



***LA RACIONALIDAD SAPIENCIAL  
EN EL ESTATUTO DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO***

**TESIS DOCTORAL**

**JOSE ORLANDO REYES FONSECA  
DOCTORANDO**

**DR. ALBERTO PARRA MORA, S.J.  
DIRECTOR**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
BOGOTA, D.C. - COLOMBIA  
2014**



***LA RACIONALIDAD SAPIENCIAL  
EN EL ESTATUTO DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO***

**Presentada por:**

**JOSE ORLANDO REYES FONSECA**

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

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
BOGOTÁ, D.C. - COLOMBIA  
2014**

## *Dedicatoria*

A María Claudia, Ana María, William Orlando y Yolanda.

A mis padres, María Ernestina y José Dolores (Requiescat in pace). A mis hermanas (os), cuñadas (os), sobrinas (os), familiares y amigas (os).

A las sabias (os) en la fe. Quienes al nutrir su existir en Jesucristo, muestran la “Sabiduría del Padre” (1 Corintios 1, 24).

## **AGRADECIMIENTOS**

A Dios, quien nos ha comunicado su Sabiduría Eterna. Sabiduría que me lleva a exclamar:  
*¡nihil sum, nihil valeo!*

A María Claudia, Ana María, William Orlando, quienes compartieron mis alegrías, angustias, y sufrieron, desafortunadamente, con mis tensiones durante estos años de investigación.

A la Congregación de Jesús y María, Padres Eudistas, por su invaluable aporte en mi formación integral. Junto a ellos, he tratado de vivir las enseñanzas de san Juan Eudes, en especial, un vivir en sintonía con el imperativo Eudista: *¡Corde magno et animo volenti!*

Al Gran Maestro, Dr. Alberto Parra Mora S.J., mis sinceros y profundos agradecimientos por su invaluable aporte académico sapiencial al quehacer teológico, fuente de esta pesquisa. De igual modo, por su amistad, comprensión, apoyo y acompañamiento en la elaboración de la presente investigación doctoral en Teología.

A la Pontificia Universidad Javeriana por su apoyo financiero. Al P. Hermann Rodríguez Osorio, S.J. Decano Académico, al Dr. José Alfredo Noratto Gutiérrez, Director del Departamento de Teología, al P. Ignacio Antonio Madera Vargas, S.D.S, Director de Posgrados, al P. Alberto Múnera Duque, S.J. Director de Pregrados, al Dr. José Luis Meza Rueda, Director (E) del Centro de Formación Teológica, a la Ingeniera Tulia Alcira Barón Cruz, Secretaria de Facultad y a las profesoras y profesores de la Facultad de Teología, todos ellos, directivos y colegas, con su apoyo incondicional, posibilitaron los recursos necesarios y su permanente voz de aliento para ver llegar a seguro puerto esta tesis doctoral.

De igual manera, mi gratitud al Dr. Luis Orlando Jiménez Rodríguez, S.J., segundo examinador, por sus excelentes recomendaciones en función de la cualificación académica de la tesis.

*¡A quienes no perdieron la confianza, pese a mis limitaciones!*

## **CONTENIDO**

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
<b>1. Horizonte técnico-instrumental del saber científico .....</b>	<b>18</b>
<b>1.1. Razón y racionalidades .....</b>	<b>21</b>
<b>1.2. Racionalidad científica y horizonte técnico-instrumental .....</b>	<b>27</b>
<b>1.3. Horizonte técnico-instrumental e impacto teológico .....</b>	<b>37</b>
<b>1.4. Crítica del horizonte técnico-instrumental y estatuto teológico .....</b>	<b>56</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>75</b>
<b>2. Horizonte existencial del saber sapiencial.....</b>	<b>83</b>
<b>2.1. Lo sapiencial en cuanto fenómeno humano .....</b>	<b>84</b>
<b>2.2. Racionalidad y lenguaje sapiencial.....</b>	<b>91</b>
<b>2.3. Lo sapiencial en la teología de Occidente .....</b>	<b>130</b>
<b>2.4. El eclipse de lo sapiencial en la teología de Occidente .....</b>	<b>153</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>168</b>
<b>3. Horizonte de la racionalidad teológica sapiencial .....</b>	<b>172</b>
<b>3.1. Racionalidades sapienciales.....</b>	<b>174</b>
<b>3.2. La índole sapiencial interna de la teología .....</b>	<b>248</b>
<b>3.3. El por-venir de la teología sapiencial.....</b>	<b>278</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>291</b>
<b>CONCLUSIÓN GENERAL .....</b>	<b>295</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>300</b>

***“Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida”. (La carta de la Tierra).<sup>1</sup>***

---

<sup>1</sup> Comisión de la Carta de la Tierra. “La Carta de la Tierra”. <http://www.greencross.org.ar/downloads/Carta%20de%20la%20Tierra.pdf> (consultada el 30 de octubre de 2013).

## INTRODUCCIÓN

La dinámica permanente de producción, legitimación y transferencia de conocimiento, propia de toda época, ha llegado también hoy de forma crítica en términos de análisis honestos y desencarnados acerca del estatuto de las disciplinas que se han auto-denominado ciencias, por contraste con el estatuto de otros conocimientos, a los que las mismas ciencias no solo niegan su estatuto científico, sino incluso su estatuto disciplinar y su pertinencia en las actuales sociedades de conocimiento.

En efecto, la univocidad del término ciencia se confina hoy en las márgenes, importantes pero estrechas, del interés del conocimiento ligado al análisis y comprobación del fenómeno natural. El fenómeno humano propio de las ciencias del espíritu y el fenómeno social propio de las ciencias emancipadoras parecen retroceder por detrás de las primeras, en tanto que el ser humano pareciera sucumbir por momentos a los diseños hegemónicos de la tecno-ciencia.

Durante los siglos XIX y XX no solo se intensificó la racionalización de todo pensar y de todo el conjunto de la sociedad, sino que se desembocó en la pronta difusión de “la cosificación y funcionalización de las formas de trato y formas de vida, así como la autocomprensión objetivista de la ciencia y de la técnica”.<sup>2</sup> Esta fuerza perdura incontrolada en estas primeras décadas del siglo XXI, no sin que contemos con urgentes modos de revisión del estatuto general del conocimiento, pese a todos los repliegues y atrincheramientos del saber hegemónico frente a las racionalidades hoy emergentes.

En tal contexto de revisión de la naturaleza del conocimiento en general, emerge también la toma de cuentas y revisión del estatuto particular de la disciplina bimilenaria llamada teología, fuente y origen de tantas otras disciplinas que han configurado el conocimiento ilustrado de la civilización de Occidente.

---

<sup>2</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 44.

En semejante búsqueda convergen múltiples factores y múltiples autores y obras del pensamiento. Aquellos que someten a examen nuevo el estatuto del conocer propio de la modernidad ilustrada, como Theodoro Adorno, Max Horkheimer y Jürgen Habermas.

Aquellos que, en los ámbitos del lenguaje y del discurso, han abierto horizontes antes inalcanzados, como Ludwit Wittgenstein, John Austin y Paul Ricoeur. Aquellos que han establecido el estatuto diferencial del pensar y del decir en términos de argumentación, demostración y prueba y ese diferente que se origina y se tematiza en la metáfora, en la parábola, en la mimesis, en la prolepsis, como Jean François Lyotard, Paul Ricoeur y Johann Baptist Metz.

Y, en fin, aquellos que han entrevistado y también impulsado el paso franco y el desplazamiento sin reverso de la teología hacia la sabiduría, como Gustavo Gutiérrez, Juan Carlos Scannone y Alberto Parra.

Se asiste hoy a la interpelación de la científicidad, disciplinariedad y racionalidad de la teología, que no signifique usar el molde de alguna otra pretendida ciencia como criterio legitimador de científicidad y de estatuto disciplinar, según los términos honestos que reclamara Martín Heidegger.<sup>3</sup>

Porque, frente a la pretensión cientista que se ha constituido a sí misma como patrón único de validez del conocimiento, emergen racionalidades que reclaman para sí el derecho de ser posicionadas como saberes divergentes al científico en las sociedades del conocimiento y como garantes de que la ciencia misma, y la humanidad con ella, no sucumba en el empobrecimiento radical del ser, del pensar y del hacer.

En lo que compete a la teología, ella no puede construir su estatuto actual solo y exclusivamente con base en la razón dominante como criterio único de legitimación del conocimiento. Aquello que urge a la teología es la revisión de su propia índole constitutiva, puesta hoy en camino hacia la racionalidad sapiencial y sus concomitantes y

---

<sup>3</sup> Heidegger. *Fenomenología y teología*, 58.



derivados como pueden ser la racionalidad anamnética, la utópica, la femenina, la comunicativa, la mitológica y sus formas propias de percepción y de lenguaje.

\* \* \*

La disertación doctoral que aquí se presenta está inmersa en el debate actual sobre el estatuto de conocimiento diferencial y, de modo particular en el debate sobre el estatuto sapiencial del conocimiento teológico en las sociedades de conocimiento en esta civilización occidental.

Planteado, pues, el problema de la teología desde las vertientes cientista y sapiencial, esta investigación formula su cuestionar en los siguientes términos: ¿cuál es el estatuto primero y fontal de conocimiento teológico en términos de racionalidad sapiencial? ¿Y qué intercambio orgánico, como en calle de doble vía, puede establecerse desde la teología a la racionalidad y racionalidades sapienciales y de éstas hacia la teología?

En razón de la problemática planteada, la investigación, entonces, está jalonada por el espíritu de indagación que se orienta a comprender y determinar la identidad de la racionalidad sapiencial en el orden de un nuevo conocer, pensar y actuar en la configuración de los actuales estatutos del conocimiento y, en especial, el teológico.

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

Esta investigación trabaja, pues, no un simple tema, sino un “núcleo problémico”<sup>4</sup> que muestra el camino hacia la producción de un saber teológico como nueva manera de teologizar, que pudiera conectar con el imperativo de: “comprender mejor que la fe sólo es

---

<sup>4</sup> “No estudiamos temas sino problemas; y los problemas pueden atravesar los límites de cualquier objeto de estudio o disciplina” (Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, 81).

fiel a su propio impulso y a lo que se le permite creer si lleva a una interpretación creadora del cristianismo”.<sup>5</sup>

En este contexto, la investigación considera pertinente, con las respectivas apropiaciones al discurso teológico, el método de la ontología de la facticidad como hermenéutica.<sup>6</sup> La ontología de la facticidad como hermenéutica es, una decisión epistemológica en función de un “preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal”.<sup>7</sup> En otras palabras, se asume como el horizonte epistemológico en el cual se ha comprendido y organizado la información pertinente a la investigación por medio de un conjunto de operaciones diferenciadas pero interrelacionadas entre sí, cuyos resultados son acumulativos, progresivos y unitarios.<sup>8</sup>

La ontología de la facticidad como hermenéutica permite acometer el problema planteado y el cumplimiento de los objetivos pretendidos en la investigación, no por cuenta de la ciencia objetiva, positiva y empírica, sino por el ser que se conoce, se habla, se dice y se expresa, en lo cual reside, precisamente, la racionalidad sapiencial que se pretende re-proponer en esta indagación.

La *ontología* es, ante todo, “doctrina del ser”.<sup>9</sup> En cuanto recupera la interrogación que pregunta por el sentido del ser, del ser ahí, por el ser-en-el-mundo, por el hombre real y concreto. Esta ontología se encuentra, como lo afirma Heidegger,<sup>10</sup> en una analítica existencial del “ser ahí”, una analítica existencial poseedora de una triple preeminencia: óptica, ontológica y óptico-ontológica.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 17.

<sup>6</sup> En la tarea compleja de producir, legitimar y transferir el conocimiento humano, la teología de Occidente desde su estatuto disciplinar dentro de las ciencias humanas, con sus consensos y disensos con el saber de las demás ciencias, ha empleado, en el devenir de la historia, diversos métodos (Véase Parra, *Interacción del saber científico en perspectiva teológica*, 401-425.; Baena, *et al*, *Los métodos en teología*; Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones y enfoques*; Martínez, *La religión y la tarea de la teología a la luz del pensamiento de L. Wittgenstein*, 105-116, entre otros).

<sup>7</sup> Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 20.

<sup>8</sup> Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca, 12.

<sup>9</sup> Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 17.

<sup>10</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 23.

<sup>11</sup> “La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “ser ahí” en sí mismo

Ahora bien, hablar de una ontología de la *facticidad*, es reconocer su preocupación por el ser en su concreción fáctica,<sup>12</sup> en tanto histórica. De ahí su sentido y carácter hermenéutico. Entonces, hablar de una ontología de la facticidad como *hermenéutica* es asumirla como fuente del pensar y del decir de la denominada nueva hermenéutica procedente de Heidegger, quien dinamiza una hermenéutica a partir de la existencia.

En otras palabras, con Heidegger ocurre el gran giro existencial de la hermenéutica<sup>13</sup> en cuanto que la hermenéutica “no tiene por objetivo la objetivación de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. Y la existencia no es nunca “objeto”, sino ser; existe, está aquí sólo en tanto “sea” el vivir de cada momento”.<sup>14</sup>

Esta disertación en su método y en elaboración acentúa la opción por la ontología de la facticidad como *hermenéutica* y con ello opta “por la ontología de la historicidad del ser en situación y concreción. Por el análisis existencial del acontecer del ser en sus fenómenos de vida y duración. Por el sentido abierto antes que por la significación cerrada. En fin, por un método que, más que método y antes que método, es elemento interno de la ontología de la comprensión del ser-ahí”.<sup>15</sup>

El aporte heideggeriano de la ontología de la facticidad en esta investigación permite abrirse al nosotros mismos en relación con la verdad primera por la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento y de profundas vivencias existenciales. Este modo de investigar ha permitido organizar la investigación toda no en los cánones de la ciencia objetiva, positiva y empírica, sino precisamente por el ser que conoce, por el ser que se habla, por el ser que se dice. De este modo, el pensar, el hablar y el decir, son formas del ser, y esas

---

ontológico. El “ser ahí” tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El “ser-ahí” es mostrado, así, como aquel al que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 23).

<sup>12</sup> “Y fáctico, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es de ese modo. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 26).

<sup>13</sup> Grondin, *¿Qué es hermenéutica?*, 21-62.

<sup>14</sup> Heidegger, *Ontología hermenéutica de la facticidad*, 37-38.

<sup>15</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 28.

formas del ser, son sapienciales en cuanto referidas al ser-en-el-mundo, antes que a los objetos temáticos.

