta labor de interrelación la realiza la teología pastoral. ¿Es justa la perspectiva crítica que por una parte le reconoce su labor a la teología pastoral en el ámbito eclesial, pero por otro lado, la señala como deficiente en la articulación con los contextos de la academia y la sociedad en general? ¿Puede ser pública la labor de una teología cuando su acción no va más allá de los rasgos exteriores de la aplicación (poiética) en el contexto eclesial? ¿Puede ser pública la teología pastoral, si su labor no contempla la acción humana en la tensión de los componentes ontológicos de los lenguajes y la fenomenología de la intención, para profundizar la relación en los contextos de la Iglesia, la academia y la sociedad?

Si la labor de la teología pastoral se centra fundamentalmente en uno de los escenarios planteados –la Iglesia–, y no profundiza en las relaciones con la academia y la sociedad, entonces no puede hablar a nombre de la acción humana y su repercusión en el contexto de una sociedad plural¹⁸⁶. Al faltar cualquiera de estos escenarios,

¹⁸⁶ La crítica a la teología pastoral, por el hecho de no profundizar el carácter público de la teología en la relación Iglesia, academia y sociedad, no desconoce su aporte a la praxis de la fe en el contexto eclesial. A lo que le apunta la crítica, por una parte, es a su comprensión instrumentalizada (poiética) de la acción, al hacer énfasis en los rasgos exteriores de esta, pero descuida los aspectos interiores, es decir, la intencionalidad. Por otro lado, al no comprender la acción en la tensión de la ontología de los lenguajes (lo que acontece) y la fenomenología de la intencionalidad (lo que se hace acontecer), la teología pastoral se torna limitada para establecer la relación entre la revelación en los hechos de la historia y el actuar humano. En este sentido, la teología pastoral no representa el universo de la reflexión teológica, que busca comprender las implicaciones

la pregunta sobre el lugar de la fe cristiana en una sociedad plural como la actual quedaría en suspenso. De ser así, la teología desdibujaría su identidad y capacidad de correlación con los otros saberes disciplinares.

Los distintos interlocutores que articulan las relaciones de la Iglesia, la academia y la sociedad en general, esperan que la teología dé razón de su aporte específico y efectivo, en la comprensión e intervención de los complejos problemas que atraviesa la humanidad¹⁸⁷. Si la teología de la acción no precisa su lugar en la esfera pública más allá de la Iglesia a la que pertenece o la facultad de la universidad en la que se genera su reflexión, su labor no sería pública y susceptible de encuentro con las demás disciplinas, que en su compromiso se esfuerzan por entablar diálogos con los otros saberes y concretar la especificidad y el sentido de su saber. Este esfuerzo de hacer público el sentido del lenguaje y la praxis como don revelado, se impone como una de las tareas centrales de la teología de la acción¹⁸⁸.

La relación de las tres realidades mencionadas no puede ser solo el resultado de un ejercicio de ensamblaje académico para sintetizar un discurso, sino más bien una labor creativa de apropiación, en su búsqueda de responder a las exigencias de una sociedad plural, que ya no queda satisfecha con el hecho de que ciertos grupos que la integran, aun siendo religiosos, funcionen aisladamente.

Tal vez, la exigencia de hacer pública la reflexión y de dar razón de su aporte a una sociedad cada vez más plural explica el rechazo de hoy hacia aquellas teologías privadas, refugiadas en trascendentalismos, personalismos o espiritualismos, y usualmente de

entre el actuar de Dios y las acciones humanas. Solo sería una porción de un territorio más vasto que integra la Iglesia, la academia y la sociedad. La tarea de la teología de la acción consiste en comprender la complejidad de la acción humana en sus componentes exteriores e interiores, y en relación con la acción divina. Su comprensión debe estar mediada por los contextos de la Iglesia, la academia y la sociedad, con lo que se constituye en correctivo de la privatización teológica y gana identidad pública en una sociedad plural.

¹⁸⁷ Moltmann, “Hablar de Dios en este tiempo. La herencia de la teología política”, 337-34.

¹⁸⁸ Parra, “De camino a la teología de la acción”, 129-131.

espaldas al gran foro de la sociedad en que se dirimen los asuntos éticos, políticos, económicos y sociales¹⁸⁹. Sobre esto recae la reflexión de teólogos como Metz¹⁹⁰, Moltmann¹⁹¹ y la teología de la liberación¹⁹². También en el ámbito de la filosofía, en sus últimas obras Habermas¹⁹³ y Taylor¹⁹⁴ se preguntan acerca del lugar de la religión en la sociedad plural y secularizada.

Habermas está convencido del sentido que pueden aportar las tradiciones religiosas para la convivencia, la comunicabilidad y la acción transformadora,¹⁹⁵ en ámbitos del mundo de la vida entretejidos por exigencias de compromiso y responsabilidad, ya no solamente con grupos focales o aislados, sino incluso con la humanidad. En esta línea de compromiso y responsabilidad con el mundo está la teología de Hans Küng en su proyecto de una ética mundial¹⁹⁶.

En páginas anteriores¹⁹⁷ se había explicitado la contribución de la acción comunicativa de Habermas a la contextualización social del actuar humano. Sin embargo, es conveniente volver brevemente a su aporte, no para repetir lo dicho, sino para resaltar su incidencia en el ámbito de la teología y abrirse a las mediaciones sociales. La acción comunicativa aporta a la teología de la acción el conjunto de simbologías del mundo de la vida que los individuos traducen en lenguaje, en formas de pensamiento y, sobre todo, en acciones transformadoras de las formas de vida personal y social. Hablar de la acción humana en esta perspectiva no implica un ejercicio de teori-

¹⁸⁹ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 89-111.

¹⁹⁰ Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 17-95.

¹⁹¹ Moltman, *Escatología e historia*, 351-385.

¹⁹² Sobrino, "La teología de la liberación en América Latina. Relación esencial entre teología y pobres", 6-61.

¹⁹³ Ratzinger y Habermas, *Dialéctica de la secularización*, 10-68; véase Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 107-119.

¹⁹⁴ Taylor, *Uma era secular*, 495-560.

¹⁹⁵ Habermas, "Israel o Atenas: ¿a quién le pertenece la razón anamnética?", 90-96.

¹⁹⁶ Küng, ¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización, 7-65.

¹⁹⁷ De las páginas 264-270 se lleva a cabo una aproximación al aporte de Habermas en lo concerniente a la acción comunicativa, el mundo de la vida y la dinámica del reconocimiento social, con miras a establecer su incidencia teológica.

zación en sí, sino más bien un compromiso que ejercen los humanos en la vida, al pensar, decir y actuar.

La traducción de esas fuerzas que transforman la vida humana está en el lenguaje, como lugar de encuentro para coincidir o disentir de puntos de vista o de actuaciones que afectan las relaciones recíprocas de la convivencia. En el contexto de esos juegos de lenguaje que entretejen la convivencia y el mundo de la vida, ¿de qué modo participa y concreta su acción la teología? ¿En qué sentido el lenguaje de la fe puede ser traducido a unas exigencias públicas y plurales, en las que interactúan creyentes y no creyentes?

La apropiación que hace la teología de la acción de los aportes de la acción comunicativa reafirma su vocación y compromiso práctico-transformador. El discurso, es decir, la palabra compartida y significada en el mundo de la vida tiene repercusiones perlocutivas, puesto que traducen intencionalidades, formas de solidaridad, indignación ante lo injusto y la transformación del comportamiento individual y social de las personas. El discurso como decir compartido expresa el actuar humano, la acción como integralidad de un ser que se torna comprometido en su relación consigo mismo, con los demás y con Dios.