Así, la ontología de la facticidad como hermenéutica permite hacer la transición del ser al conocerse del ser y del conocerse al hablarse, del hablarse al decirse, permitiendo así su mejor forma de expresión en los lenguajes sapienciales: metafóricos, parabólicos, aproximativos, evocativos, poéticos y prolépticos, los cuales no secan al ser sino lo dicen sin decirlo, lo expresan sin expresarlo, lo evocan dejándolo completamente en el misterio de sí mismo. Y esa es quizás la forma más original de la teología por ser la forma primordial del ser.

La teología es el decirse de Dios, y el decirse del ser que se conoce, se piensa y se expresa en un lenguaje que es la “casa del ser” mediado a partir de la experiencia fundante. Recorrer un camino así, posiblemente conduce a superar la racionalidad objetivante y a recuperar la otra forma de pensar y de conocer.

La posible novedad de la investigación consiste, precisamente, en convocar a todos los colectivos intelectuales, en especial, al colectivo académico teológico, a configurar su actual estatuto disciplinar en la gran reserva de la humanidad: la razón sapiencial. Lo sapiencial nunca ha salido de viaje, quizás, ha sido eclipsado por intereses propios de una determinada forma de conocimiento.

Lo sapiencial, en cuanto particular modo de conocimiento, pensamiento y acción, que excede la determinación y la aplicación de la razón como único criterio de verdad, se postula, en orden a la recuperación de las existentes racionalidades, como componente sustantivo a la hora de pensar el actual estatuto de la teología. En razón de la toma de conciencia que: “ni los principios de escueta racionalidad argumentativa y menos los de autoridad resuelven hoy el asunto crucial de lo que es verdadero, conveniente y justo para los individuos y para los pueblos”.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid., 283.

Por otra parte, el estado del arte de la investigación permitió constatar la elaboración académica apenas embrionaria de la racionalidad sapiencial en conexión con la racionalidad teológica. En consecuencia, otro aspecto de la novedad de la investigación, es la presentación a la comunidad teológica de un intento de sistematización, limitada y, aún en proceso de amplitud, de una teología construida en proximidad a uno de sus componentes constitutivos: razón y lenguaje sapiencial.

Finalmente, teniendo en cuenta estos desarrollos, esta investigación doctoral conecta con una tradición y al mismo tiempo, la amplía con ocasión de la crítica del conocimiento que surgió en la última década del siglo pasado y primera de éste, en términos de revisión de la hegemonía occidental de la razón argumentativa positiva funcional. Con ello, la tesis doctoral aspira a dar un aporte novedoso tanto a la racionalidad sapiencial, como a la racionalidad teológica.

\* \* \*

Los cuerpos de la investigación vienen propuestos en tres capítulos. El núcleo del primero, *Horizonte técnico-instrumental del saber científico*,<sup>17</sup> tiene por objeto el debate de la naturaleza del conocimiento y la búsqueda de reconocimiento de otras formas posibles y se centra en el debate de la crítica del conocimiento técnico-instrumental propio de la racionalidad y del lenguaje científico.

Sin embargo, el interés de este capítulo es la determinación del impacto recibido por la teología del horizonte técnico-instrumental en su estatuto cognitivo. Porque, al inscribirse en las ciencias positivizadas, reproduce cognitivamente el cientificismo imperante, cayendo en el historicismo -reducción de la historia a datos verificables-, textualismo -preponderancia del método histórico-crítico-, dogmatismo -doctrina como racionalidad y lenguaje- e instrumentalismo teológico -conocer y aplicar datos-. Por eso, con Horkheimer, Adorno, Habermas, Ladrière y Parra, el capítulo postula el abandono de este horizonte

---

<sup>17</sup> Por horizonte, se asume las sendas hacia donde se dirige una acción o la extensión de una actividad. En el caso de la tesis, son los senderos propios del saber científico, del saber sapiencial y de la racionalidad teológica sapiencial.

signado por fin-medio inseparable de la acción instrumental y estratégica en el que se ha visto comprometida la mejor fisonomía de la razón teológica.

El segundo capítulo, *Horizonte existencial del saber sapiencial*, tienen por objeto mostrar la identidad de la racionalidad y lenguaje sapiencial. En tal sentido, se asume que la sabiduría es un modo de ser del fenómeno humano presente en las más variadas expresiones culturales de la humanidad en cuanto vía posibilitadora de conocimiento. En consecuencia, las sabidurías, geo-culturalmente localizadas, se convierten en saberes rectores en el orden de lo ético y moral con un fundamento racional.

Ahí se muestra que la racionalidad sapiencial nace en el permanente ejercicio del conocer, pensar y actuar humano en sus particularidades diferenciadas y que su estatuto no proviene de conocimientos representacionales objetivados, sino de la narración fresca de quien se dice a sí mismo porque se piensa a sí mismo como ser. Y pensar al ser como ser es lo que hay que pensar en la forma originaria del pensar. La asunción del ser que se conoce, se habla, se dice y se expresa, constituye una opción epistemológica, a modo de “método” constituido por racionalidad y lenguaje.

Este modo de entender la racionalidad sapiencial es inseparable de su particular lenguaje. Un lenguaje que denota el ser antes que el hablar proposicional. Y que expresa al ser en narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes, parábolas, paradojas, metáforas, oráculos, alabanzas, proverbios, poesías, mitos y alegorías.

Con ello, la racionalidad y el lenguaje sapiencial reencuentran el camino de la teología o la teología encuentra de nuevo el camino de la sabiduría. Esa que conformó la teología bíblica, patristica, medieval y ciertos remanentes de la teología moderna y contemporánea. Este capítulo, entonces, enfatiza que la modernidad como proyecto incompleto, inacabado y en desarrollo, requiere *tomar conciencia de todo aquello que aún le hace falta*, según la perspectiva lúcida de Habermas, y tomar en serio las racionalidades emergentes que constituyen la gran reserva de humanidad en el planeta.

En tal contexto recuperan vigencia las palabras profundas de Chenu: “frente a una pastoral empírica, frente a un sobrenaturalismo simplificador, frente a un positivismo exegético demasiado estrecho, frente a un dogmatismo abusivo, el saber teológico con sus leyes propias es una necesidad vital para la Iglesia, pueblo de Dios, para su respiración en el mundo”.<sup>18</sup>

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

El asunto de la racionalidad teológica sapiencial está fundado por el preguntar que interroga por la interioridad -comprensión y autoposición de sí mismo-, en primera instancia, y luego, por el sentido existencial del ser real y situado. Por las interacciones entre sujetos constructores de comunidad de sentido y por las experiencias de sentido en razón de los actos comunicativos histórico-salvíficos de Dios, de fe y seguimiento cristológico en las comunidades cristianas de interpretación. Esto permite pensar en el estatuto teológico en su identidad sapiencial que emerge con ímpetu en las más diversas formas nuevas de autoposición de sí y de expresión de sí de enteros conglomerados humanos.

Este capítulo tercero presenta la novedad de establecer la identidad sapiencial del comprender y del expresar teológico, es decir, su estatuto epistemológico, no con mirada monista de una teología autorreferencial y ego-centrada, sino como patrimonio común a una humanidad que lucha por ser sí misma en su ser, en su existir, en su pensar y en su decir. Se trata de la interrelación de la teología sapiencial con las racionalidades feminista,

---

<sup>18</sup> Chenu, “La teología como ciencia eclesial”, 105.

ecológica, anamnética, comunicativa, mística, utópica, y mito-lógica en cuanto son racionalidades sapienciales de última generación.

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

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



*La importancia que ha tomado en nuestra época la práctica científica y el sorprendente éxito de la ciencia, su penetración, hoy día decisivo, en el ámbito de los fenómenos humanos, su eficacia epistemológica, sus implicaciones a nivel del saber-hacer-técnico, su universalidad, la presentan cada vez más como una forma privilegiada del conocimiento. (...) La ciencia no sólo modificó profundamente la visión de la naturaleza, sino también la visión que el hombre se da de sí mismo.<sup>19</sup>*

---

<sup>19</sup> Ladrière, *La articulación del sentido*, 30.

## ***1. Horizonte técnico-instrumental del saber científico***

La grandeza del hombre estriba en su temporalidad y espacialidad.<sup>20</sup> De este modo, participa de una historicidad -cualidad de su ser histórico-. Y por histórico, en perspectiva heideggeriana es, el “llegar a ser, surgir, transcurrir en el tiempo”.<sup>21</sup> En consecuencia, la historicidad es constitutiva de su procesualidad como ser-en-el-mundo.

Y desde esta condición siempre ha buscado, en la medida de sus posibilidades, dar respuesta a interrogantes originados en su condición humana en relación con su mundo circundante.

Así, el interrogar-responder es, tarea permanente en el existir humano, evidenciándose, en el hombre, su más íntima conexión con todo lo que atañe a su naturaleza en el orden del experimentarse como un ser-en-el-mundo, y en él, gestor de modos culturales de conocimiento, los cuales son considerados patrimonio de la humanidad.

La humanidad, en un proceso continuo, iniciado con sus mismos orígenes y acentuándose en el curso de los siglos, no ha cesado de colocar en el centro de sus preocupaciones -si bien no como único núcleo problemático- el asunto del conocimiento.

En razón a lo anterior, la actual etapa de la humanidad se ha venido caracterizando por la legitimación del conocimiento, el cual, como lo diría Lyotard: “está legitimado en sí mismo como problema, es decir, como competencia heurística”.<sup>22</sup>

De igual modo, se asiste a la crítica de las racionalidades dominantes y dominadoras y, por el emerger de racionalidades inherentes a los estatutos disciplinares de los saberes

---

<sup>20</sup> Hombre, varón o mujer, se asume, en perspectiva de Baena como sujeto y persona. En cuanto sujeto posee la “capacidad de situarse frente a sí mismo, radicalmente distinto de la sumatoria de los componentes del mundo y como extraño a esos mismos componentes, convirtiéndose a sí mismo como en un soporte de los mismos”. Ahora bien, el sujeto es persona, en cuanto “distinto y trascendente con relación a sus componentes empíricos, y en cuanto que él es auto-posesión de sí mismo y auto-posesión de sus actos y de sus decisiones. ¿Por qué? Porque en cuanto se revierte sobre sí mismo se repliega sobre sí mismo y se auto-posee. En ese sentido es persona” (Baena, “Persona humana y autoconciencia en la educación”, 16-17).

<sup>21</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 26.

<sup>22</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 57.

constitutivos de las sociedades del conocimiento.<sup>23</sup> No obstante, no se trata de examinar aquí los caminos por los que han trasegado las múltiples y, más diversas, teorías del conocimiento que sustentan las racionalidades.

Más bien, en respuesta a las pretensiones investigativas, se busca como objetivo, en este primer capítulo, favorecer una aproximación, lo suficientemente genérica pero precisa, al contorno de la racionalidad científica en su horizonte técnico-instrumental. Con el fin de mostrar su resonancia en el estatuto del conocimiento de la teología cristiana católica en los siglos XIX-XX.

De igual modo, indicar, con Horkheimer, Adorno, Habermas, Ladrière y Parra, la crítica del horizonte técnico-instrumental y cómo desde ella, se puede inferir para la teología la convocatoria a construir su identidad, en cuanto conocimiento teológico. No en un horizonte de racionalidad y lenguaje de la pragmática del saber científico sino en el horizonte de racionalidad y lenguaje de la pragmática del saber narrativo.

En cumplimiento al objetivo, se procura acercarse, primero, a la comprensión de razón y racionalidad. Este apartado enfatiza que en la cotidianidad del existir, el hombre se experimenta, entre otros aspectos, como ser racional y, al poner en funcionamiento esta facultad puede establecer los diversos usos de lenguaje, conocimiento y acción, con lo cual se originan las múltiples racionalidades en respuesta a la consolidación de los estatutos cognitivos disciplinares. De ahí sus acentos típicos.

---

<sup>23</sup> La expresión sociedad del conocimiento fue utilizada por primera vez en 1969 por Peter Drucker, quien la califica como el “cambio de mayor magnitud que se haya registrado jamás en la historia del intelecto” (Ducker, “El ascenso de la Sociedad del conocimiento”, 4). Posteriormente, profundizada, 1990, por investigadores como Robin Mansell o Nico Stehr. De igual forma, “la noción de sociedad del conocimiento también es inseparable de los estudios sobre la sociedad de la información suscitados por el desarrollo de la cibernética” (UNESCO, *Hacia las sociedades del conocimiento*, 21). Se habla de Sociedades del conocimiento con el fin de no caer en una única sociedad del conocimiento posible con un único conocimiento posible. En razón a lo anterior, las sociedades del conocimiento abarcan dimensiones sociales, éticas y políticas mucho más vastas que involucran a las más diversas culturas generadoras del conocimiento, incluyendo a aquellas impregnadas por los progresos de la ciencia y la tecnología.

Este paso es necesario en cuanto que genera en la teología la conciencia de confrontar, revisar y actualizar su propio estatuto cognitivo en las nuevas dinámicas cognitivas que se visualizan en otras racionalidades diferentes a las dominantes.

Segundo, en el concierto de racionalidades se hace necesario evidenciar, por el momento, una en particular, la científica. Sus acentos la constituyen en racionalidad y lenguaje propio de la pragmática del saber científico distinto al saber narrativo. No implicando ninguna marginación o exclusión entre sí.

Paso obligado para indagar en la racionalidad científica su tendencia cientista promulgadora de una pretensión universal, objetiva, previsiva y metódica. Estos acentos, y quizás otros, van configurando su horizonte técnico-instrumental construido a partir de un interés cognitivo teórico signado por racionalidad y lenguaje formalizado en relación a la experiencia objetivada por el saber-hacer, como lo advierte Habermas.

Además, el horizonte técnico-instrumental aboga por la tendencia hegemónica de un único conocimiento, el cual, para Ladrière es operativo, y al mismo tiempo, generado, legitimado y transmitido, exclusivamente, por la ciencia y la técnica.

Tercero, una vez caracterizado el horizonte técnico-instrumental, es necesario indagar por su resonancia en cuanto impacto en el estatuto de la teología. Aquí se asume que la teología requiere de un argumentar racional desde una racionalidad y lenguaje de insustituible singularidad desde la fe histórica centrada en el acaecer revelatorio de Dios, cuya plenitud es testimoniada en el acontecimiento Cristo.

Sin embargo, la teología en la búsqueda de legitimación de su estatuto cognitivo siguió y quizás, sigue todavía el camino de las ciencias positivizadas. Volcándose, entonces, a la razón argumentativa, demostrativa y probativa que la conduce a la reproducción en sí misma del cientificismo. Un cientificismo que busca a través de los medios posibles la “pretensión de universalidad de la metodología científica”.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, 23.