Cuando la acción parte de esta integralidad que constituye la estructura del discurso como acto, no puede identificarse como racionalidad instrumental o dispositivo susceptible de aplicación, donde lo importante sea la consecuencia del acto, es decir, la ejecución¹⁹⁸. Con relación a esta tergiversación, la teología de la acción puede aportar al hecho de una recepción correctiva, en el sentido de que la acción no siga siendo un reducto escindido de la teoría y la praxis, sino una especie de simbiosis, en la que la una no puede constituirse sin la otra.

La comprensión del sentido de la revelación en esta dinámica en la que el discurso constituye y traduce el actuar, favorece el hecho de que la teología gana identidad práxica¹⁹⁹. El lenguaje de la revelación ahora repercute perlocutivamente en la vida de los hombres y

¹⁹⁸ Garavito, "Aproximación a la teología de la acción", 73-81.

¹⁹⁹ González, *Teología de la praxis evangélica*, 71-111.

las mujeres, al traducir el sentido de su actuar como salvación. Las acciones humanas funcionan a la manera de testimonio y compromiso, por lo que reflejan la gracia de un actuar fundante, que expresa su sentido transformador en las distintas facetas del actuar humano. Esto mismo es lo que la *Dei Verbum 2* tradujo en la mediación de “hechos y palabras”.

En las reservas de sentido que provee el mundo de la vida a través del lenguaje de la acción comunicativa²⁰⁰, la teología de la acción gana capacidad de relación con las ciencias sociales y humanas²⁰¹. Estas ejercen una labor colaborativa en el hecho de identificar contextos históricos y de salvación concretos, en los que Dios actúa y transforma la vida de los hombres y las mujeres. En la mediación histórica del actuar humano como reflejo de la presencia salvadora de Dios, la teología de la acción descubre la imposibilidad de dos planos contrapuestos: el actuar de Dios y las acciones humanas. La teología, que en muchos casos cede a la tentación del argumentar, el conceptualizar y el saber especulativo, en la acción comunicativa puede ganar sentido práctico y percatarse de la presencia del Dios actuante en los hechos de la historia²⁰².

En la dirección de una responsabilidad social y compromiso transformador está el llamado de atención de Tracy para que la teología, anclada en el sentido histórico de la revelación, al asumir el contexto de las realidades eclesial, académica y social, entre otras, oriente su actuar hacia una cobertura pública y de diálogo fluido con los distintos matices que estructuran la sociedad plural²⁰³.

La responsabilidad en la tarea del teólogo de la acción y sus repercusiones en la transformación personal y social, más allá de las mediaciones políticas, sociales y de otra índole –compartida con las ciencias sociales y humanas, y por lo que no hay que prescindir de ellas–, debe inspirarse en un sentido más profundo que los impulsos de sus frágiles fuerzas y compromisos. Todo cristiano acredita que la

²⁰⁰ León, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, 168-179.

²⁰¹ Milbank, *Teología e teoría social*, 485-558.

²⁰² Gutiérrez, *A força histórica dos pobres*, 15-37.

²⁰³ Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*, 77-102.

fuerza y el poder que lo mueve a la transformación personal histórico-social le viene fundamentalmente de la gracia, es decir, de ese misterio que lo sobrepasa en su existir y en las posibilidades de su actuar.

En otras palabras:

...en una auténtica autocomprensión cristiana recibimos una orden porque primero fuimos capacitados y recibimos poder. Recibimos dones en la creación y redención, en el mundo y la Iglesia, por medio de la gracia, que es radical y universal. Esta gracia no queda esperando nuestros designios. Ella nos invita y nos da poder para la decisión.²⁰⁴

A través de la revelación y su fuerza misteriosa que todo lo permea, el teólogo recibe la inspiración que lo lleva a caer en la cuenta de que las realidades sociales, políticas, económicas y humanas en general, son escenarios en las coordenadas del *locus* de la teología²⁰⁵. La tarea de la teología con vocación comprometida en su actuar recae fundamental en “la relación entre teoría y praxis, entre la inteligencia de la fe y la práctica social”²⁰⁶. Esto es posible para la teología, porque al inspirarse en la tradición bíblica descubre el sentido práctico y transformador de la revelación en la historia de un Dios que actúa en hechos y palabras, es decir, en la mediación de las acciones humanas.

En lo planteado hay una compatibilidad entre la teología de la acción, cuya tarea es encarnar la revelación en la conversión y el compromiso de la transformación personal y social, con una teología pública capacitada para expresar su especificidad y unidad en la pluralidad. La teología es pública cuando, al hacerse práctica en el testimonio y compromiso, establece una comunicabilidad que irradia al Dios de Jesucristo, más allá de un contexto eclesial y confesional. Los no creyentes, los creyentes de confesiones y cosmovisiones diversas, que hacen parte de la sociedad plural, y que captan el sentido testimoniado en el compromiso del cristiano, no requieren persuasiones de discursos apoloéticos, pues la praxis transformadora que la gracia inspira es elocuente por sí misma.

²⁰⁴ Ídem, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 70-71.

²⁰⁵ Trigo, ¿Ha muerto la teología de la liberación?, 10-45.

²⁰⁶ Metz, *Teología del mundo*, 146.

Por tanto, si la teología de la acción comunica el sentido histórico de la revelación en el hablar y actuar comprometido del hombre de fe, es teología pública y de cobertura plural en los contextos sociales. El carácter público no le viene de su capacidad discursiva y elocuente, sino de su comunicabilidad de sentido al testimoniar la fe en el actuar responsable con los otros y con las condiciones de un mundo más justo. El lenguaje expresado en el testimonio rompe las barreras de las reflexiones interdisciplinarias y de los grupos cerrados de alguna creencia en particular, pues puede ser captado por todo aquel que tenga criterios para juzgar si dicha acción está acorde con lo que se esperaría de una persona justa y comprometida.

La diferencia en la percepción del actuar de una persona de fe y otra no creyente, con respecto al comportamiento y la responsabilidad de los demás, puede tal vez estar en que la última no alcanza a caer en la cuenta del sentido de la gracia, que refleja para el creyente las motivaciones de haber actuado con una decisión y responsabilidad que desborda la finitud de sus fuerzas.

La persona de fe capta en la acción justa y comprometida algo más que un comportamiento ético o jurídico, pues inspirada en la revelación descubre un sentido del bien que sobrepasa cualquier esfuerzo humano, lo que implica una responsabilidad de la que se es consciente y trasciende sus posibilidades. Para el hombre y la mujer de fe, su acción comprometida no queda reducida a la respuesta estructural, como podría ser el caso de los científicos de las ciencias sociales. De ser así, ¿en qué se diferenciaría el actuar del teólogo, con respecto al actuar comprometido de un sociólogo, de un politólogo o de un antropólogo?

La ambigüedad de un mundo injusto y en crisis le exige a la teología de la acción una actitud de compromiso inspirada en la fe, y que contribuya a cambiar las condiciones adversas del presente. Solo en Dios y en lealtad a él, el teólogo es capaz de asumir las paradojas de un mundo que en muchos casos camina en contravía del querer de Dios²⁰⁷. Por eso, la responsabilidad del teólogo no puede quedar en iniciativas privadas, pues de ser así no estaría a tono con el poder de la

²⁰⁷ Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, 103-125.

gracia, que al provenir de Dios todo lo afecta y penetra, con la finalidad de salvación y realización.

La teología de la acción se apropia en la revelación del sentido de un *logos* práxico, que en Jesucristo se radicaliza en la responsabilidad y el compromiso con los contextos de injusticia²⁰⁸: “el cristianismo cuando es fiel a su legado, solo puede reconocer su fe fundamental, su confianza y lealtad más radicales, pues se destina a la realidad que todo lo permea, el Dios de amor y poder revelado en Jesucristo”²⁰⁹. En el Dios de Jesucristo la teología de la acción apropia como lugar teológico la realidad entretejida por la Iglesia, la academia y la sociedad, entre otros contextos, pues en ellas el teólogo despierto y alerta a la revelación de Dios encuentra un sentido que motiva su actuar y compromiso.