Si por científicismo se asume que: “los procedimientos de las ciencias experimentales son los únicos válidos para obtener un conocimiento de los hechos”,<sup>25</sup> en consecuencia, este paso indicará que la resonancia del horizonte técnico-instrumental en la teología se da en términos de un historicismo, textualismo, dogmatismo e instrumentalismo teológico.

Finalmente, cuarto, se hace necesario llevar a debate social, en actitud crítica, al horizonte técnico-instrumental de la racionalidad cientista.

Para tal acometido, con Habermas, Horkheimer, Adorno, Ladrière y Parra, se postula el abandono de una racionalidad sellada por las relaciones fin-medio inseparable de la acción instrumental y estratégica. Crítica que se traslada al ámbito teológico para ver cómo funciona a su interior. Además, se insinúa, a modo de cierre de capítulo, volver a una racionalidad y lenguaje sapiencial que al pertenecer al plano del saber narrativo se convierta en vía alternativa para salir de la cientifización en la que ha caído la teología.

### **1.1. Razón y racionalidades**

#### **Razón<sup>26</sup>**

La razón es un núcleo problemático cuya presencia ha sido una constante en la reflexión de la humanidad. Aunque pertenece, originariamente, al ámbito filosófico, no es restringido a su única competencia.<sup>27</sup> El asunto de la razón es de vital interés en las diversas disciplinas que conforman las sociedades del conocimiento. De ahí sus más diversas y complejas comprensiones históricas.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Artigas, *El desafío de la racionalidad*, 43.

<sup>26</sup> “La palabra castellana “razón” procede del latín *ratus* que, al ser el participio pasado de *reor*, significa ordenar, articular o relacionar, fundamentalmente pensamientos e ideas. Los latinos utilizaron estas palabras y sus derivadas para traducir los términos griegos *logos* y *diánoia* que tienen un significado semejante (Quintanilla, *Relativismo y racionalidad*, 19).

<sup>27</sup> Véase Calvo, “Teoría de la racionalidad y racionalización de la vida”, 122.; Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 15; Olivé, *Racionalidad epistémica*, 12.

<sup>28</sup> Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, 2998-3012.

No obstante, para la investigación, la razón, siendo uno de los componentes de identidad constitutiva del hombre en cuanto “sujeto cognoscente”<sup>29</sup>, se ubica, en la comprensión zubiriana, en la actividad pensante del ser humano.<sup>30</sup> Es decir, en el ejercicio propio del intelegir humano. Un intelegir, en términos zubirianos, en cuanto “actualización de lo real en inteligencia sentiente. Realidad es una formalidad de lo impresivamente aprehendido, esto es, es una formalidad dada en impresión de realidad. Lo que inteligimos en ella es pues que lo aprehendido es real”.<sup>31</sup> Es decir, aprehendemos lo real de la cosa. Por eso, “cada cosa real es su realidad”.<sup>32</sup>

Así, la “razón es el carácter intelectual del pensar, y en este sentido es la intelección pensante de lo real”.<sup>33</sup> En otros términos, es el carácter intelectual de la intelección pensante. Por eso, para el filósofo español, la razón es “un esbozo intelectual de lo que la cosa real “podría” ser como forma o momento del mundo”.<sup>34</sup>

En esta línea, Jiménez, siguiendo los planteamientos de Zubiri y Ladrière, postula que la razón “no solo busca el conocimiento acerca de cosas que se presentan y aprehendemos. Es también una búsqueda de autocompreensión de nuestra realidad humana. Dicho de otra manera, la razón es también la búsqueda del sentido que estructura nuestra existencia”<sup>35</sup> en profundidad.

Un sentido que emerge en las redes de la interacción con su propia mismidad, en cuanto ser pensante, experiencia original y acontecimiento apropiador de sí mismo, en primera instancia, y posterior a ello, apropiación del mundo y de la existencia de la otredad.

---

<sup>29</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 2.

<sup>30</sup> “Para Zubiri, la razón es el tercer momento del acto intelectual fundamentado en los dos primeros, la aprehensión primordial y el *logos*. Si el primer momento es intuitivo, el segundo descriptivo y autoimplicativo (esto último, según Ladrière), este tercer momento explicativo. La razón es la explicación metodológica de lo que las cosas son y por qué son (Jiménez, “El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje”, 141).

<sup>31</sup> Zubiri, *Inteligencia y razón*, 11.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>35</sup> Jiménez, “El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje”, 141.

El gusto del ser, el gusto de la presencia del ser para sí mismo, el pensar en sí mismo es ya un conocer. Implicando que lo que se conoce es la mismidad y la otredad. Y este es un tipo de conocimiento, como lo es también la ciencia.

Así las cosas, supuesto el pensar, que ya es un conocer mío, es conocimiento del mundo, de la historia, de los acontecimientos en cuanto que hay información. Conocimiento es información recibida, obtenida o percibida. El pensar es original mientras que el conocer es una expresión que abarca tanto lo que se piensa como lo que se conoce. Siendo el pensar ya un mismo conocer, en este sentido, el término conocimiento es más abarcante en cuanto que entrega la información. De este modo, informa el pensar, informa el razonar, informa el preguntar, informa el preguntar, informar el argumentar, informa el mundo técnico e informa el mundo filosófico. Por eso, el conocer se articula en conocimientos: matemáticos, físicos, entre otros.

Además, al mismo tiempo, a la razón se le apropia como fundamento en cuanto justifica la aceptación de una creencia, o la decisión de seguir cierto curso de acción, o de aceptar determinados fines.<sup>36</sup>

Así, el ejercicio constante y permanentemente de teorización-reflexión de la razón, en relación con sus funciones, alcances y limitaciones, ha originado así, la distinción y configuración de los diversos usos del conocimiento. Es decir, de variadas y diversas racionalidades.<sup>37</sup> Por eso, razón se dice en singular y racionalidad se dice en plural. Porque el plural -racionalidades- reclama para sí su distinción y posicionamiento como saberes particulares y divergentes al científico.

Lo anterior, no tiene la pretensión de restringir la razón a una única razón, la científica. Por el contrario, se abre a la polifonía plural de la razón en lo político, social, filosófico y teológica, entre otras, porque se es consciente del compromiso de construir la realidad desde nuestros espacios vitales al servicio de la realización humana.

---

<sup>36</sup> Véase Olivé, *Racionalidad epistémica*, 12-13.

<sup>37</sup> Véase, López, “Racionalidad, técnica y humanismo”, 18-19.

Lo anterior conlleva a afirmar que es tan plural la razón que nos permite identificar sus distintos usos que se le pueda dar en la sociedad del conocimiento. Conduciendo, de este modo, a hablar de racionalidades, entendidas en el orden de los usos de la razón.

## Racionalidades

El asunto de las racionalidades, ampliamente extendido en los más variados ámbitos culturales de la sociedad, no es un cliché sino un núcleo problémico de actualidad. Por su riqueza de perspectivas y enfoques en continuo desarrollo a partir del desplazamiento de su original referente filosófico y su actual abertura a todos los demás campos del saber humano.<sup>38</sup>

El vocablo racionalidad enlaza, directamente, con la cualidad del hombre en su comprensión antropológica de ser “viviente racional”.<sup>39</sup> Es decir, con la posibilidad de conocer, pensar y actuar en los escenarios de su propio existir mediados constantemente

---

<sup>38</sup> En las sociedades del conocimiento suele aplicarse la categoría racionalidad a una gran variedad de entidades y procesos. No se pretende hacer un recorrido histórico sobre los usos de la categoría racionalidad, sino evocar acepciones importantes en otros campos del saber. A la racionalidad se le ha entendido como “criterios conforme a los cuales los sujetos aprenden a controlar su entorno (López, “Racionalidad, técnica y humanismo”, 20); “uso adecuado teórico, práctico y evaluativo del la razón. En otras palabras, en el uso de la razón para adoptar creencias, tomar decisiones y evaluar hechos correctamente” (Broncano, “Las dimensiones de la racionalidad”, 29); “propiedad relacional entre intérpretes que emerge en situaciones comunicativas específicas” (Quintanilla, *Relativismo y racionalidad y relativismo*, 20); inclusive, “la racionalidad no es una facultad, sino un método (Mosterin, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*, 20); de igual manera, “la racionalidad consiste en el uso apropiado de la razón para elegir de la mejor manera posible” (Rescher, *Rationality. A philosophical inquiry into the nature and the rationale reason*, 15). Además, en “un ámbito menos sistemático, se ha entendido la racionalidad como la constante de la modernidad y el talante del hombre moderno, bien sea significando un modo de comprensión o valoración y cómputo de la realidad desde el método y la eficacia o bien la planificación sistemática del comportamiento de acuerdo con la capacidad de discernimiento inherente en los seres humanos y el ideal que aspiran a alcanzar” (López, *Racionalidad, técnica y humanismo*, 19); de igual manera, racionalidad es “el cincel que abre el mundo de la vida, es el proceso familiar y obvio de dar motivos abiertos a la crítica y la relativización, pero por ello implica confrontarse con otros para hablar sobre el mundo, para descubrir que puedo confiar en mi perspectiva sólo en cuanto descubro que no es la única: sólo puedo tomar en serio las razones del otro si tomo en serio las mías, y viceversa” (Calvo, “Teoría de la racionalidad y racionalización de la vida”, 129). Finalmente, según Pérez, para Kant, la racionalidad es “la capacidad que tiene la razón de obrar a partir de principios. Este obrar, cuando es incondicionado (razón pura), se determina según principios absolutos a priori a partir del imperativo categórico de la universalización de la propia actuación” (Pérez, “Racionalidad y Ciencias Sociales”, 79).

<sup>39</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, 15.



por “actos o manifestaciones lingüísticas y de interacciones sociales de carácter comunicativo”.<sup>40</sup>

Una de las características concernientes al escenario de las racionalidades es, sin duda alguna, el cambio de estatuto del saber.<sup>41</sup> Así lo advierte el estudio que sobre la condición postmoderna del saber en las sociedades más desarrolladas ha realizado Jean-François Lyotard: “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna”.<sup>42</sup>

En las sociedades como en sus culturas, las racionalidades se originan en las “experiencias intersubjetivas concluyentes o intelecciones racionales intersubjetivamente evidentes”.<sup>43</sup> Porque la racionalidad no es patrimonio exclusivo de los sistemas conceptuales rigurosos y sistemáticos sino de las actividades humanas, fundamentalmente.

De este modo, las racionalidades, son las formas mediante el cual las personas hacen uso de su propio conocimiento, pensamiento y acción.<sup>44</sup> Uso caracterizado por una constante actitud crítica en reacción alternativa ante un modo de racionalidad que privilegia la razón como señorero legitimador de los estatutos disciplinares del conocimiento.<sup>45</sup>

El abordaje de la problemática de la racionalidad, como se afirmó, aunque tenga su suelo en la filosofía, en cuanto que la naturaleza del conocimiento pertenece en primer lugar al orden de lo filosófico, compete a todos los ámbitos disciplinares en el momento de trazarse sus propios fundamentos teóricos, prácticos y emancipatorios. Es decir, su propio estatuto según el orden de conocimiento de su objeto. Sucediendo, entonces, que las disciplinas

---

<sup>40</sup> Ramírez, *De la razón a la praxis*, 37.

<sup>41</sup> El saber se asume en el sentido más amplio de la palabra en cuanto articula lo objetivo, subjetivo, teórico, práctico, transformador y liberador del conocimiento (Cfr. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo IV, 3140-3143).

<sup>42</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 13.

<sup>43</sup> Bonilla, “Pragmática y ciencias sociales”, 9.

<sup>44</sup> Véase, Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol I, 24.

<sup>45</sup> Aquí, con Lyotard, la legitimación “es el proceso por el cual un “legislador” que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica” (Lyotard, *La condición postmoderna*, 23).

todas: “se han visto involucradas en la discusión acerca de la racionalidad de la acción humana, de las instituciones y de la historia”.<sup>46</sup>

De ahí que las racionalidades tienen acentos particulares de acuerdo a su procedencia disciplinar.<sup>47</sup> Conllevando que en el tratamiento de la diversidad de las racionalidades puede establecerse un mapa de identidades y de entrecruces que hacen honor a la complejidad de los fenómenos nombrados.<sup>48</sup>

Además, los acentos en cada una de las racionalidades obedecen a una: “distinción analítica entre diferentes esferas de las capacidades humanas y de las formas de ejercerlas, así como de los contextos donde se ejercen”.<sup>49</sup>

Entonces, para la teología, la presencia de diversas racionalidades es el mejor indicativo del momento actual de revisión del conocimiento que viene efectuando la sociedad de esta fase de la modernidad que pudiera llamarse post-modernidad. En tal situación, la teología no solo recuperaría para sí la forma de conocimiento que le es la más propia, sino que propondría a la sociedad su propia contribución al debate y al desarrollo de la racionalidad y lenguaje proveniente del saber narrativo sapiencial que hoy se descubre con tanto interés de todos.

Por ende, al participar activamente la teología en la actual discusión epistemológica de las racionalidades, se compromete a revisar y actualizar su episteme a partir de una confrontación crítica consigo misma y en relación con los demás saberes existentes en las sociedades del conocimiento.

Así las cosas, se intenta precisar, a continuación, una aproximación a la naturaleza, siquiera sumariamente, de la racionalidad científica. Distinguiendo, al menos, ciertos acentos de su conocer, pensar y actuar. Los cuales sirven de base para la comprensión de la resonancia de su horizonte técnico-instrumental en el estatuto teológico.

---

<sup>46</sup> Ruano, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, 21.

<sup>47</sup> Véase, Vilar, *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*, 11-13.

<sup>48</sup> Véase, Mora, “*Racionalidad y tipos de racionalidad*”, 93-100; Piñón, *Racionalidad, humanismo y modernidad*, 88-106.

<sup>49</sup> Olivé, *Racionalidad epistémica*, 11; Ruano, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, .62-63.

## 1.2. Racionalidad científica y horizonte técnico-instrumental

Más que trazar un cuadro, que resultaría incompleto e inútil de la racionalidad científica, en razón de las intenciones investigativas, se asume, inmediatamente, con Lyotard que: “el saber científico es una clase de discurso”.<sup>50</sup> O en lo mejor de los términos ricoeurianos una: “modalidad particular de discurso”<sup>51</sup>. La racionalidad científica no es todo el saber, sin embargo, signado por racionalidad y lenguaje, se ha especificado en un científicismo a través de su horizonte técnico-instrumental el cual “ha estado en excedencia, en competencia, en conflicto con otro tipo de saber, el narrativo”.<sup>52</sup>

### Racionalidad científica

En el sentir más generalizado, la racionalidad científica, conocimiento legitimado, exclusivamente, por la mediación de la razón, se remonta a la antigua Grecia. La Grecia de los presocráticos.<sup>53</sup> La Grecia impregnada por un ambiente filosófico que predominó, principalmente, a partir del siglo VI a.C.<sup>54</sup> y, se mantuvo en permanente conexión inspirador hasta el siglo XVII d.C. cuando la ciencia se constituyó como tal.