La presencia iluminadora de Jesucristo desenmascara las ambigüedades que configuran los contextos sociales, por lo que distingue una sociedad justa y humana de otros escenarios injustos que niegan la dignidad humana. En medio de esa ambigüedad emerge la esperanza de un mundo mejor, en el que el teólogo de la acción encuentra una motivación que sobrepasa su voluntad para constituir un discurso y acción de desprivatización, es decir, de cobertura pública, al desenmascarar los cimientos de la injusticia²¹⁰.

La teología de la acción, al centrar su atención en el actuar más allá de lo intencional, es atenta frente al hecho de cómo los textos, los símbolos y las relaciones, que tejen la dimensión pública de la sociedad, contribuyen a recrear nuevos sentidos de la presencia histórica de Dios, al motivar acciones de transformación de la persona y la sociedad.

La praxis, entendida así, constituye un testimonio de responsabilidad y compromiso transformador hacia fuera, la cual convierte en la medida que cambia las formas de vida de los hombres y las mujeres de fe, que en sus acciones ejecutan sus convicciones más

²⁰⁸ Ellacuría, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, 13-78.

²⁰⁹ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 81.

²¹⁰ Gutiérrez, *O Deus da vida*, 45-57.

profundas²¹¹. Toda praxis de fe con repercusiones sociales es al tiempo una acción sobre sí mismo, en la que el teólogo experimenta la presencia de Dios que lo transforma. Así como el compromiso requiere conversión, no hay conversión sin compromiso.

La praxis que autotransforma al transformar tiene el carácter de la solidaridad y caridad solícita. Cuando el discurso aquí tiene cobertura pública es porque el dinamismo de la acción ya está presente, como testimonio y recreación del mensaje evangélico en las mediaciones sociohistóricas.

La teología de la acción, si quiere dar cuenta del sentido transformador de la fe cristiana, requiere fidelidad a su tradición evangélica en la que los hombres y las mujeres se apropian de la presencia de Dios en la mediación de Cristo. Esta tradición iluminadora y portadora de reservas de sentido tendrá que correlacionarse con el contexto y la experiencia del teólogo actual. De esta relación de lo dado o sedimentado con lo nuevo²¹², la teología de la acción renueva su reflexión y actualiza su aporte en el diálogo con la sociedad en general. El teólogo comprometido con la acción de la fe asume un compromiso moral concreto al encarnar las problemáticas particulares de las comunidades, de los excluidos, de las manifestaciones del racismo, de explotación económica²¹³, entre otras.

Como bien quedó señalado en el recorrido por la *Dei Verbum*, la tradición siempre será un recurso clásico para la teología, pues en la medida que ilumina los contextos contemporáneos, puede generar nuevas preguntas, críticas, retos y compromisos concretos. La tradición le proporciona al intérprete una necesaria precomprensión, con la que confronta su experiencia de vida, los hechos, las simbologías culturales y motiva a nuevos retos evangélicos para hacer presente la revelación en las coyunturas histórico-sociales del presente.

El conjunto de esos componentes que articulan la tradición y la historia fortalece la capacidad de escucha y apertura de la teología para una apropiación práxica y transformadora del evento Cristo,

²¹¹ Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, 173-191.

²¹² Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 61-66.

²¹³ Gutiérrez, *Onde dormirão os pobres?*, 9-41.

como fuerza que empuja el actuar del teólogo en su situación contextual. Como el teólogo está inmerso en el mismo mundo que comparte con sus congéneres y colegas de otras disciplinas, esto implica no ignorar esas realidades próximas en los órdenes económico, político, cultural, entre otros, sin lo cual no podría profundizar las relaciones entre ámbitos de la Iglesia, la academia y el conjunto de la sociedad.

5.2 VERACIDAD: TENSION ENTRE DESVELAMIENTO Y PRAXIS TRANSFORMADORA

La verdad en el ámbito de la teología de la acción no significa un discurso que solo convence o adecua formas de pensamiento a formas de vida, pues más que esto, “la noción de verdad desarrollada, será una noción determinada por la praxis transformadora”²¹⁴. Si para todo teólogo el asunto central de la teología es la realidad de Dios, para que sus reflexiones y argumentos tengan sentido acreditado en el contexto de una sociedad plural, requiere que sus debates y actuaciones sobre los problemas apremiantes que enfrenta la sociedad generen interlocución y cobertura pública²¹⁵. Esto no quiere decir que la verdad tenga que traducirse en la perspectiva de un consenso basado en los mejores argumentos, porque entonces la fe cristiana perdería la primacía de su referencia evangélica y reservas de sentido, que usualmente son más elocuentes y significativas que la capacidad de persuadir discursivamente²¹⁶.

La correlación de la tradición con el presente requiere de una labor interpretativa, de renovación y aplicación, en la que la verdad de la teología de la acción adquiere un doble matiz: por una parte, al recurrir a la tradición se constituye en desvelamiento de nuevos sentidos; por otra, esta verdad tiene implicaciones públicas en el testimonio que el teólogo comunica en su praxis intencional, reflejada en la conversión y el compromiso de su acción transformadora²¹⁷. En consecuencia,

²¹⁴ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 93.

²¹⁵ *Ibid.*, 99.

²¹⁶ Draper, *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*, 11-18.

²¹⁷ Halder, “Acción y contemplación”, 83-110.

...cualquier persona se convierte en lo que ella o él es como sujeto auténtico o inauténtico, por medio de las acciones en un mundo intersubjetivo y sociohistórico con otros sujetos y en relación con estructuras y movimientos sociales e históricos concretos.²¹⁸

Cuando la acción humana expresa la existencia de quien la ejecuta, la teoría no puede ser traducida como el momento previo en que se inspira la praxis, pues esta constituye y recrea la teoría. Sin una adecuada implicación entre la teoría y el actuar, como reflejo del compromiso personal y responsabilidad social, la verdad puede terminar en el reducto de un proceso de descripción y explicación del fenómeno de la praxis.

Para el teólogo de la acción, la verdad no constituye una labor en la que se persuade argumentativamente, por lo que faltaría su lado testimoniado, cuyo desvelamiento es posible en las contingencias concretas en que el teólogo expresa su compromiso al interior de una comunidad determinada. En esto la teología política²¹⁹ y la teología de la liberación²²⁰, cuestión ya matizada arriba, son ejemplos que la teología de la acción no puede pasar por alto para apropiarse de ese sentido de conversión y compromiso del teólogo, quien actúa al interior de ámbitos concretos en la mediación eclesial, la academia y la sociedad.

La teología de la acción, al igual que las demás teologías, acude de alguna manera a un tipo de verdad como desvelamiento, resultado de una rigurosa labor hermenéutica en la que se establece una tensión con el contexto presente²²¹. En este sentido, la teología de la acción corre sus fronteras del conocimiento y profundiza la verdad en la medida que las reservas de sentido de la tradición iluminan y se recrean en las nuevas realidades del presente. Sin embargo, la teología de la acción no satisface su sentido de la verdad solamente allí, puesto que su carácter práctico le demanda, más que argumentos y conclusiones lógicas, dejar que el sentido de la verdad aflore en la acción liberadora y transformadora del compromiso²²².

²¹⁸ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 113.

²¹⁹ Metz, "El problema de una teología política", 385-403.

²²⁰ Gutiérrez, *Teologia da libertação*, 125-156.

²²¹ Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, 51-75.

²²² Ricœur, "Tempo e narrativa em hermenéutica bíblica e teológica", 286-299.

La praxis iluminada en la fe desvela el misterio que subyace a la realidad humana, vista por el teólogo en la confluencia de un contexto amplio de la realidad eclesial, social y académica. En la medida que la teología hace pública su comprensión de fe en los términos de un lenguaje asequible para todos, la especificidad del saber teológico tendrá un lugar en el foro de una sociedad plural como la actual.

El carácter público de la teología de la acción se juega entonces en la medida que los teólogos encuentren un lenguaje que comunique o que reafirme eso que en su praxis transformadora testimonian. La confluencia de un lenguaje interpretativo y testimonial constituye la clave para que el sentido de la acción y revelación de Dios en la historia sea asumido, incluso por aquellos que no comparten la fe cristiana. En esto es también clave que la teología de la acción apropie de la mejor manera la tradición cristiana en su énfasis bíblico, profético, narrativo y apocalíptico²²³.

La verdad de la revelación en los términos del actuar humano debe apropiarse, tanto en componentes interpretativos que funcionan en la perspectiva de un desvelamiento, como también en los componentes de la praxis transformadora y liberadora. Por tanto,

...en el caso del modelo de transformación de la verdad, las siguientes realidades necesitan ser reenfatizadas: la noción de praxis está fundada en la distinción, no en la separación; la verdad como transformación siempre implica la verdad como desvelamiento; pronunciar la verdad jamás puede ser separado, pero puede distinguirse de practicar la verdad; la práctica auténtica, simplemente no confiere a los postulados cognitivos una validez mayor de la que es conferida a las causas por la presencia de mártires.²²⁴

La teología de la acción concreta su criterio en torno a la verdad cuando enfatiza algo más que una labor hermenéutica de desvelamiento, como ocurre con la teología sistemática, o en la adecuación que establece la teología fundamental entre los ámbitos de

²²³ Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 178-188.

²²⁴ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 129-130.

la metafísica y la experiencia. Para la teología de la acción la verdad es fundamentalmente transformación.

El rescate del ámbito intencional pragmático no le resta importancia al componente interpretativo, pues allí la teología se juega la especificidad y la acreditación de su discurso con relación a las otras disciplinas y la pluralidad de un escenario público, que ya no es conforme con el hecho de que la teología hable solamente para grupos cerrados de personas.

Si la teología pretende un discurso de interés público debe hacer comprensible, por lo menos hasta donde sea posible, la especificidad de sentido práctico que le proporciona la fe y la revelación, a un público cuyo discurso tiene otras características comunicativas. Claro que el esfuerzo tiene que ser recíproco, porque ese gran público que le exige publicidad al lenguaje de la fe, también debe asumir una disposición atenta y abierta a las reservas de sentido que la fe cristiana comporta y comunica. Es decir, hay una exigencia de reciprocidad: “el reconocimiento recíproco significa, por ejemplo, que los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos”²²⁵.

Lo anterior no significa que la teología tenga que hacer esfuerzos imposibles de comunicar sentidos de la revelación para acreditarse, pues hay contextos de comprensión que solo en la fe y en la tradición religiosa afloran. Acreditación, veracidad en el ámbito de la teología de la acción no significa hablar como los otros hablan, emplear los mismos esquemas conceptuales y argumentativos, porque entonces está en peligro su identidad. Una cosa es el diálogo interdisciplinar y otra distinta es lo propiamente disciplinar de la teología de la acción. En este sentido, hay cierta conciencia: “las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido”²²⁶.

La teología de la acción no debe pasar por alto esa especificidad del sentido revelador de la fe cristiana ni, por otra parte, ser

²²⁵ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 11.

²²⁶ *Ibíd.*, 14.

impedimento para que realice un esfuerzo de traducción de sus componentes práticos. En el ámbito plural de la esfera pública, donde interactúan creyentes de distintas denominaciones con los no creyentes, se espera que la fe cristiana pueda expresar su sentido práctico y transformador, cuando hace referencia a la justicia, la solidaridad, la caridad, el compromiso, la esperanza, la memoria, ente otros.

Por tanto, si la fe cristiana no puede comunicar su sentido más allá del grupo cerrado que la comparte, entonces, ¿qué lugar puede ocupar en el escenario de una sociedad plural y secularizada, cuyas exigencias tienen carácter público? Este asunto debe ser prioritario para una teología de la acción que asume comprometidamente las relaciones de la Iglesia, la academia y la sociedad, sin perder de vista su fidelidad a la tradición de la fe.

El contexto complejo en que confluyen la Iglesia, la academia y la sociedad, mediado por el sentido del evento Cristo como pilar fundamental de la tradición cristiana, desvela para el teólogo de la acción una presencia que todo lo desenmascara. Esta presencia gratuita e inhabitual funda para el cristiano un horizonte de esperanza, de mejores posibilidades y realización. Por eso,

...debemos aprender a esperar, a contar la historia, a emprestar voz a los que no tienen voz, a encarar la falta de identidad de nuestra realidad con la razón, el espíritu, la realidad, a rechazar como obsceno cualquier aprehensión fácil de sentido en tal ausencia de sentido.²²⁷

La gracia de Dios presente en Cristo está expresada por una serie de símbolos evangélicos (“creación-redención-escatología; Iglesia-mundo; naturaleza-gracia, gracia-pecado; revelación, fe, esperanza, amor; palabra-sacramento; cruz-resurrección-encarnación”)²²⁸, que al ser apropiados en la fe, constituyen la conversión e impulso del teólogo a actuar y transformar su contexto próximo. El sentido profundo de esta conversión, transformación y realización, constituye la veracidad de la salvación.

Cuando el creyente cae en cuenta de esa presencia inhabitual en su existencia personal, las potencialidades se concretan en decisiones

²²⁷ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 466.

²²⁸ *Ibid.*, 474.

y compromiso con los demás, que es el modo de caminar cristiano al encuentro de Dios. La revelación constituye así una dinámica histórica en la que hombres y mujeres profundizan el conocimiento de sí, en su relación con ese Dios amoroso que se comunica en Cristo.

Aunque no lo perciba inmediatamente, el ser humano está de cara a Dios, puesto que “la revelación es siempre un ‘caer en la cuenta’ de lo que ya estaba ahí haciéndose sentir oscura, pero insistentemente”²²⁹. Se produce en esto un desvelamiento en la fe que convierte y transforma a la persona, lo que se traduce en sensibilidad para interpretar la presencia reveladora y liberadora de Dios en la mediación de Jesucristo, en quien accedemos a su proclamación como palabra decisiva y manifestación experiencial de su presencia como evento liberador, transformador e histórico. Para el creyente, en Cristo la revelación constituye la veracidad de un evento histórico que se hace manifestación, proclamación y acción transformadora.

En consecuencia, hay que señalar que a pesar de los énfasis particulares ya indicados, que le otorgan identidad a las teologías fundamental, sistemática y de la acción, sin embargo, a las tres les compete un acceso a la verdad como desvelamiento, en la medida que realizan procesos interpretativos en la tensión entre la tradición y lo contextual de las circunstancias en que está imbuido el teólogo. Esta complementariedad que se profundizó arriba es oportuno evocarla aquí, aprovechando la fusión de horizontes que propone Ricœur entre la ontología del análisis del lenguaje y la pragmática de la intención del actor, para generar una comprensión de la acción en la tensión de los componentes subjetivos y sociales.