En este orden de ideas, la revolución científica inicia, aproximadamente, con la publicación en 1543 *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico hasta 1687 en que fue publicada por primera vez la obra de Isaac Newton titulada *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Cuyo fortalecimiento se da en el siglo XVII con Galileo Galilei que encuentra sus filósofos desde perspectivas diferentes en las ideas de Bacon y Descartes. Y más tarde, llegará a su expresión mediante la imagen newtoniana del universo, concebido como una máquina, como un reloj.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 14.

<sup>51</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 51.

<sup>52</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 22.

<sup>53</sup> La ciencia griega nació en la ciudad de Mileto, ciudad costera de Asia Menor. “Esta ciudad estuvo en contacto directo con las más antiguas civilizaciones orientales; participó lingüísticamente de una cultura que tenía ya en haber una brillante literatura épica y lírica; y era un activo centro comercial y colonizador” (Farrington, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*, 32).

<sup>54</sup> Véase Spinelli, *Filósofos pré-socráticos. Primeiros Mestres da filosofia e da ciencia Grega*; Muñoz, *Historia de la filosofía occidental*. Vol. I, 19-51.

<sup>55</sup> Véase Reale y Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. II, 170-736.

La racionalidad científica con Galileo y a partir de él, ya no es un saber al servicio de la fe; no depende de la fe. Posee un objetivo distinto al de la fe. Se acepta y se fundamenta por razones diversas a las de la fe.

La racionalidad científica, entonces, se caracterizará por ser autónoma, pública, controlable y progresiva. Con un lenguaje denotativo que excluye a los demás, en consecuencia, adviene su posicionamiento como un nuevo saber. Que a diferencia del medieval, aglutinará teoría y práctica, ciencia y técnica. Dando origen así a un nuevo tipo de sabio muy distinto al filósofo medieval, al humanista, al mago, al astrólogo, o incluso, al artesano o al artista del renacimiento.

Este nuevo tipo de sabio, engendrado por la revolución científica, ya no es el mago o el astrólogo poseedor de un saber privado y para iniciados. Ni tampoco el profesor universitario que comenta e interpreta los textos del pasado, sino el científico que crea una nueva forma de saber que para resultar válida necesita un control continuo que proceda de la praxis, de la experiencia.<sup>56</sup> Entonces, se asiste, procesualmente, al posesionando de la racionalidad científica.

La revolución de la ciencia permite la configuración de lo experimental. Es decir, centrado en el mundo del experimento, el cual se va volviendo riguroso a partir de los nuevos instrumentos de medida más exactos creados con las innovaciones de la tecnología.

En últimas, la racionalidad científica es el resultado de un largo proceso histórico. Por cierto, dispendioso y desbordante por sus milenarias concreciones en las más variadas culturas de la humanidad.

No obstante, la racionalidad científica es, en términos generales, poseedora de una finalidad teórica, es decir, aspira a comprender y explicar los fenómenos de la naturaleza, sin que con ello, se le reste su finalidad práctica.

---

<sup>56</sup> Reale y Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. II, 176.

El llamado a la razón en la búsqueda del argumentar de sus diversas proposiciones y sus consecuencias sociales, constituye el sello imborrable del pensamiento científico al asumirla como: “la única facultad capaz de conocimiento verdadero. La razón alcanza la clave interpretativa última del conocimiento del mundo, de la existencia humana y se constituye en fuente última de valores”.<sup>57</sup>

La racionalidad científica pretende con su reflexión crítica y sistemática, ser universal, objetiva, previsiva y metódica al buscar descubrir las leyes a las que obedecen, en lo posible, todos los fenómenos de la naturaleza.

Con la categoría universalidad se quiere significar que se trata de conocimientos con validez para todos. Sin embargo, la universalidad debe entenderse en apertura y concreción de una cultura cosmopolita sin el peligro de caer en cualquier expresión reduccionista.

La objetividad es, consecuencia de la universalidad. Objetividad y subjetividad son términos filosóficos cargados de una pesada herencia de usos contradictorios y de discusiones interminables y nunca concluyentes.<sup>58</sup>

En la racionalidad científica una ciencia debe estar fundamentada en hechos que nadie pueda negar, en otras palabras, es “demostrable”<sup>59</sup>. Y sólo los hechos, los objetos, deben dirigir la investigación, sin intervención de otros factores extraños, especialmente, los subjetivos.

Popper, quien asume que las teorías científicas aunque no son nunca enteramente justificables o verificables, son contrastables. Permitiendo dar un paso significativo al entender que: “la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente”.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> González, *Diccionario de Filosofía*, 955.

<sup>58</sup> Véase Popper, *La lógica de la investigación científica*, 43.

<sup>59</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 276.

<sup>60</sup> Popper, *La lógica de la investigación científica*, 43.

La previsibilidad es el valor práctico del saber científico, y ha sido formulado por Comte: “Saber es prever”. Cuando se conocen las leyes a que obedecen los fenómenos se puede prever los hechos y pronosticar los sucesos.

Si se conocen las relaciones en que dos cuerpos entran en combinación, y si se conoce la duración del proceso por experiencias anteriores, se puede anticipar, prever, lo que acontecerá. Y en qué momento determinado ocurrirá el hecho. Se comprende que esta previsión tiene sus límites.<sup>61</sup>

A favor de los límites de la previsión se puede citar la crítica que Popper hace al determinismo científico: todo lo que sucede, necesariamente, no ha de ser predecible con grado de precisión deseado a partir de los datos presentes por métodos puramente racionales.<sup>62</sup> Si eso, sucede, afirma el mismo Popper, a la naturaleza o quizá a la ley natural, se le está dando el carácter de omnipotente y omnisciente.

La metodizabilidad consiste, esencialmente, en la aplicación del método científico.<sup>63</sup> Así, “la observación y la generalización son los dos momentos esenciales del método científico, aunque estos dos momentos son susceptibles de un constante perfeccionamiento”.<sup>64</sup> Y de hecho lo ha sido así a lo largo de la historia de las ciencias. Ya que son éstas, en últimas, las que han favorecido su perfeccionamiento.

En este sentido, Popper sostiene que el conocimiento científico se basa en el método crítico centrado en conjeturas que proporcionan teorías cada vez más capaces en la resolución de problemas y cada vez más próximas a la verdad objetiva.<sup>65</sup>

En este marco, ¿qué es la verdad? En la racionalidad científica la verdad, *veritatem*, es la correspondencia fidedigna de lo que se dice en cuanto enunciado con la realidad. Y más

---

<sup>61</sup> Véase Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, 97-98.

<sup>62</sup> Véase Popper, *El Universo abierto*, 29-30.

<sup>63</sup> Véase Walker, *El pensamiento científico*, 19-42.

<sup>64</sup> Galindo y Flórez, *Ciencia y Conocimiento*, 232.

<sup>65</sup> Véase, Popper, *En busca de un mundo mejor*, 19.

aún, “la verdad del enunciado y la competencia del que lo enuncia están, pues, sometidas al asentimiento de la colectividad de iguales en competencia”.<sup>66</sup>

Así, la actividad científica consiste en combatir el error buscando la verdad objetiva. Con ello, busca descubrir y eliminar cualquier tipo de falsedades. Esto sería otro acento característico de la racionalidad científica.

Posteriormente, Popper acentúa un aspecto de gran incidencia en la posterior comprensión del conocimiento científico: la refutabilidad.<sup>67</sup>

Popper, al proponer el criterio de refutabilidad en el conocimiento científico, pretende colocar en el rango de científico, a “los enunciados o sistemas de enunciados que deben ser susceptibles de entrar en conflicto con observaciones posibles o concebibles. En cuanto que ninguna teoría científica puede ser deducida de enunciados observacionales ni ser descrita como función de verdad de enunciados observacionales”.<sup>68</sup>

Es de anotar, finalmente, que la racionalidad científica es la actividad que fluye entre métodos siempre nuevos de demostración que favorecen las proposiciones formuladas exactamente, cuyas relaciones recíprocas con los datos empíricos el hombre puede controlar.<sup>69</sup>

Para ello, se requiere formar en el saber científico, un saber que al provenir de la investigación de los fenómenos de la naturaleza con leyes universales debe apelar a su complemento necesario, a su docencia. De este modo, el candidato a científico es introducido: “en la dialéctica de los investigadores, es decir, en el juego de la formación del saber científico”<sup>70</sup> mediante la enseñanza del mismo.

---

<sup>66</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 53.

<sup>67</sup> Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, 47.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>69</sup> Cfr. Geymonat, *El pensamiento científico*, 63.

<sup>70</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 53.

Entonces, la exclusividad de lenguaje y la exclusión de otros posibles, el criterio de verificabilidad y aceptabilidad por medio del argumento y el experimento de un referente expresado en un enunciado denotativo, se constituyen en valor de verdad. La institucionalización de la formación científica y la profesionalización de la misma en función de expertos pares, son, en síntesis, los acentos más relevantes de la racionalidad científica.

Con todo lo expuesto hasta aquí, se puede afirmar que es ésta la comprensión de la racionalidad científica difundida por la denominada ciencia positiva<sup>71</sup> o ciencia exacta<sup>72</sup> que ha construido su horizonte epistemológico en términos de lo técnico-instrumental.

### **Horizonte técnico-instrumental**

El interés por la clasificación de las ciencias no es nuevo pero vuelve al escenario al reconocerse lo que se ha llamado: “la independencia de las ciencias particulares con respecto a la filosofía. En un sentido amplio, sin embargo, la clasificación de las ciencias es análoga a la clasificación de los saberes”.<sup>73</sup>

Así, en *Conocimiento e interés*<sup>74</sup>, escrito publicado en 1965, el filósofo alemán contemporáneo, Jürgen Habermas, presenta las ciencias bajo una clasificación que atiende a intereses cognitivos de los saberes: Ciencias empírico-analíticas o de la naturaleza, Ciencias histórico-hermenéuticas o del espíritu y Ciencias sociales.

Con la salvedad, en adherencia al planteamiento de McCarthy, que: “mantener que esa es la clasificación correcta supondría una preconcepción altamente restrictiva de lo que es la

---

<sup>71</sup> Augusto Comte (1798-1857) es considerado el padre del positivismo, y a quien se le reconoce, el uso, por primera vez, del término ciencia positiva. Para Comte “el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales” (Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 32). Según Wallerstein, la ciencia positiva buscaba liberar la comprensión de la realidad de cualquier explicación teológica, metafísica u otro modo diferente a una explicación desde las leyes naturales (Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la construcción de las ciencias sociales*, 14).

<sup>72</sup> “John Stuart Mill, contraparte inglesa y corresponsal de Comte, no habló de ciencia positiva sino de ciencia exacta, pero mantuvo igual el modelo de la mecánica celeste” (Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la construcción de las ciencias sociales*, 15).

<sup>73</sup> Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, 553.

<sup>74</sup> Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Valencia: Universidad de Valencia, 1997.



naturaleza del conocimiento, por lo menos en lo que atañe al conocimiento de la naturaleza, que necesitaría, cuando menos, de alguna explicación y defensa”.<sup>75</sup> Sin embargo, se opta por ella, por su aceptación generalizada y difundida dentro de los planteamientos de los teóricos de las ciencias.

Para Habermas, según su clasificación de las ciencias, cada una posee determinados intereses cognitivos. Es así como la primera, posee un interés técnico del conocimiento. La segunda, un interés práctico del conocimiento, y la tercera, un interés emancipatorio del conocimiento.<sup>76</sup>

En respuesta a los fines del presente apartado, se recoge, con las limitaciones del caso, el planteamiento habermasiano perteneciente al primer modo enunciativo de las ciencias (empírico-analíticas o de la naturaleza) en cuanto que en él se puede ubicar, más a gusto, a la racionalidad científica y, a su tendencia hegemónica científicista evidenciada en su horizonte técnico-instrumental.<sup>77</sup>

Al hacer la opción habermasiana no se desconoce a Augusto Comte (1798-1857). Quien ha formalizado la positivización de las ciencias en general.<sup>78</sup> Y por consiguiente, se da inicio a la legitimidad del conocimiento científico o su pretendida “cientificidad” a la cual se vieron, prontamente, abocadas las ciencias humanas y sociales.

Para Habermas, Herbert Marcuse, en su crítica a Max Weber, llega a la conclusión que el concepto “de razón técnica es quizá él mismo ideología. No solo su aplicación sino que ya la técnica misma es dominio metódico, científico, calculado y calculante”.<sup>79</sup> En otras

---

<sup>75</sup> McCarthy, *La teoría de Jürgen Habermas*, 90.

<sup>76</sup> Véase Habermas, *Conocimiento e interés*, 168.

<sup>77</sup> Por horizonte se está entendiendo “el sendero hacia donde se dirige una acción o la extensión de una actividad”, en este caso, la acción y la actividad propia de la tecno-ciencia (Barrios, “Los senderos actuales de acercamiento a la revelación escriturística”, 32).

<sup>78</sup> En su nota introductoria al libro de Comte (“Discurso sobre el Espíritu positivo”. Bogotá: Editorial El Búho, 2008), Germán Marquínez Argote afirma que “el conocimiento positivo lo caracteriza Comte como real, en oposición a quimérico; como útil en contraste con lo inútil; como cierto, frente a lo meramente opinativo; como preciso por exclusión de la vaguedad; como afirmativo a diferencia de la negatividad; y, finalmente, como lo relativo, en sustitución de lo absoluto” (Marquínez, Nota introductoria, 7-8).

<sup>79</sup> Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología*, 55.

palabras, para Marcuse, ciencia y técnica adoptan el rol de una ideología con funciones legitimadoras de dominio.

¿Cómo entender la ideología en el pensamiento habermasiano? Para Parra, estudioso habermasiano, la ideología es, en últimas, “la concepción del conocimiento y, en este caso, de la ciencia y de la técnica como conjunto de principios teóricos que han llegado a ser válidos en sí y por sí como resultados de la experimentación y de los procesos permanentes de falsación y de verificación, con la cual ciencia y técnica llegan a ser el Olimpo de los científicos y de los técnicos”.<sup>80</sup>

Así, las ciencias empírico-analíticas o de la naturaleza se caracterizan por lo experimental al “describir teóricamente el universo en su ordenación conforme a leyes, tal y como es. Su método consiste en describir desde la actitud teórica una realidad estructurada”.<sup>81</sup>

En consecuencia, su interés cognitivo técnico le conduce a “establecer reglas no sólo para la construcción de teorías, sino también para su contrastación crítica”.<sup>82</sup>

Sus teorías resultan de sistemas hipotéticos-deductivos de proposiciones conducentes a hipótesis de lo observado controlado. Es un saber predictivo poseedor de un lenguaje formalizado fruto de la experiencia objetivada. De ahí que “en las observaciones controladas, que toman a menudo la forma de experimentos, provocamos las condiciones iniciales y medimos el éxito de las operaciones así realizadas”.<sup>83</sup>

Las teorías científicas de tipo empírico: “abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados”.<sup>84</sup> El cual no invalida, en modo alguno, el intervenir en la vida cotidiana del mundo haciendo uso del interés práctico y emancipatorio del conocimiento.

---

<sup>80</sup> Parra, “Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea”, 5.

<sup>81</sup> Habermas, *Conocimiento e interés*, 162.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>84</sup> *Ibid.*

El saber empírico-analítico ha conducido, entre otras cosas, a la tendencia hegemónica de un único conocimiento, el científico, el cual es un conocimiento de tipo “operativo”<sup>85</sup> generado, legitimado y transmitido exclusivamente por la ciencia y la tecnología.<sup>86</sup>

Hegemonía que ha desencadenado en un reduccionismo al cual se le ha denominado científicista.<sup>87</sup> Convirtiendo, de este modo, al conocimiento científico en racionalidad y lenguaje cientista de la cual brota un horizonte técnico-instrumental en función de un conocimiento marcado por su carácter de aplicabilidad en cuanto *know-how*.

Horizonte que ha estampado su huella indeleble en los actuales contextos históricos de la humanidad. En esta óptica técnico-instrumental, el hombre tiene cada vez más conciencia de su dominio “de una manera enteramente metódica y conducente para someterlo a sus fines, a sus valores, pero valores calculados en relación con sus proyectos interesados”.<sup>88</sup>

Fines y valores que dan razón de un conocimiento que responde al saber-hacer. El cual, en la mayoría de los casos, se convierte en marioneta de los grandes emporios políticos. Casi siempre, al servicio de las economías de grandes capitales, introduciendo, de este modo, “dinamismos transformantes del comportamiento personal y social que obligan a un cambio valorativo en las culturas y a una recomposición de estructuras organizacionales entendidas como movilidad y globalización empresarial, de la clase dirigente, del capital y de las relaciones entre las naciones”.<sup>89</sup>

Así las cosas, el horizonte técnico-instrumental se convierte en gestor de una sociedad del conocimiento que da razón de su propia identidad en términos de racionalidad y lenguaje

---

<sup>85</sup> Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 25.

<sup>86</sup> Se debe evitar entender la tecnología como conocimiento teórico en función de lo práctico que se deriva directamente de la ciencia (concepción intelectualista), o como conjunto de herramientas o artefactos construidos para satisfacer requerimientos industriales (concepción artefactual). Hoy los enfoques disciplinares en el estudio de la tecnología se caracterizan por entenderla como proceso conducente a la generación de resultados tecnológicos que involucran aspectos organizativos (actividad económica, industrial, profesional, usuarios y consumidores) y culturales (objetivos, valores y códigos éticos, entre otros). Véase González, *et al*, “*Las concepciones de tecnología*”, 2-16.

<sup>87</sup> Véase Artigas, *El desafío de la racionalidad*, 43; Alonso, *La agonía del científicismo*, 22-27.

<sup>88</sup> Baena, “Persona humana y autoconciencia en la educación”, 15.

<sup>89</sup> Cely, *La bioética en la sociedad del conocimiento*, 11.

observativo, probativo, demostrativo, verificativo, argumentativo, denotativo y legitimativo.<sup>90</sup>

Para que ello ocurra, en su totalidad, el científico requiere de un destinatario. Un destinatario en cuanto *partner*. Porque si no, “la verificación de su enunciado es imposible por falta de un debate contradictorio”.<sup>91</sup> Que no solo pone en juego la verdad del enunciado sino su competencia como científico. Constituyéndose, así, una sociedad de expertos con autoridad para legitimar o deslegitimar.

Es de anotar que los resultados o productos investigativos se “constituyen en criterio de verdad, por la fuerza y capacidad que tienen para representar y transformar la realidad, con su aliada la tecnología, haciendo muy eficientes y productivos los procesos que convierten en fácil y placentera la vida cotidiana”.<sup>92</sup>

En consecuencia, el conocimiento se instrumentaliza, y con él, al mismo hombre, al hacer de la tecnología la mejor herramienta cada vez más al servicio de la solución de problemas en el orden de lo práctico, herramienta que a su vez, se convierte en fuente de nuevo conocimiento por encima de cualquier otro conocimiento no legitimado por el discurso científicista.

Con lo anterior, pareciera ser que se ha negado, que “los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, y que es menester preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber empírico”.<sup>93</sup>

En últimas, el horizonte técnico-instrumental, es el que posee: “la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular

---

<sup>90</sup> Parra, *La legitimación del creer*, 289.

<sup>91</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 52.

<sup>92</sup> Cely, *La bioética en la sociedad del conocimiento*, 13.

<sup>93</sup> UNESCO, *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*, 4.

informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente”<sup>94</sup> que se legitima desde la eficacia productora o reproductora del universo del objeto de la tecno-ciencia.

Esta presentación, quizás limitada, del horizonte técnico-instrumental, conduce a revisar su impacto en el estatuto teológico, dado, principalmente, en el orden del historicismo, textualismo, dogmatismo e instrumentalismo de la teología, que quizás, hoy persistan de manera soterrada en algunas producciones teológicas.

### **1.3. Horizonte técnico-instrumental e impacto teológico**

Es meritorio en Lyotard su insistencia en la transformación ocurrida en el saber y sus efectos en los actuales contextos de la humanidad. Pero lo es aún más, cuando ha indicado que desde Platón el asunto de la legitimación ha estado marcado por el quién, qué, cómo, dónde y para qué se legitima en orden del establecimiento de la verdad. Así, “desde esta perspectiva, el derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente”.<sup>95</sup>

En este orden de ideas, como se indicó en la introducción, la tarea permanente de legitimación del conocimiento, que ha caracterizado a toda época, ha conducido también a la nuestra al debate actual acerca del estatuto de las autodenominadas ciencias, por comparación con el estatuto de otros conocimientos posibles, a los que las mismas ciencias niegan su estatuto científico.

En tal contexto de revisión de la naturaleza del conocimiento, la teología recibe y también produce: “el influjo de complejos factores convergentes que le han obligado a buscar, para responder a los nuevos problemas, su estatuto epistemológico”.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 89.

<sup>95</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 22.

<sup>96</sup> Berzosa, *Hacer teología hoy*, 9.

En respuesta a esta búsqueda, como lo afirman Johann Baptist Metz,<sup>97</sup> Gustavo Gutiérrez<sup>98</sup> y Alberto Parra, S.J.,<sup>99</sup> la teología ha acudido casi con exclusividad a la racionalidad dominante en el Occidente ilustrado, con claros trasfondos metafísicos,<sup>100</sup> para dar razón de su propia identidad en términos de racionalidad y lenguaje propio de un científicismo imperante.

Un científicismo que concibe los procedimientos de las ciencias experimentales como los únicos válidos, con normatividad única y universal para todo tipo de conocimiento.<sup>101</sup> Esto ha conducido a entender el científicismo bajo sus dos modalidades básicas: epistemológica y social:

Epistemológicamente, como la pretensión de llevar el ideal y los procedimientos de la ciencia al ámbito de las llamadas “ciencias del espíritu” o ciencias social-humanas. Socialmente, como la pretensión de regir “científicamente” el ámbito universal de la praxis humana, esto es, la suposición de que es posible extraer directamente del conocimiento científico resoluciones y orientaciones para la problemática existencial del ser humano (ya en el ámbito individual, ya en el ámbito colectivo).<sup>102</sup>

Con ello, la teología se esforzaría por fundamentarse como conocimiento en el estatuto de la racionalidad dominante, pero a costa de olvidar su hogar primero en términos de otro conocer, de otro pensar y de otro hacer, anteriores a las objetivaciones y a las positivizaciones de la racionalidad y lenguaje dominante.

En este ambiente se inserta el preguntar por el impacto del interés técnico-instrumental en el estatuto de la teología. Si por resonancia se entiende repercusión o efecto producido por

---

<sup>97</sup> Metz, Johannes Baptist. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

<sup>98</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

<sup>99</sup> Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

<sup>100</sup> Entiendo que para Alberto Parra, S.J., el trasfondo metafísico hace alusión al uso de la razón argumentativa característica de la discursividad religiosa y teológica ilustrada que posibilitó al fenómeno religioso y al discurso teológico su salida a la filosofía y a la ciencia (GS, 44), conduciendo, de este modo, a teologías argumentativas elaboradas con el instrumental de racionalidad y lenguaje científico (Véase Parra, *Hacia la legitimación del creer*, 286).

<sup>101</sup> Artigas, *El desafío de la racionalidad*, 43.

<sup>102</sup> Ramírez, *De la razón a la praxis*, 60.

este tipo de interés, entonces, se indaga para determinar sus concreciones en las nuevas dinámicas teológicas discursivas que acompañaron los siglos XIX y XX, y quizás, en mayor o menor escala, se evidencia su permanencia en lo transcurrido del siglo XXI.

¿Cuál era la situación, entonces, en el siglo XIX? Reducidos al interés que acompaña la presente pesquisa, hay que acotar que ante el prodigioso éxito que consiguieron las ciencias exactas a partir de mediados del siglo XIX, se impuso la premisa que toda disciplina para ser verdadera ciencia debía apoyarse en el método de las ciencias de la naturaleza antes que en cualquier otro método.<sup>103</sup> Condición que condujo a un marcado racionalismo.

La teología en el siglo XIX, entonces, a partir del hervor del racionalismo moderno, atraviesa por una de sus grandes crisis cognitivas de su historia al enfrentarse, con mayor agudeza, a interrogantes surgidos a consecuencia de los planteamientos de las ciencias naturales. En particular, de la física y su aplicación a la astronomía. Copérnico, Galileo y Darwin, son, entre otros, figuras relacionadas con la crisis de su estatuto cognitivo.<sup>104</sup>

Ha sido Peukert, en estos últimos años, sin ser el único, a partir de su obra *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*, 1976, quien ha planteado las amenazas que afronta la teología en estos dos últimos siglos para demandar su identidad disciplinar. Lo anterior en respuesta a teorías que pretendían poner al descubierto la función irracional de la religión y también de la teología en una sociedad que se abre camino en una perspectiva tecnocientífica.

De igual manera, para Peukert, la Ilustración, la filosofía práctica del Idealismo y Marx, proporciona una comprensión de praxis que se interesa por un: “cambio de los mecanismos de la sociedad “existente” en todas sus dimensiones, incluida también, por tanto, la dimensión de la conciencia, que hasta entonces había aportado las categorías últimas para

---

<sup>103</sup> Para ello, es importante entender las tensiones existentes entre Dilthey (1833-1911) y el positivismo empírico de Augusto Comete o de John Stuart Mill (Véase Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 37-43).

<sup>104</sup> Véase Bosshard, *La relación del pensamiento católico con las ciencias naturales modernas en el siglo XX*, 796.

la comprensión y la interpretación de la realidad, esto es, una transformación de la conciencia religiosa y, por ende, de la teología”.<sup>105</sup>

Tal transformación conduce a una radical impugnación de la posibilidad de la teología de ofrecer aporte alguno a la explicación “científica” de la realidad. Dicha situación la lleva a una revisión de su discurso en respuesta a interrogantes concretos de la época.

En el fondo se abre el debate sobre los posibles planteamientos para la aprehensión de la realidad, lo cual, en el sentir de Peukert, se refiere al “carácter mismo de la racionalidad, y ello a través de investigaciones muy detalladas sobre los conceptos básicos, los métodos, los tipos de argumentación y su encuadramiento social e histórico”.<sup>106</sup>

No obstante, al planteamiento popperiano según el cual las teorías científicas no son verificables sino que sólo pueden confirmarse si resisten las tentativas de falsificación,<sup>107</sup> Kuhn, arremete con su tesis, en su libro “La estructura de las revoluciones científicas”, 1962, al sostener que sólo se gestan nuevas teorías científicas de relevancia cuando cambia de manera radical la imagen del mundo. Así como los efectos revolucionarios que provoca en la conciencia científica de los investigadores.<sup>108</sup>

En consecuencia, la situación de partida para la teología en los siglos XIX y XX estaba condicionada por la atmósfera de la convincente reclamación de la crítica científica, de las corrientes idealistas racionalistas -la persona ilustrada ha de limitarse a la religión natural descubierta por la razón- e histórico-positivistas.

Para Marlé, la teología del siglo XIX y de principios del XX, estaba profundamente afectada por el idealismo filosófico, quien había reducido, en diversos grados, la realidad cristiana a un fenómeno particular de la psicología o de la historia.

---

<sup>105</sup> Peukert, *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*, 42.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>107</sup> Se hace referencia al principio de verificación propuesto por Popper (Popper, *La lógica de la investigación científica*. 56).

<sup>108</sup> Véase, Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*.



Así, la teología liberal tuvo la inclinación de hacer del hombre la medida de toda realidad humana e incluida, la religiosa. En contrapartida, la teología dialéctica buscaba posesionar la Biblia como Palabra divina rectora de la vida del hombre, en especial, en el quehacer teológico. Un claro ejemplo es Karl Barth quien a partir del comentario a la Carta a los Romanos, influirá en el pensamiento del protestantismo contemporáneo.

En sintonía con la teología dialéctica elaborada Karl Barth y algunos otros, R. Otto, continúa en su obra *lo Sagrado*, 1917, la denuncia en contra de un racionalismo incapaz de captar aquello que especifica lo divino.

En el sector de la teología cristiana católica, sus consecuencias no se hicieron esperar. Una historia convalidada desde los datos en función de lo que en verdad pasó, construcción del pasado, condujo a un historicismo empedernido. Un historicismo que buscaba la legitimidad de lo sucedido llevó a un profundo cuestionamiento de los hechos datados por el saber narrativo bíblico, en consecuencia, se consolidó el método histórico-crítico a partir de herramientas de las denominadas ciencias del saber pragmático científico para descifrar la verdad revelada, y con ello, arriba un textualismo bíblico.