Para la teología de la acción es fundamental apropiarse del aporte ricoeuriano, que profundiza el sentido de la acción en su

²²⁹ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 225. El proceso de comprensión humana es paulatino debido a su finitud y condición histórica, por lo que es en los hechos interpretados que los hombres y las mujeres poco a poco “caen en la cuenta” de lo que Dios ha querido comunicar al identificarse con Cristo. La revelación constituye para el hombre un proceso temporal que facilita su apropiación paulatina, pero también requiere del anuncio para que el hombre acceda a su contenido. El sentido de esta predicación debe estar articulado a una praxis que en la tradición de la Iglesia ha sido asumida por los profetas, los apóstoles y las comunidades de fe, que son también comunidades de interpretación.

doble contenido: por una parte, la sitúa en el contexto de la ontología del discurso para responder a preguntas del tipo ¿qué?, ¿cómo?, ¿por qué?, ¿dónde?; por otra, hace notar que en esto solo aparece una de las caras del dios Jano, pues la otra aparecerá en la medida que se asuma el ámbito pragmático, al tomar en serio el contexto de la intención del actor, reflejado en la pregunta ¿quién? Esta complementariedad encaja con el giro histórico-bíblico de la comprensión de la *Dei Verbum*, en el planteamiento de que Dios se revela en hechos y palabras. Las palabras dan cuenta del qué, cómo, cuándo, dónde y para qué de la revelación. Sin embargo, por sí solas son insuficientes para expresar la intención, es decir, el quién de la revelación: Dios.

Para acreditar su verdad, la teología de la acción asume correlacionalmente sus componentes internos y externos (veracidad). Los externos están más en la perspectiva de la causa-acontecimiento, que en otras palabras es dar cuenta de lo que aparece. La intencionalidad, en cambio, enriquece el sentido y la comprensión de la acción, porque profundiza la intención-motivo, que no consiste en apropiarse lo que aparece, sino en hacerlo aparecer. Con esto, la revelación en la historia se constituye a la vez en manifestación y proclamación, y la teología de la acción es síntesis de la teología de la palabra y la teología de la historia, en la que los hechos de la historia son mediaciones y punto de relación entre las acciones de Dios y el actuar humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970.
- Alberigo, Giuseppe. “El Vaticano II y su historia”. *Concilium* 312 (2005): 453-465.
- _____. *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. 4. Salamanca: Sígueme-Peeters, 2007.
- Aleman, José Joaquín. *Teología fundamental: temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la palabra*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Alonso Schökel, Luis y Antonio María Artola Abiza. *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución Dei Verbum*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1991.
- Álvarez Verdes, Lorenzo. “La *Dei Verbum*, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”. *Studia Moralia* 41 (2003): 211-242.
- Apel, Karl-Otto. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- Araújo de Oliveira, Manfredo. “A reviravolta pragmática”. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1996.

- Arendt, Hannah. "Labor, trabajo, acción". En *De la historia a la acción*, por H. Arendt, 89-108. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *La condición humana*. Paidós: Barcelona, 1993.
- Arens Kuckelkorn, Eduardo. "Repensar la inspiración bíblica". *Theologica Xaverina* 174 (2012): 289-317.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea*. México: Porrúa, 1981.
- _____. *Metafísica. Ensaio introdutório, texto, grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. São Paulo: Ediciones Loyola, 2002.
- _____. *Teodramática. La acción*. Madrid: Encuentro, 1990.
- Artola Arbiza, Antonio María. *Biblia y Palabra de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.
- _____. *El acontecimiento, categoría clave en la revelación*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- Ashton, John. "Cristo mediador y plenitud de la revelación". En *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución "Dei verbum"*, por L.A. Schökel y A.M. Artola, 207-235. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.
- Audinet, Jacques. *Revelation de dieut et langage des homes*. París: Du Cerf, 1972.
- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- _____. "Fenomenología de la revelación". En *Investigar en teología*, por Alberto Parra, Gustavo Baena, Rodolfo de Roux, Mario Peresson y Jesús Andrés Vela, 29-47. Colección Apuntes de Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- _____. *Fundamentos del discernimiento en la revelación. ¿Cómo acoge el ser humano la voluntad de Dios?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Balaguer, Vicente. "Biblia, razón y fe". *Scripta theologica* 39 (2007): 783-99.

- _____. “La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la constitución dogmática *Dei Verbum*”. *Scripta theologica* 37 (2005): 410.
- Bakker, L. “¿Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación?” *Concilium* 21-23 (1965): 23-42.
- Barth, Karl. *Revelación, Iglesia, teología*. Madrid: Stvdivm Ediciones, 1972.
- Bea, Augustin. *La doctrina del Concilio sobre la revelación: la Palabra de Dios y la humanidad*. Madrid: Razón y Fe, 1967.
- _____. *La Iglesia y la humanidad a la luz del Concilio*. Barcelona: Península, 1968.
- Benedicto XVI. *Caritas in veritate*. Bogotá: Paulinas, 2009.
- _____. *Deus caritas est*. São Paulo Brasil: Paulinas, 2006.
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2008.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. En *Para una crítica de la violencia*, por W. Benjamin, 59-74. Bogotá: Taurus Ediciones, 1999.
- Beozzo, José Oscar. “O Concílio Vaticano II: etapa preparatória”. En *Vaticano II: 40 anos depois*, por A. Lorscheider y otros, 9-49. São Paulo: Paulus, 2005.
- Berti, Enrico. “¿Cómo argumentan los hermeneutas? En *Hermenéutica y racionalidad*, por G. Vattimo, 31-59. Bogotá: Norma, 1994.
- Bertuccelli, Marcela. *¿Qué es la pragmática?* Barcelona: Paidós, 1996.
- Bevan, Stephen. *Modelos de teología contextual*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2005.
- Blanco, Arturo. *Revelación, fe y credibilidad*. Madrid: Palabra, 1998.
- Blondel, Maurice. *El punto de partida de la investigación filosófica*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. *Historia y dogma*. Barcelona: Editorial Cristianisme I Justícia, 1989.

- _____. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- _____. *L'acción*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1936.
- Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la teología de la liberación". En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, I, 79-113. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca: Sígame, 1980.
- Boros, Ladislao. *El hombre y su Dios*. Madrid: Paulinas, 1972.
- Bouillard, Henri. *Revelation de Dieu et langage des homes*. Paris: Du Cerf, 1972.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Bouyer, Louis y Francisco Gironela. *La Biblia y el Evangelio. El significado de las escrituras del Dios que habla al Dios hecho hombre*. Barcelona: Estela, 1965.
- Bravo, Carlos. *El marco antropológico de la fe* (2a. ed.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992.
- _____. "La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II". *Theologica Xaveriana* 33-34 (1983): 258-269.
- Brunner, August. "Revelación por la historia". *Selecciones de teología* 6, 22 (1967): 157-161.
- Bultmann, Rudolf. *Crear y comprender*. Madrid: Stvdivm, 1976.
- _____. *Foi et comprensión*. Paris: Du Seuil, 1965.
- _____. *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: SUR, 1968.
- _____. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Libros del Nopal, Ediciones Ariel S.A., 1970.
- Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da qué pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

- Calvo Cubillo, Quintín. *El hombre y Dios hoy*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1985.
- Caprile, Giovanni. *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*. 5 vols. Roma: La Civiltà Cattolica, 1966.
- Carda Pitarch, José María. *La revelación de Dios: una realidad misteriosa que da sentido a la vida humana*. Vol. 2/3. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1991.
- Castillo, José María. *La humanidad de Dios*. Madrid: Trotta, 2012.
- Castro Pérez, Francisco. *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- Codina, Víctor. “El Vaticano II, un concilio en proceso de recepción”. En *Selecciones de teología* 177 (2006): 12-25.
- _____. *Hace 50 años hubo un Concilio... Significado del Vaticano II*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2012.
- Collins, Francis S. y Adriana de la Torre Fernández. *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*. Madrid-México: Temas de Hoy-Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V, 2007.
- Comblin, Joseph. “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II”. En *Vaticano II: 40 anos depois*, por A. Lorscheider y otros, 51-70. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Hacia una teología de la acción*. Barcelona: Herder, 1964.
- _____. “Signos de los tiempos”. *Concilium* 312 (2005): 527-537.
- _____. *Teologia da ação*. São Paulo: Editora Herder, 1967.
- _____. *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, CEP, 1986.
- Concilio Vaticano II. *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Conesa, Francisco. “La teología y el análisis del lenguaje de la fe”. *Estudios eclesiológicos* 73 (1988): 233-252.
- Cravero, Giuseppe. *Parola di Dio e parola dell'uomo*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1972.