El texto de la gran tradición cristiana se convierte en fuente inagotable para fundamentar argumentativamente las respuestas a los interrogantes planteados por las ciencias, y de este modo, las verdades de fe se solidifican como científicas, absolutas e irrefutables, entonces, se adviene un dogmatismo, en el mejor de los casos, una “auto-restricción cognitiva”.<sup>109</sup>

Historicismo, textualismo y dogmatismo, desembocan, necesariamente, en la instrumentalización del saber teológico en términos de un *saper fare*, la teología queda reducida a su mínima expresión como aplicabilidad de datos provenientes del pasado histórico como garantes de veracidad de sus proposiciones teológicas.

---

<sup>109</sup> Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos*, 53.

### **Historicismo. Reducción de la historia a datos verificables**

No es forzoso indagar y discutir la complejidad que se encierra cuando se habla de historicismo.<sup>110</sup> Para el propósito que aquí se persigue bastará con indicar que la propuesta teórica del historicismo se puede sintetizar en la tarea de “mostrar lo que realmente ha sucedido”<sup>111</sup> como referente de verdad del ser y de la realidad, así como el reemplazar el acontecer por la memoria del pasado.

El idealismo y racionalismo imperante, con mayor vigor, en el siglo XVIII, formula la mediación intelectual como único camino de acceso al ser y a la realidad. En reacción a ello, los histórico-positivistas del siglo XIX sugieren, con mayor energía, a la historia pretérita como camino para tal fin. De esta forma “se desplaza lo teórico del idealismo hacia lo empírico del historicismo”.<sup>112</sup>

Para Dunn el interés por la historia pretérita en función de un legitimar el presente, se remonta por los menos a Heródoto y Tucídides. Lo que hay que remarcar es una nueva fase de conciencia histórica a partir del Renacimiento (siglos XIV-XVI), enfatizada en la Ilustración europea (1650-1780) y continuada en la modernidad (S.XIX) junto con una creciente admiración y fascinación por el pasado clásico.<sup>113</sup>

La necesidad de leer los clásicos en su lengua original hizo nacer la filología histórica. Y en función de esta labor, se afianza la crítica textual, así, los textos históricos deben leerse ante todo y sobre todo como textos históricos con la aplicación de los métodos inherentes a una filología histórica y a una crítica textual, con el fin de probar su veracidad o falsedad.

Al ser redefinida la historia como ciencia, ésta se convierte en “historia científica”, por eso, su proceder debe ser científico. Llegado el siglo XIX el método histórico se consolida como instrumental para reconstruir el pasado como realmente sucedió en pro de la verdad.

---

<sup>110</sup> Véase Cruz, *Filosofía de la historia*, 47-51; Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 21.

<sup>111</sup> Parece ser que el historiador Leopold von Ranke (1795-1886) haya sido el impulsador de este planteamiento (Cruz, *Filosofía de la historia*, 13).

<sup>112</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 19.

<sup>113</sup> Véase Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, Tomo I, 44-97.

Y es que por lo general la teología cristiana y la predicación eclesial apuntaron más al problema de la verdad antes que al sentido. Por ello es quizás importante pero insuficiente la vuelta al catecismo o resumen de las verdades cristianas de la fe. En un muro blanco una mano ortodoxa escribió: “¡Cristo es la respuesta!” Debajo, la mano de un hombre cualquiera añadió: “¿Cuál es la pregunta?” Para el ortodoxo el asunto era de proclamación de la verdad; para el hombre cualquiera el asunto era de percepción del sentido.<sup>114</sup>

La teología, al mejor estilo histórico-positivista, se convierte en teología científica al asumir que los hechos históricos son en la historia objetos que pueden ser descubiertos o reconstruidos mediante el método científico. Entonces, acude a la historia como quien acude al gran depósito para extraer de él aquellos datos normativos garantes de veracidad histórica para sus postulados doctrinales, principalmente, cristológicos.

Influidos por este ambiente, biblistas y teólogos, siguieron su lógica, desarrollando, de este modo, la investigación científica de Jesús impulsada por la pragmática del saber científico de las ciencias naturales emergentes.

Así, la cristología racionalista moderna, afirma Hurtado,<sup>115</sup> teniendo como trasfondo la teología protestante liberal -desde Reimarus- con la tesis que el Jesús de Nazaret de los evangelios no es el mismo Jesús predicado ni condensado en la dogmática eclesial, va a suscitar, junto con otros factores, lo referido al Jesús histórico y al Cristo de la fe.

Al apoderarse el racionalismo de la teología protestante liberal ocurre la positivización de la historia, es decir, el querer buscar a la manera positiva-racional e histórica, propio de las ciencias históricas, a Jesús.

---

<sup>114</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 43.

<sup>115</sup> Hurtado, *Entrevista*.

En oposición dialéctica al racionalismo promulgado por la teología protestante liberal, aparecerá la teología dialéctica de Karl Barth.<sup>116</sup> Quien exhorta a separarse del historicismo y a recuperar el carácter revelador de la Palabra de Dios.

Posteriormente, hay un cambio de orientación. Ocurre el paso de un historicismo a un fideísmo. Promulgado por una teología existencial encabezada por Rudolf Bultmann<sup>117</sup>, y en cierto modo, en conexión con Barth, al asumir que el objeto de la teología es Dios. Bultmann insiste en la inutilidad de entrar en la dinámica racionalista, positivista e historicista, y propone la fe como mediadora para el encuentro con Jesús en relación con su incidencia y provocación en la vida del creyente.

Al referirse González al asunto del tratamiento que Bultmann da a la fe, infiere que ésta: “no sería demostrable racionalmente a partir de ningún hecho histórico, pues esto significaría someter a la fe a los criterios del mundo y privarle justamente del carácter gratuito en virtud del cual es precisamente fe y no una mera conceptualización humana del mundo”.<sup>118</sup> De ahí que el programa bulmanniano de una “desmitologización” está comprometido en explicar el surgimiento de una fe auténtica no fundada en las cosas del mundo.

Llegado este punto de los extremos, Ernst Kasemann, discípulo de Bultmann, en 1953, hará una propuesta intermedia entre el historicismo y el fideísmo: el acceso al Jesús de la historia se puede hacer a través de las comunidades de fe. Por lo tanto, historia y fe no se contraponen sino se conjugan entre sí, de este modo, se asiste a la segunda búsqueda del Jesús histórico.

A partir de 1980, inicia la tercera búsqueda de Jesús en la cual se recuperan otros rasgos no tomados en cuenta: el carácter judío, la pertenencia a un movimiento social, entre otros. Rasgos que no pertenecen al ámbito de la fe sino una recuperación de las ciencias históricas pero no al margen de la experiencia de las comunidades de fe.

---

<sup>116</sup> Véase Gibellini, *La teología del siglo XX*, 14-35.

<sup>117</sup> Véase *Ibid.*, 35-61.

<sup>118</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 23.

En pocas palabras, las jesulogías historicistas abandonaron por completo el sentido revelador y salvador de Jesús al convertirlo en el objeto objetivo de su investigación, conducente, en últimas, a un esfuerzo por ir de tras de sus supuestas “biografías o historias” propias de la historiografía actual y liberal. ¿Qué sucede en el mundo teológico católico?

Curiosamente, en este período del nacimiento y desarrollo de la cuestión del Jesús histórico y del Cristo de la fe, el mundo católico, principalmente, estaba reflexionando sobre tratados, en especial, el trato sobre el Verbo Encarnado. Al mejor estilo de la escolástica. La cuestión no era de mayor preocupación, salvo en la época de los años 40 a través de figuras como Yves Congar (1904-1995) y Jean Daniélou (1905-1974), entre otros.

El racionalismo positivista de la teología protestante liberal, por una parte, y el racionalismo escolástico de la teología católica,<sup>119</sup> por la otra, estuvieron vigentes y caminaron en forma paralela en esta época hasta entrado el Concilio Vaticano II (1962-1965).

¿Qué sucede con la teología dogmática? Sin querer generalizar, la teología dogmática se empobrece hasta quedar en un rígido sistema que se contenta con la repetición de las declaraciones del magisterio y de los textos conciliares. Sólo en el terreno de lo histórico se trabaja en forma científica y creadora, y aun aquí entre límites estrechamente marcados.

Se condena a Loisy, que ha intentado defender el punto de vista católico frente a la historia de los dogmas de Harnack a la vez que incorpora la crítica moderna. Se proscribió en bloque el movimiento modernista coherético y en 1910 se impone a todos los clérigos la obligación de emitir el juramento antimodernista. Se ejerce sobre los teólogos un verdadero terror, que no decrece sino lentamente bajo los sucesores de Pío X. Por eso no puede extrañar a nadie el hecho de que los teólogos que abren camino en

---

<sup>119</sup> La teología escolástica retumba con fuerza cuando la teología hace su aparición en el mundo de la universidad (s. XIII) hasta el siglo XIX con la neoescolástica en Lovaina. Busca sistematizar desde los ámbitos académicos la doctrina cristiana con el uso metódico de la razón, cuyos productos finales son las sumas teológicas o los denominados tratados teológicos.

la primera mitad del siglo XX pertenezcan al campo de la Reforma: Karl Barth, Rudolf Bultmann y Paul Tillich.<sup>120</sup>

Finalmente, biblistas y teólogos consideraron que la historia es la gran liberadora, por eso, “una investigación histórica -se pensaba- permitiría que el presente reconstruyera el pasado con la claridad suficiente para dejar al Jesús histórico (real) a la vista del hombre moderno”.<sup>121</sup>

No obstante, ante la imposibilidad de incorporar nuevos testimonios y la crítica de los mismos con un referente argumentativo que diera razón de la relación de los hechos entre sí y de su sentido, “lo histórico quedaba convertido en un árido amontonamiento de datos y el historiador en un mero reproductor de los archivos”.<sup>122</sup>

Sin embargo, en el siglo XX con el empoderamiento de la ciencia, el interés por la historia pretérita ha disminuido, con lo cual no se quiere afirmar su desvanecimiento. Por el contrario, las consideraciones teóricas y estructuralistas y los métodos empírico-cuantitativos adquieren gran interés, por eso, para Weller, este fenómeno se presenta también en el mundo de los teólogos.

Conduciéndolos a una mayor preocupación por las tareas actuales de la Iglesia, en consecuencia, “se puede decir que la nueva situación del siglo XX ha acentuado el interés por el hoy y por el futuro no sólo para el historiador contemporáneo, sino para todos los investigadores de la historia”<sup>123</sup>. Con la salvedad del vigente cuestionamiento, *ad extra ad intra*, en la ciencia histórica por su propia “capacidad de teorización”.<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Secretariado General, “La Facultad de Teología entre el ayer y el mañana”, 140.

<sup>121</sup> Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, Tomo I, 99.

<sup>122</sup> Cruz, *Filosofía de la historia*, 13.

<sup>123</sup> Weller, “La historia de la Iglesia y la nueva orientación de la ciencia histórica”, 17.

<sup>124</sup> Weinrich, “Teología narrativa”, 218.

## **Textualismo. Preponderancia del método histórico-crítico**

La alianza entre la teología y las ciencias históricas, llega a su máxima expresión: “allí donde los teólogos cristianos permiten el empleo de la crítica histórica del texto en las narraciones bíblicas”.<sup>125</sup> Y más aún, cuando Sagrada Escritura y tradición se impusieron por su agarrotamiento dogmático y autoritario.

Sobre el texto y sobre la tradición así percibidos se alzó luego la autoridad doctrinal y dogmática para reivindicar la exclusividad en la interpretación del texto escrito y en la declaración del texto escrito y en la declaración de sentidos cerrados; cuando en verdad ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición.<sup>126</sup>

Por eso, no menos importante, y quizás más duradero en sus efectos, es la presencia pujante del llamado método de la historia de las formas (*Formgeschichte*) en función de dar con la historia de las diversas tradiciones presentes en los escritos neotestamentarios, respondiendo así, a una interpretación más exigente en absoluta sinceridad científica (K.L. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Kittel, entre otros).<sup>127</sup>

En este ambiente reviste importancia retomar el asunto del método histórico-crítico, el cual proviene de la teología y de la tradición de la Iglesia reformada y, procesualmente, se fue asumiendo, con las debidas adaptaciones, en el cristianismo católico.

El método fue impulsado a partir del siglo XVII-XVIII, imponiéndose, definitivamente, en el siglo XIX y finalmente, se explicitó y se puso a punto en el siglo XX, e inclusive, vigente en lo transcurrido del siglo XXI. Todavía es marcada su presencia en los trabajos de la

---

<sup>125</sup> Weinrich, “Teología narrativa”, 217.

<sup>126</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 30. El texto entre cubillas es cita por Parra de Gadamer, *Verdad y método*, 345.

<sup>127</sup> Véase Marlé, R. “*La teología protestante alemana contemporánea*”, 278.

denominada exégesis científica impulsada por una ciencia moderna caracterizada por ser construcción intelectual, social y cultural.<sup>128</sup>

El método histórico-crítico es respuesta al reto suscitado en la modernidad al cristianismo de consolidarse como conocimiento crítico y racional a la altura de las ciencias imperantes. De igual modo, es la puesta en marcha de un conjunto de procedimientos metodológicos - crítica textual, crítica literaria, crítica de las tradiciones y crítica de la redacción-, provenientes de diversos métodos, emanados, principalmente, de las ciencias de corte científico y, en muchos de los casos, distanciados de lo propiamente bíblico a la hora de dar razón de sus actos interpretativos.

El método histórico-crítico acentúa la forma lingüística de los textos y las estructuras subyacentes a la misma, en otras palabras, lo filológico del texto. De igual manera, su sentido original y las condiciones dentro de las cuales tuvo su origen y sus primeros destinatarios. Entonces, se preocupa por las condiciones históricas en que tuvo su origen el texto bíblico.

El s. XIX conoció (...) una especie de unio personalis entre el filólogo, el crítico del texto, el exegeta y el teólogo. La progresiva especialización de estas disciplinas ha contribuido al desarrollo de las mismas, y en particular de la crítica textual, pero como consecuencia ésta ha quedado confinada en un espléndido aislamiento, desconectada casi por completo de los otros campos de estudio de la literatura, historia y teología.<sup>129</sup>

La actividad exegética en las últimas décadas ha legitimado su carácter científico sobre el fundamento de la aplicación de la metodología propia del método histórico-crítico. Subyace una comprensión de exégesis en función de hallar el significado, se pretende el sentido literal del texto a través de operaciones científicas referidas exclusivamente a una interpretación diacrónica de la Biblia.

---

<sup>128</sup> Véase Panikkar, "La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe", 27.

<sup>129</sup> Treballe y Sánchez, "El texto de la Biblia", 436.



El método histórico-crítico “se encuentra sujeto a discusión: por una parte, en el mundo científico mismo, por la aparición de otros métodos y acercamientos, y por otra parte, por las críticas de numerosos cristianos, que lo juzgan deficiente desde el punto de vista de la fe”<sup>130</sup> en cuanto que la sagrada escritura es actual palabra de Dios para los hombres de todos los tiempos.

Nadie niega en el método histórico-crítico su carácter primordial e imprescindible en el estudio bíblico. Sin embargo, son insuficientes las mediaciones metodológicas dadas a través de la crítica: textual, formas, géneros literarios, fuentes y redacción que resultan de su aplicación para los nuevos escenarios históricos que se han volcado, no tanto al autor y al estudio de la historia de texto, sino al texto mismo -autonomía literaria- y al sujeto-lector que interactúa con él -implicaciones-, así como los significados y sentidos del texto teniendo presente su carácter narrativo -relato- y retórico -discurso-.

En definitiva, a mediados del siglo XIX y finales del siglo XX, se evidenció, como lo afirma Barrios, “las crisis en los estudios de la Biblia que se centraron en la crítica histórica y pretendieron cerrar discursos sobre esta base epistemológica”.<sup>131</sup> Pero, ¿cuál fue la consecuencia más relevante de la crisis para los estudios bíblico-teológicos?

Principalmente, predominio de comentarios bíblicos de abundantes asuntos históricos, filológicos, arqueológicos y etnográficos. Considerados como máxima expresión de la autoridad del trabajo científico exegético, por lo tanto, fuentes absolutas y objetivas de un saber racional conciliador de una fe conceptual que limita a los creyentes a la obediencia de los mandatos dados por Dios y mediados por la Iglesia. Dichos mandatos iluminan sobrenaturalmente el intelecto de los hombres para su bien obrar.

En contrapartida, hoy se habla de la dinamicidad del acto interpretativo escriturístico en el orden de nuevos y diversos significados y sentidos para nuevos escenarios de sujetos-

---

<sup>130</sup> Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 28.

<sup>131</sup> Barrios, “Los senderos actuales de acercamiento a la revelación escriturística”, 27.

lectores-, así como nuevas mediaciones para la comprensión y vivencia de la fe más desde el plano existencial que conceptual.

Porque la Sagrada Escritura es para la Iglesia Católica “regla suprema de fe” (D.V. 21), mediante la cual, junto con la Tradición y Magisterio, se rige, y en consecuencia, para la teología cristiana de toda época, su estudio “debe ser como el alma” (D.V. 24) de la “esperanza cierta de nuevo impulso para la vida espiritual de la Iglesia” (D.V. 26), de este modo, palabra viva cargada de nuevos significados y sentidos para nuevos lectores en contexto de situación.

Y más todavía, como lo especifica Parra, retomando a Ricoeur, la Palabra de Dios es “dabar que no solo significa, sino que produce lo significado, en una lógica no solo locutiva, sino perlocutiva en que la Palabra se hace acción y se realiza como acción transformante y transformadora”.<sup>132</sup>

Finalmente, con Noratto, se puede decir que el camino recorrido por los estudios bíblicos ha estado marcado por el desarrollo metodológico y hermenéutico, el cual ha indicado un paso de una razón dogmática y utilitarista de la Biblia a una más hermenéutico-comprensiva; de un reconocimiento de una teología de la Biblia a la pluralidad de teologías propias de los escritos veterotestamentarios y neotestamentarios; de un trabajo de especialistas (exegetas) y separado (disciplinas teológicas) a un trabajo de conjunto, integrado e interdisciplinario.<sup>133</sup>

### **Dogmatismo. Doctrina como racionalidad y lenguaje**

El horizonte técnico-instrumental ha conducido a la teología a empuñar las banderas de un conocimiento signado por lo dogmático como resultado, en últimas, de la asunción del historicismo y textualismo.

Por eso, se asumen, con justa validez, las palabras de Parra al indicar que el dogma es pensado como una proposición cognitiva aclaradora de divergencias provenientes del

---

<sup>132</sup> Parra, “De camino a la teología de la acción”, 135.

<sup>133</sup> Noratto, “Área de Teología Bíblica”, 61-62.

edificio doctrinal, en consecuencia, “la transmisión de la fe, en este horizonte, debe ser mediada básicamente por el conocimiento objetivo en cuanto captación intelectual de las verdades y la aceptación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que brota de la Escritura, de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia”.<sup>134</sup>

Las verdades de fe provenientes del conocimiento objetivo “se encerraron con más intensidad en su edificio doctrinal, basado en axiomas escolásticos”.<sup>135</sup> Para Vélez, la teología escolástica es tributaria del ideal de saber y ciencia proveniente de la filosofía aristotélica: conceptualismo, racionalismo, esencialismo, metafisismo, abstraccionismo, deductivismo e ahistoricismo, con estos rasgos, se olvida lo concreto, histórico, experimental, personal y relativo del ser.<sup>136</sup>

Este conocer descriptivo “ignora o descuida el alcance simbólico, narrativo y performativo de los hechos y palabras”<sup>137</sup> oriundos del horizonte existencial de la pragmática del saber narrativo sapiencial.

Esta forma de conocer explicativa representa, en definitiva, la comprensión de un Magisterio encargado de disipar cualquier duda que se tenga en principios de fe, en cuanto máxima autoridad para dirimir cualquier conflicto doctrinal. Y la de un colectivo de creyentes dispuestos, acriticamente, seguir de modo fehaciente lo dado a observancia.

Lo planteado ofrece una dinámica cognitiva en contravía a la apertura hacia el mundo de la teología de la comprensión reclamada hoy por biblistas y teólogos en el escenario de diálogos de saberes. De este modo, “se recupera así el coeficiente prático del pensamiento hebreo, y sobre todo, se inserta en el sentido doctrinal la fecundidad operativa de la palabra de Dios, bien terminal de la revelación en Cristo Jesús: ser levadura en la masa de las

---

<sup>134</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 85.

<sup>135</sup> Bosshard, “La relación del pensamiento católico con las ciencias naturales modernas en el siglo XX”, 796.

<sup>136</sup> Vélez, *El método teológico*, 55.

<sup>137</sup> Garavito, “Área de Teología de la acción”, 77.

realidades terrenas, semilla en el campo histórico, social y político, económico y cultural del mundo humano”.<sup>138</sup>

Si el dogmatismo teológico se construye a partir de racionalidad y lenguaje objetivo, descriptivo y explicado, la teología debe asumir, hoy más que nunca, el giro lingüístico y el giro poético de sus lenguajes porque como lo vecina González partiendo de Jünger, el lenguaje constituye y define al hombre humano, y más aún, “el lenguaje es el lugar donde se hace presente el pasado, el presente y el futuro, de modo que la historia se constituye lingüísticamente. Por eso mismo, el lenguaje humano no es algo que tiene lugar en la historia, sino que es precisamente lo que hace posible a la historia”.<sup>139</sup>

### **Instrumentalismo teológico. Conocer y aplicar datos**

Historicismo, textualismo y dogmatismo se convierten en el medio de cultivo para un instrumentalismo teológico al hacer de la historia pretérita un dispositivo de validez y aplicabilidad discursiva de los postulados del teologizar, los cuales, en muchos de los casos, responden más a intereses clericales y menos a intereses eclesiales, entonces:

(...) hacer teología llegó a ser casi sinónimo de conocer los datos históricos del pasado: la historia de Israel, la historia del paleocristianismo, la historia de los padres, de los concilios y de los dogmas. Se configuraba así un concepto de tradición entendida como comportamiento histórico constante, invariable y fijo, que vino a ser fuente primaria y casi única de la teología. Así se construyeron currículos repetitivos y formales en seminarios y facultades, parapetados en los métodos históricos genéticos que, en definitiva, son dogmáticos. En el respaldo del pasado estaría salvaguardada la verdad del presente, así como la historia del pasado sería la razón explicativa del hoy cristiano”.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> De Roux, “Teología sistemática”, 110.

<sup>139</sup> González, *Teología de la praxis evangélica*, 63.

<sup>140</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 20.

Por lo tanto, le competía al hacedor de teología, teólogo de profesión, conocer y pensar desde los datos acaecidos en la historia en cuanto que el decir del hacer es el hacer del decir como referente del argumentar objetivado de la teología.

Así, la teología “no se ha podido sustraer al prestigio de las ciencias históricas, en crecimiento constante hasta el siglo XIX. Por ello también la teología se pregunta, cada vez con mayor urgencia, por el valor de la verdad de sus historias”,<sup>141</sup> al tener al método histórico como el único apropiado de una teología científica.

La historia no se puede convertir en *ancilla theologiae*, al pedirle que asegure “el acometido de defender e ilustrar unas posiciones católicas”.<sup>142</sup> La historia, principalmente, es para la teología el escenario de la acción humana y en ella, Dios acontece transformando y liberando al hombre. Y en él, a su propia acción, más allá de una dinámica y dispositivo de ejecución.

Por eso, para Garavito, teniendo de fondo a Ricoeur, “en primer lugar, la acción tiene una estructura locucional, que es proposicional al expresarse en el decir. En segundo lugar, la intencionalidad del autor (acción) puede variar en la interpretación posterior de los lectores. En tercer lugar, la acción gana pertinencia cuando trasciende las condiciones sociales en las que se dio. En cuarto lugar, la acción humana es una “obra abierta” que está siempre disponible para infinitos lectores en el futuro.”<sup>143</sup>

Ahora bien, un ejemplo de la instrumentalización teológica es el efecto positivizante que sufrieron las categorías teológicas, entre otras, la más relevante a los intereses investigativos, es la categoría revelación, quizás con la comprensión de que la “teología es la elaboración científica de lo que ha sido revelado”.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Weinrich, “Teología Narrativa”, 217.

<sup>142</sup> Congar, “La historia de la Iglesia, “lugar teológico””, 88.

<sup>143</sup> Garavito, “Área de Teología de la Acción”, 77.

<sup>144</sup> Congar, “La historia de la Iglesia, “lugar teológico””, 91.

La categoría revelación expuesta en Vaticano I, Pío IX, 1869, en reacción contra el racionalismo de su época, “se propuso demostrar que la religión natural no basta, que es necesaria una revelación positiva y sobrenatural para proteger al hombre de sus propios errores y darle a conocer los misterios inaccesibles a la razón”.<sup>145</sup>

El Concilio Vaticano I dejó la estela de la comprensión de la revelación como conjunto de verdades bajadas de lo alto, dadas directamente por Dios. Es una revelación vertical, en la cual el hombre solo se limite a oír y a cumplir lo que proviene del cielo. O recogiendo una expresión de Latourelle, la revelación en cuanto “monolítico que cae del cielo”.<sup>146</sup>

En el fondo, existía la concepción de lo natural y lo sobrenatural como dos niveles superpuestos, casi sin vínculo interno. Para Bravo, en lo natural subyace un “conocimiento racional y sin misterios”, en lo sobrenatural, una “verdad misteriosa, garantizada sólo por la autoridad divina”.<sup>147</sup>

En asuntos de revelación, Vaticano I adolece de la mediación de la historia humana labrada a partir de la acción salvífica de Dios en relación bidireccional con el hombre. Décadas después, Vaticano II, dará un giro de 180° en asuntos de revelación. Por supuesto, nuevos contextos económicos, políticos, sociales y eclesiales, así como nuevas reflexiones exegéticas y teológicas, dinamizan las últimas décadas del siglo XX, y su apertura al siglo XXI.

Para Vaticano II la revelación “no aparece como un cuerpo de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Se presenta como una automanifestación de Dios, es decir, como el acto por el cual Dios se da a conocer a sí mismo a través de su acción salvífica histórica, cuyo centro y culminación es Jesús el Cristo (D.V. No. 2, 4, 6)”.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Bravo, “La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”, 261-269.

<sup>146</sup> Latourelle, *Teología de la revelación*, 305.

<sup>147</sup> Bravo, “La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”, 263.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 264.

En consecuencia, se asume una revelación horizontal en el cual el mundo de la vida es mediación interpretativa (hermenéutica) de los “hechos y palabras” (D.V. No. 2) con las cuales se realizó la revelación de Dios en la existencia de la humanidad.

Por eso, como lo afirma González, “el siglo XX subrayó, frente al liberalismo teológico que todavía ocupaba la escena de principios del siglo, que la revelación de Dios en Jesucristo llega a nosotros en forma de un mensaje pascual sobre su muerte y resurrección. Ese mensaje no puede ser disuelto en una simple visión evolutiva de la humanidad, y constituye un punto de referencia insoslayable de toda teología cristiana”.<sup>149</sup>

Con todo lo expuesto hasta aquí, la teología está convocada a asumir responsablemente la propuesta heideggeriana: “Liberarse de la interpretación técnica del pensar. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar”.<sup>150</sup>

Porque el saber teológico, en sí mismo en cuanto pensar, no es un pensar, exclusivamente, práctico al servicio del hacer y fabricar postulados teológicos historicistas, textualistas, dogmatistas e instrumentalistas. Y menos, demostrar científicamente el origen del universo, de la tierra y del hombre, así como el sheol, los ángeles, los demonios. Y en general, el argumentar cientista de los milagros narrados en los escritos bíblicos.

En este contexto, se comprenden las palabras de Parra cuando postula que:

La teología, en esta visión, se hace fundamentalmente especulación (teología especulativa) e indagación positiva en las fuentes de las verdades de la fe (teología positiva), no menos que sistematización del cuerpo doctrinal (teología sistemática).

Particular relieve tuvo la teología dogmática, entendida como función que indaga las proposiciones del magisterio en un horizonte de hermenéutica textual para desentrañar los contenidos veritativos de los enunciados. Eso cuando no se limitaba a trazar

---

<sup>149</sup> González, *Teología de las praxis evangélica*, 21.

<sup>150</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 8-9.

simplemente la génesis histórica del dogma (método histórico-genético), en franca coincidencia con el historicismo dogmático y su correspondiente dogmatismo textual.<sup>151</sup>

Finalmente, no se ha de olvidar que la teología es una disciplina autónoma y no la culminación de un saber científico en su horizonte técnico-instrumental reproductora de un teologizar a partir de datos de la historia pretérita.