- Croato, José Severino. *Hermenéutica práctica*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.
- Culmann, Oscar. *La historia de la salvación*. Barcelona: Tossal, 1967.
- De Chardin, Teilhard. *El medio divino*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- De Lubac, Henri. “Comentarios al Preámbulo y al Capítulo primero”. En *La revelación divina*, por B.D. Dupuy, 183-327. Madrid: Taurus Ediciones, 1970.
- _____. “La constitución *Dei verbum* veinte años después”. *Selecciones de teología* 104 (1987): 340-345.
- De Mello, Anthony. *La revelación*. Buenos Aires: Lumen, 1989.
- De Nissa, Gregorio. *A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011.
- De Souza, Ney. “Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II”. En *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*, por P. S. Lopes e V. I. Bombonato, 17-67. São Paulo: Paulinas, 2004.
- Demmer, Klaus. “La decisión moral: un camino de peregrinación”. En *Introducción a la teología moral*, por K. Demmer, 421-445. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Barcelona: Norma, 1998.
- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- Draper, Brian. *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*. Santader: Sal Terrae, 2010.
- Dulles, Avery Robert. *Models of revelation*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1992.
- Dupuy, Bernard Dominique. *La révélation divine*. Paris: Du Cerf, 1968.
- Eliade, Mircea. *Lo profano y lo sagrado*. Madrid: Guadarrama, 1967.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores, 1993.

- Ellacuría, Ignacio y otros. *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1980.
- Ely Éser Baretto, César. *A fé como ação na história*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- Etxeberria Mauleon, Xabier. *La constitución hermenéutica de la fe y la revelación bíblica según Paul Ricœur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- Etzioni, Amitai. *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Fackenheim, Emil. *La presencia de Dios en la historia: afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Ferrando, Miguel Ángel. *El Dios confiable: la revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Biblia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998.
- Fisichella, Rino. *La Iglesia, mediación de la revelación y lenguaje de la fe*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- _____. *La rivelazione evento e credibilita: saggio di teología fondamentale*. Bologana: Centro Editotriale Dehoniano, 1985.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Forte, Bruno. *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.
- Freine, Seán. “Dios como experiencia y misterio: la comprensión cristiana primitiva”. *Concillium* 289 (2001): 96-115.
- Frosini, Giordano. *La fede e le opere. Le teologie della prassi*. Alba: Paoline, 1995.
- Gadamer, Hans-George. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gagey, Henri-Jérôme. *Notas acerca del estatuto de la teología práctica*. París: Instituto Católico, 2011.
- _____. *Note sur le statut de la théologie pratique*. Paris: Theologikum de l’Institut Catholique de Paris, 2011.

- Garavito, Daniel. "Aproximación a la teología de la acción". En *Facultad de Teología 75 años (1937-2012)*, por VV.AA., 73-81. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- _____. "La privatización moderna en teología: una escisión entre Dios y política". En *Memoria en razón de las víctimas. J. B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*, por D. Garavito, 49-53. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Geffré, Claude. *Creder e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia: Queriniana, 2002.
- _____. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Gelabert Ballester, Martin. *Cristianismo y sentido de la vida humana*. México: Edicep, 1995.
- _____. *Jesucristo, revelación del misterio del hombre: ensayo de antropología teológica*. Salamanca: San Esteban, 1997.
- _____. *La revelación: acontecimiento fundamental, contextual y creíble*. Vol. 39. Salamanca, Madrid: Editorial San Esteban; Edibesa, 2009.
- Gibellini, Rosino. *A teologia do século XX* (2a. ed.). São Paulo Brasil: Edições Loyola, 2002.
- Girolot, Pirre. "Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en Jesucristo". En *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, dirigido por R. Latourelle y G. O'Collins, 272-299. Salamanca: Sígueme, 1982.
- González, Antonio. *Estructura de la praxis*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. "¿Qué es la praxis?" *Praxeología*, <http://www.praxeologia.org> (consultado el 22 de septiembre de 2008).
- _____. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- González Faus, José Ignacio. "Pecado". En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, Tomo II, 93-106. Madrid: Trotta, 1990.

- González Montes, Adolfo. "Dei Verbum. Sobre el Fondo de *Dei Filius*: explicitación, desarrollo y progreso en el concepto de revelación". *Salmanticensis* 43 (1996): 356-364.
- _____. *Teología fundamental de la revelación y de la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- Guillet, Jacques. *Temas bíblicos: estudios sobre la expresión y el desarrollo de la revelación*. Madrid: Paulinas, 1963.
- Gutiérrez, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *A verdade vos libertará*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Onde dormirão os pobres?* (2a. ed.). São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. "Pobres y opción fundamental". En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, I, 303-321. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. "Situación y tareas de la teología de la liberación". *Theologica Xaveriana* 143 (2002): 512-516.
- _____. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- _____. *Fragmentos filosófico-teológicos. Israel o Atenas: ¿a quién le pertenece la razón anamnética?* Madrid: Trotta, 1999.
- _____. "Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética? En *Fragmentos filosófico-teológicos*, por J. Habermas, 90-96. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. "Teoría de la acción comunicativa". En *Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. *Teoria do agir comunicativo. Sobre a crítica da razão funcionalista*. Tomo II. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

- _____. *Verdad y justificación. Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológico de los juicios y las normas morales*. Madrid: Trotta, 2002.
- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- Halder, Alois. “Acción y contemplación”. En *Fe cristiana y sociedad moderna*, por VV.AA., 83-110. Madrid: Ediciones S.M., 1985.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985.
- _____. “El camino del habla”. En *De camino al habla*, por M. Heidegger, 215-243. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1979.
- _____. *Fenomenología y teología*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Síntesis, 2005.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Hercsik, Donath. “La palabra de Dios en la Iglesia y la teología post-conciliares”. *Selecciones de teología* 178 (2006): 119-120.
- Hereu i Bohigas, Josep. *Trascendencia y revelación de Dios*. Barcelona: Herder, 1983.
- Hermans, Michel. *Bible et histoire: écriture, interprétation et action dans le temps*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2000.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max y Theodoro Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2005.
- Hünemann, Peter. “¿Perplejidad del lenguaje ante el Concilio Vaticano II?” *Concilium* 346 (2012): 330-331.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Huxley, Julian Sorell. *Religion without Revelation*. New York (NY): The New American Library, 1957.

- Isasi, Juan María (ed.). “Significado de la filosofía de la acción”. En *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, por M. Blondel, 45-71. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Izquierdo, César. *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Vol. 81. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993.
- _____. “Maurice Blondel, el filósofo de la acción”. En *La acción (1893)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Jardiel Poncela, Eva. *Dios dentro*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976.
- Jasmin, Jean Hérick y Mario L. Peresson. *Hacia la fundamentación de una teología de la acción*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Jeanrond, Werner G. “La revelación y el concepto trinitario de Dios”. *Concillium* 289 (2001): 141-143.
- Juan Pablo II, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC, 1994.
- Jüngel, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Junges, José Roque. *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica. Estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo*. México: Porrúa, 2007.
- _____. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Kosik, Karen. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1984.
- Koster, Wilhelm. *El hombre y la revelación. El pensamiento crítico y la fe cristiana*. Madrid: Paulina, 1966.
- Küng, Hans. *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*. Barcelona: Herder, 2002.

- _____. *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- La Potterie, Ignacio. “La verdad de la sagrada escritura y la historia de la salvación según la constitución dogmática *Dei Verbum*”. *Selecciones de teología* 22 (1967): 162-170.
- La Roig Gironella, Juan. *Filosofía de la acción*. Madrid: Instituto Filosófico “Luis Vives”, 1943.
- Lamberigts, Mathijs. *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Lara Corredor, David Eduardo. “*Fides et praxis*. Una teología de la acción humana”. *Theologica Xaveriana* 169 (2010): 81-103.
- Latourelle, René y Gerald O’Collins. *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- _____. *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- León Castañeda, Jesús. “Interacción entre teología de la acción y la acción comunicativa”. *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 475-495.
- _____. *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- León-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2001.
- Libanio, João Batista. *Concilio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. “Da apolégica á teología fundamental: revelação cristã”. En *Concilio Vaticano II. Análise e perspectivas*, por P. S. Lopes e V. I. Bombonato, 165-185. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. “El proyecto de Dios y su encarnación en la historia”. *Revista de espiritualidad ignaciana* 38, 115 (2007): 36-40.
- _____. *El Vaticano II en los diarios de Yves Congar Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009.

- _____. *Teología de la liberación. Guía didáctica para un estudio*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1991.
- _____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Llano, Alejandro. “Audacia de la razón y obediencia de la fe”. *Tópicos. Revista de Filosofía* (2000): 131-51.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Luckmann, Thomas. *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta, 2008.
- MacQuarrie, John. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Madrigal, Santiago. *El Vaticano II en los diarios de Yves Congar Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- _____. *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras la huellas del Concilio*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- _____. *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005.
- _____. *Vaticano II: Remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Maduro, Otto. *Mapas para la fiesta: reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*. Buenos Aires: Terra Nueva, 1992.
- Maggioni, Bruno. *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio: Commento alla “Dei Verbum”*. Padova: Messaggero, 2001.
- Mannucci, Valerio. *La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985.
- Marchetto, Agostino. *El Concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*. Valencia: Edicep, 2008.
- _____. *Il Concilio Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2005.

- Mardones, José María. “¿De qué modo hablamos de Dios?” En *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, por J. M. Mardones, 138-155. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1997.
- Marx, Karl. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. En *Escritos de juventud*, por K. Marx, 498-500. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. “Tesis sobre Feuerbach”. En *La ideología alemana*, por K. Marx y F. Engels. México: Grijalbo, 1998.
- Mate, Reyes. “En torno a una justicia anamnética”. En *La ética ante las víctimas*, editado por J. M. Mardones y R. Mate, 100-125. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Matos, Henrique Cristiano José. “O pós-Concílio (1965-2012)”. En *Concilio Vaticano II: História, herança, inspiração*, 117-141. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2012.
- Metz, Johannes Baptist. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. “El problema de una teología política”. *Concillium* 36 (1968): 385-403.
- _____. *La fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- _____. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. *Teología del mundo* (2a. ed.). Salamanca: Sígueme, 1971.
- Miguel Esteban, José. “Creencia y acción en la filosofía pragmatista de la religión”. *Tópicos. Revista de filosofía* (2000): 51-70.
- Milbank, John. *Teología e teoría social. Para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Miranda, José Porfirio. *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. México: Río Hondo, 1971.
- Moeller, Charles. *La revelación divina*. Madrid: Taurus, 1970.

- Molina, Mario Alberto. *Hemos visto su gloria. Ensayo de teología de la revelación*. Bogotá: San Pablo, 1998.
- _____. *La interpretación de la escritura en el espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la constitución Dei Verbum 12*. Burgos: Aldecoa, 1986.
- Moltmann, Jürgen. “Hablar de Dios en este tiempo. La herencia de la teología política”. *Selecciones de teología* 148 (1998): 337-34.
- _____. *¿Qué es teología hoy?* Salamanca: Sígueme, 1992.
- _____. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Mondin, Battista. *Teologías de la praxis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- Morales, José. *Breve historia sobre el Concilio Vaticano II*. Madrid: Rialp, 2012.
- Morales Flórez, Martín Carlos. *Filosofía de la acción. El pensamiento filosófico y pedagógico de Maurice Blondel*. Bogotá: Universidad de La Salle, 2002.
- Morlans i Molina, Xavier. *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel*. Barcelona: Ediciones de la Facultad de Teología de Cataluña, 1998.
- Mounier, Emmanuel. *Principios de una acción personalista*. Santiago: Talleres Gráficos Corporación, 1975.
- Newman, John Henry y Raquei Vera González. *La revelación en su relación con la fe*. Vol. 36. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- Nicolau, Miguel. *Problemas do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1964.
- O'Malley, John. “Ressourcement y reforma en el Vaticano II”. *Concilium* 346 (2012): 365.
- Pannenberg, Wolfhart. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Ogden, Schubert M. *The Reality of God and others Essays*. London: SCM Press, 1967.

- Pacheco, Mario. *A génese do problema da acção em Blondel (1878-1882)*. París: Centro Cultural Portugués, 1982.
- Parra, Alberto. “De camino a la teología de la acción”. En *Facultad de teología 75 años (1937-2012)*, por VV.AA., 129-131. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- _____. “De camino a la teología de la acción”. *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 143-171.
- _____. *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 2008.
- _____. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2003.
- Parson, Talcott. *Apuntes sobre teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- Peresson, Mario Leonardo. “La ‘teología de la acción’ como ámbito o línea de investigación (una aproximación)”. En *Investigar en teología*, por Alberto Parra, Gustavo Baena, Rodolfo de Roux, Mario Peresson y Jesús Andrés Vela, 59-74. Colección Apuntes de Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000.
- Picaza, Xabier. *El fenómeno religioso. Curso fundamental sobre la religión*. Madrid: Trotta, 1999.
- Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental* (6a. ed.). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.
- _____. *Las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II y su recepción*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006.
- Pontificia Comissão Bíblica. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- Pouilly, Jean. *Dios, nuestro Padre: la revelación de Dios padre y el “Padrenuestro”*. Vol. 68. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.
- Prieto Navarro, Evaristo. “Acción comunicativa, mundo de la vida y formas de integración”. En *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963.
- _____. *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. *Revelación y tradición*. Barcelona: Herder, 1970.
- Ramírez, Alberto. “La revelación de Dios y su transmisión”. *Theologica Xaveriana* 26, 1-2 (1976): 71-88.
- Ramírez, Mario Teodoro. *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- Ramírez Téllez, Alberto y Luis Sarasa Gallego. *Palabra de Dios y palabra humana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Ramírez Zamora, Mario Wenceslao. *De la revelación como historia a la teología como praxis (de W. Pannenberg a G. Gutiérrez)*. Roma: Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis, 1997.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Restrepo Sierra, Argiro de Jesús. *La revelación según René Latourelle*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000.
- Ricoeur, Paul. “Acontecimiento y sentido”. En *Texto, testimonio y narración*, por P. Ricoeur, 93-124. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983.
- Ricoeur, Paul. *A hermenéutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1977.
- _____. *Ensaio sobre interpretação bíblica*. São Paulo: Editora Cris-tão Novo Século, 2004.
- _____. *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- _____. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Cinea Docencia, 1985.

- _____. *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Docencia, 1985.
- _____. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- _____. *La revelation*. Bruxelles: Facultates Universitaires Saint-Louis, 1977.
- _____. *O-si mesmo como um outro*. São Paulo: Papyrus Editora, 1991. [Esp.: *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006].
- _____. *Pensando bíblicamente*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.
- _____. “Semântica da ação e do agente”. En *Escritos e conferências 2. Hermenêutica*, por P. Ricoeur, 37-49. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.
- _____. *Tiempo y narración*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.
- Rovira Bellosó, José María. *Revelación de Dios. Salvación del hombre*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- _____. “Significación histórica del Vaticano II”. En *El Vaticano II, veinte años después*, por C. Floristán y J. J. Tamayo, 17-46. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Rudder, Jean Pierre. “Elementos estructurales en la palabra de la revelación”. *Concilium* 36 (1968): 453-462.
- Ruggieri, Giuseppe. “El Vaticano II como Iglesia ‘en acto’”. *Concilium* 346 (2012): 347-359.
- Ruiz Arenas, Octavio. *Jesús, epifanía del amor del Padre: teología de la revelación*. Bogotá: Celam, 1987.
- Ruiz de Gopegui, Juan. “A los cuarenta años del Concilio Vaticano II”. *Selecciones de teología* 177 (2006): 48-72.
- Rupnik, Marko Ivan. *Decir el hombre: icono del Creador, revelación del amor*. Madrid: PPC, 1996.
- Sánchez, Juan José. “*Homo loquens*: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”. En *Lenguajes y fe*, 44-45. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.

- Sánchez, Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla?* Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Sánchez Vásquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1980.
- Schillebeeckx, Edward. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *Jesús la historia de un viviente* (2a. ed.). Madrid: Cristiandad, 1983.
- _____. *Los hombres relatos de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- _____. *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *Soy un teólogo feliz* (2a. ed.). Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Vol. 21. Madrid: Trotta, 1998.
- Schnackenburg, Rudolf. "Reflexiones sobre la revelación en la Biblia". *Selecciones de teología* 10 (1964), 97-106.
- Schutz Marsauche, Roger. *La parole vivante au concile*. Paris: Presses de Taizé, 1966.
- Searle, John. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- _____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- _____. "Libertad y liberación". *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, Tomo II, 373-391. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. "Revelación, fe, signos de los tiempos". En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, I, 443-446. Madrid: Trotta, 1990.
- Seilbold, Jorge Roberto. "Teoría y praxis. Presupuestos ontológicos para una teología de la acción". En *Teología y pastoral. VII*

- Semana Nacional de Teología de la Sociedad Argentina de Teología*. Buenos Aires: Paulinas, 1988.
- Semana de Estudios Trinitarios. *Dios al encuentro del hombre en la Constitución Dei Verbum*. 2a Edición. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984.
- Semmelroth, Otto. *¿Palabra de Dios en la sagrada escritura o en la iglesia?* Salamanca: Sígueme, 1967.
- Semmelroth, Otto, *Parole efficace pour une theologie de la predication*. Paris: Saint-Paul, 1963.
- Sen, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000.
- Sequeri, Pier Angelo. *L'idea della fede: trattato di teologia fondamentale*. Milano: Edizioni Glossa, 2002.
- Sesboüé, Bernard y Christoph Theobald. *História dos dogmas. A palavra da salvação (Séculos XVIII-XX)*. Tomo 4. São Paulo: Loyola, 2006.
- Shorter, Aylward. *La revelación y su interpretación*. Madrid: Paulinas, 1986.
- Siegwalt, Gérard. "El Vaticano II: entre catolicismo y catolicidad". *Concilium* 346 (2012): 383-394.
- Silva, Carlos Gustavo. "La revelación: acontecer de Dios en el hombre". *Reflexiones teológicas la revista de estudiantes de teología* 2, 1 (2008): 83-91.
- Simposio de Teología Trinitaria *Pensar a Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Sobrino, Jon. "Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios". En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, Tomo II, 575-599. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. "“La Iglesia de los pobres’ no prosperó en Vaticano II”. *Concilium* 346 (2012): 400-425.
- _____. "La teología de la liberación en América Latina. Relación esencial entre teología y pobres". En *La teología de la*

- liberación en América Latina, África y Asia*, por VV.AA., 6-61. Bogotá: PPC-Verbo Divino, 1998.
- Sols, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.
- Tábet, Miguel Ángel. *Introducción general a la Biblia* (3a. ed.). Madrid: Pelicano, 2010.
- _____. *Introducción al Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Palabra, 2004.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- _____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Uninisinós, 2010.
- Theissen, Gerard. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Theobald, Christoph. *A revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. “Dans les traces...” de la constitución “*Dei Verbum*” du Concile Vatican II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- _____. “El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido”. *Concilium* 346 (2012): 379.
- _____. *La réception du concile Vatican II*. I. *Accéder à la source*. París: Du Cerf, 2009.
- _____. “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II”. *Concilium* 312 (2005): 551-570.
- _____. *Transmitir um Evangelho de liberdade*. São Paulo: Loyola, Brasil, 2009.
- Thiemann, Ronald. *Revelation and Theology: the Gospel as Narrated Promise*. Eugene (OR): Wipf & Stock Publishers, 1985.
- Thils, Gustave. *Teología de las realidades terrenas*. Buenos Aires: Descleé de Brouwer, 1948.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Torres Queiruga, Andrés. *Del terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.

- _____. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- _____. “El Vaticano II y su teología”. *Concillium* 312 (2005): 467-480.
- _____. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- _____. *La revelación de Dios en la historia: la elección como estrategia del amor*. Vol. 8. Madrid: Fundación Santa María, 1985.
- _____. “¿Qué significa afirmar que Dios habla? *Selecciones de teología* 134 (1995): 102-108.
- _____. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.
- Touraine, Alain. *Sociología de la acción*. Barcelona: Ariel, 1969.
- Tracy, David. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- _____. “La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo”. *Concillium* 258 (1995): 233.
- _____. *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.
- Trigo, Pedro. *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Tromps, Sebastianus. *De revelatione christiana*. Roma: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1950.
- Trutsch, Josef. “La fe”. En *Mysterium salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, dirigido por J. Feiner y M. Löhrer, Tomo II, 879-893. Madrid: Cristiandad, 1969.
- Van Caster, Marcel y Faustino Martínez Goñi. *Dios nos habla*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Van Leeuwen, Petrus Antonius. “Historia de la constitución sobre la divina revelación”. *Concilium* 21 (1967): 7-22.
- Velasco, Juan Martín. *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1997.

- Vergauwen, Guido. "Revelación y narración". *Dios en la palabra y la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*, 592-593. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993.
- Vidal, Marciano. "Por qué he escrito una 'nueva' moral fundamental". *Moralia* 23 (2000): 513-526.
- Vide Rodríguez, Vicente. "Pragmático lingüística: análisis de los lenguajes de la fe". *Estudios eclesiásticos* 73 (1988): 250-276.
- Vincent, Jean Paul. *¿Quién es nuestro Dios?* Madrid: Marova, 1970.
- Vischer, Lucas. "El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?" *Concilium* 312 (2005): 617-85.
- Volpi, Franco. "La existencia como praxis: las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*". En *Hermenéutica y racionalidad*, compilado por G. Vattimo, 327-383. Bogotá: Norma, 1994.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Von Rad, Gerhard. *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1996.
- _____. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Wénin, André. "El decálogo, revelación de Dios y camino de felicidad". *Selecciones de teología* 136 (1995): 325-343.
- _____. "Un lugar para la presencia de Dios". *Selecciones de teología* 195 (2010): 194-206.
- Witherington, Ben. *Revelation*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Editorial Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1986.
- Wojtyla, Karol. *La renovación en sus fuentes sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- _____. *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

Wright, G. Ernst. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM Press, 1952.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios* (3a. ed.). Madrid: Alianza Editorial, 1985.

_____. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

_____. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

_____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.