#### **1.4. Crítica del horizonte técnico-instrumental y estatuto teológico**

La crítica del horizonte técnico-instrumental en referencia al debate actual del estatuto del conocimiento de las ciencias, se puede enunciar, insinuada ya, en relación a la preeminencia de la razón como único criterio avalador de los estatutos cognitivos y, al interés cognitivo técnico expresado en la ciencia y tecnología, con presencia activa en los escenarios actuales de las sociedades del conocimiento.

A mediados del siglo XX, la patente triunfalista de la era tecno-instrumental, que gozaba de una confianza, casi universal, en la racionalidad científica, al augurar el mejoramiento de las condiciones de vida y resolución de todos los problemas, empezaba a vacilar ante la desilusión y desazón social de su imposibilidad de contribuir al bienestar humano, llegando, en algunos casos, al ataque frontal de la racionalidad científica.

Y más aún, el ilimitado progreso de la ciencia y la tecnología, pareciera ser una consigna triunfalista discursiva en algunos miembros de las sociedades actuales del conocimiento. Contra este raciocinio, “la radicalizada conciencia de la modernidad que cuaja a lo largo del siglo XIX viene expresando dudas básicas y persistentes acerca de esa supuesta relación entre el progreso, de un lado, y libertad y justicia, felicidad y autoorganización, de otro”.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 85.

<sup>152</sup> McCarthy, *La teoría de Jürgen Habermas*. 9.



En otras palabras, se acentúa la relativización de la racionalidad científica con tendencia cientista en su horizonte técnico-instrumental al plantearse que las teorías ofrecidas en el orden de lo científico: “no están plenamente determinadas por hechos experimentales, y su permanencia no es definitiva, sino que sólo tienen un carácter pragmático: funcionan como medios para predecir y controlar, pero no como una explicación plena de lo que es la realidad física”<sup>153</sup> y la complejidad de la condición humana.

### **Preeminencia de la razón**

El trasfondo de la discusión actual sobre el estatuto cognitivo de las ciencias, conduce al cuestionamiento profundo de la concepción “clásica” de la racionalidad impulsada por el racionalismo moderno, la cual es asumida como capacidad humana única y con reglas lógicas de validez universal.<sup>154</sup>

¿Cómo el racionalismo moderno llegó a impulsar este tipo de racionalidad? <sup>155</sup> Para rozar una respuesta a magno interrogar, es necesario, revisar breve y críticamente el planteamiento de racionalidad promovida por el denominado racionalismo moderno. Controvertido, desafiante y acaudalado en vertientes discursivas, particularmente, desde el siglo XVIII, fortalecido en el siglo XIX y vigente, quizás, parcialmente, en miembros de las actuales sociedades del conocimiento.

El racionalismo ha estado presente en las diversas etapas de la humanidad<sup>156</sup>, aquí no solo se le entiende en relación a la confianza y uso de la razón, sino, más bien, al abuso de la razón. Abuso acentuado, de manera particular, en el siglo XVIII, en abierta, directa y contundente oposición al siglo XVII enraizado en un racionalismo metafísico y religioso,

---

<sup>153</sup> Sieger, “Ciencia y teología, nuevas perspectivas para el trabajo científico”, 309.

<sup>154</sup> Véase, Nudler, *La racionalidad: su poder y sus límites*, 14-15.

<sup>155</sup> “El término “moderno” tiene una larga historia, que ha sido investigada por Hans Robert Jauss. La palabra “moderno” en su forma latina “modernus” se utilizó por primera vez en el siglo V a fin de distinguir el presente, que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano. El término “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo” (Habermas, *La modernidad, un proyecto incompleto*, 1).

<sup>156</sup> Véase Ferrater, “Racionalismo”. En *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, 2982-2986.

en el cual Dios es el garante de las verdades racionales y, en consecuencia, de la inteligibilidad del mundo.

El siglo XVIII empujado por la instrumentalización de la razón pretendió disolver en el hombre toda lobreguez inmovilizadora de su emancipación cognitiva. En esta misma dirección apuntala Ferrater cuando afirma:

La razón del siglo XVIII es a la vez una actitud epistemológica que integra la experiencia y una norma para la acción moral y social. A esta distinción entre dos tipos de racionalismo moderno puede agregarse la forma que asumió el racionalismo en Hegel y varias tendencias evolucionistas del siglo XIX; en todas ellas se intenta ampliar el racionalismo hasta incluir la posibilidad de explicación de la evolución y hasta de la historia.

Durante los siglos XIX y XX se han producido muchos equívocos en torno a la significación de “racionalismo” por no precisarse suficientemente el sentido del término<sup>157</sup>

Apartándose de una detallada presentación del tratamiento sobre el racionalismo a lo largo de la historia del género humano, sin desentenderse de él, resta pensar su conexión explícita, en respuesta a los términos investigativos, con el ambiente cultural designado bajo la categoría Ilustración que conservaba su batalla centenaria “contra todas las formas de ignorancia, de superstición y de dogmatismo. La razón, en tanto crítica, penetraba esa opacidad y disolvía la apariencia de objetividad, de necesidad y de inmutabilidad”.<sup>158</sup>

La Ilustración, no es gratuita, es consecuencia de procesos históricos complejos. Según Immanuel Kant (1724-1804) los pensadores de la época compartían un mismo principio:

---

<sup>157</sup> Ferrater, “Racionalismo”. En Diccionario de Filosofía, Tomo IV, 2984.

<sup>158</sup> McCarthy, *La teoría Crítica de Jürgen Habermas*, 8.

“el confiar en que con las luces de la razón podían combatir toda superstición y transformar el orden establecido civilizando a la humanidad”.<sup>159</sup>

El mismo Kant va a indicar que Ilustración significa: “el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”.<sup>160</sup>

Estas palabras kantianas permiten evidenciar que la Ilustración es una clara independencia de toda autoridad que imposibilita al hombre hacer uso de su propio “entendimiento”. El conocimiento faculta al hombre para permanecer en su mayoría de edad.

Aunque no constituye el único movimiento cultural de la época, la ilustración es la filosofía hegemónica en la Europa del siglo XVIII. Consiste en un articulado movimiento filosófico, pedagógico y político, que va seduciendo de manera gradual a las clases cultas y a la activa burguesía en ascenso en los diversos países europeos, desde Inglaterra hasta Francia, desde Alemania hasta Italia, en parte también Rusia y hasta Portugal.

Insertándose sobre tradiciones distintas, la ilustración no se configura como un sistema compacto de doctrinas sino como un movimiento en cuya base se encuentra la confianza en la razón humana, cuyo desarrollo implica el progreso de la humanidad, al liberarse de las cadenas ciegas y absurdas de la tradición, y del cepo de la ignorancia, la superstición, el mito y la opresión”.<sup>161</sup>

En definitiva, la Ilustración pareciera ser un ambiente cultural en el cual se acentúa la razón como fuente del entendimiento de la cual procede toda verdad.

---

<sup>159</sup> Kant, *¿Qué es la ilustración?*, 7.

<sup>160</sup> Ibid., 83.

<sup>161</sup> Reale y Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. II, 565.

Si la Ilustración tiene a la base la confianza en la razón humana, entonces, para los ilustrados la razón se asume como instrumento para la defensa del conocimiento científico, incluyendo, ciencia y técnica, y gracias a ello, llega la transformación y mejoramiento, quizás no uniforme, de las condiciones de vida de la humanidad.

En este orden de ideas, ¿cómo entender la razón de los ilustrados? Se le puede entender como facultad humana que debe ser ejercitada y explicada para su adecuada comprensión a partir de la experiencia que ofrece la misma naturaleza.

Los ilustrados tienen confianza en la razón, en lo cual son herederos de Descartes, Spinoza o Leibniz. Sin embargo, a diferencia de las concepciones de éstos, la razón de los ilustrados es la del empirista Locke, que analiza las ideas y las reduce todas a la experiencia. Se trata, pues, de una razón limitada: limitada a la experiencia, controlada por la experiencia.

La razón de los ilustrados es la razón que encuentra su paradigma en la física de Newton: ésta no se enfrenta con las esencias, no se pregunta cuál es, por ejemplo, la causa o la esencia de la gravedad, no formula hipótesis ni se pierde en conjeturas sobre la naturaleza última de las cosas. Por el contrario, partiendo de la experiencia y en continuo contacto con ésta, busca las leyes de su funcionamiento y las comprueba.<sup>162</sup>

Entonces, la razón humana es independiente de las verdades de fe por revelación. La razón está sujeta a la experiencia referida críticamente a la naturaleza y al mismo hombre, construyendo un racionalismo ilustrado caracterizado por ser experimental e inductivo, “racionalismo ilustrado que comienza, en Inglaterra y en Francia, con un quebrantamiento de la anterior forma de conocimiento filosófico, la forma de los sistemas metafísicos”.<sup>163</sup>

En este ambiente cultural, la razón es homologada a fuente del entendimiento a partir de la cual procede toda verdad universal. Por eso, Habermas, advierte con Hegel, “que la

---

<sup>162</sup> Ibid., 566.

<sup>163</sup> Ibid., 567.

época de la Ilustración que culmina en Kant y Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo: ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito”.<sup>164</sup>

Idolatrización conducente a la construcción paulatina, desde el siglo XVII, de un nuevo tipo de “racionalidad procedimental”<sup>165</sup> destacada por su método experimental que acarrea la dominación del positivismo científico con fuertes influencia en los ilustrados granadinos en la nueva forma de interactuar con problemas tales como la creación de riqueza, el trabajo, la naturaleza y el saber.

Naturaleza y saber en función de su utilidad para el hombre y la sociedad, marcó la experiencia científica en Hispanoamérica. Dentro de esta comprensión revista validez la mención de José Celestino Mutis (1732-1808), sin marginar, entre otros, a Francisco Antonio Zea, Francisco José de Caldas y a Jorge Tadeo Lozano.

El paso dado por J.C. Mutis era grande, como lo muestra la experiencia de otras culturas que han conocido ese proceso de “desmitologización de la naturaleza” –de manera particular la experiencia de las sociedades europeas en el siglo XVII, y en gran parte en el siglo XVIII, y en general de Hispanoamérica, este proceso tardío de secularización encontraba grandes obstáculos, no sólo por el papel jugado por la Iglesia y la religión en la sociedad, sino por el carácter fuertemente tradicional que seguía siendo distintivo de todos los grupos de la sociedad, incluidas sus élites culturales de abogados y clérigos.<sup>166</sup>

Entonces, ¿cómo entender y salir del positivismo? Encaminado en el itinerario habermasiano, Hoyos, postula que el positivismo científico no es otra cosa que la negación de la reflexión crítica en términos “de capacidad de responsabilidad o de interés

---

<sup>164</sup> Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 36.

<sup>165</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 44.

<sup>166</sup> Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808*, 465.

emancipatorio”<sup>167</sup> sobre el sujeto histórico cognoscente en cuanto hacedor y benefactor del conocimiento científico.

Y con ello, la salida al positivismo científico se da “en el momento en que se pueda reconstruir el marco teórico y metodológico de las ciencias a partir de intereses vitales del conocimiento”<sup>168</sup> en conexión con las dinámicas propias del mundo de la vida, fundamento de sentido para el quehacer del conocimiento científico, cuya finalidad, denotada ya, es el mismo hombre en sus especificidades espacio-temporales.

Solo en esas dinámicas tocantes al existir humano es posible “explicar la subjetividad como dadora de sentido y, por consiguiente, como subjetividad operante y práctica”,<sup>169</sup> y más aún, como subjetividad emancipatoria, evitando así, la alienación objetivista o funcionalizada del sujeto.

Porque en los actuales momentos históricos de la humanidad, al privilegiarse la razón, como único instrumento de validez del estatuto del conocimiento, se ha coadyuvado a la consolidación del conocimiento científico como racionalidad científicista dominante. Pero a su vez, ha permitido el surgimiento de la condición crítica de otros conocimientos frente al modo usual del conocimiento inherente al proyecto de la modernidad.

La crítica a la racionalidad dominante o “racionalidad del dominio”<sup>170</sup> reviste de importancia en la actualidad en cuanto que ella “y la cultura técnica, en efecto, no solo tienden a uniformar al mundo, sino que van más allá de sus respectivos ámbitos específicos, en la pretensión de delinear el perímetro de las certezas de la razón únicamente con el criterio empírico de sus propias conquistas”.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Hoyos, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, 18.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Ibid., 32.

<sup>170</sup> Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, 58.

<sup>171</sup> Benedetto XVI. *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI. Udienza all’Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana*, 1.

De igual manera, otro aspecto preponderante que da importancia a la crítica de la racionalidad dominante, está en relación al pluralismo de contextos culturales, tierra fértil de la sociedad del conocimiento.

Pluralismo contextual que “hace posible distinguir entre la diversidad de perspectivas con las que nos acercamos a la realidad sin reducirlas a una superior, la científica, que absorbería y anularía otros posibles enfoques”.<sup>172</sup> Pluralidad que en vez de oponerse, ofrece otros sentidos interpretativos de la realidad como generadora de otros conocimientos posibles.

En el conjunto del saber humano, la ciencia experimental ocupa un lugar importante, nadie lo niega, dado que ella versa básicamente sobre “tres grandes orígenes: el Universo, la vida y la vida humana. Y a estas tres cuestiones, seculares en el pensamiento, se han aproximado también otros muchos tipos de saberes”.<sup>173</sup>

Las dificultades comienzan cuando se rompe la armonía entre los diversos tipos de saberes, al asumirse arbitrariamente que la ciencia experimental es el juez y modelo de todo conocimiento: eso ya no es ciencia ni consecuencia de la ciencia, sino un cientificismo contradictorio y estéril al pensar que únicamente en “la ciencia puede existir verdad y conocimiento, y que por tanto, todos los ámbitos de la existencia deben ser dominados por ella”.<sup>174</sup>

El cientificismo, en cuanto ha erigido “sofocantes ideales de científicidad”<sup>175</sup>, es la tendencia generalizada, por lo menos en Occidente, según la cual la ciencia ostenta el monopolio de la verdad: la ciencia es objetiva y lo demás son opiniones subjetivas. Incluso se piensa que lo que no es científico no puede ser verdadero porque sus procedimientos no poseen razones de precisión y de eficacia para obtener un conocimiento de la realidad.

---

<sup>172</sup> Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*, Vol I, 30.

<sup>173</sup> Moya, *Pensar desde la ciencia*, 11.

<sup>174</sup> Kurt, *Crítica de la razón científica*, 7.

<sup>175</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 18.

A grandes rasgos, la historia del cientificismo se ha desarrollado del modo siguiente. Primero se afirmó que la ciencia moderna venía a sustituir a la antigua filosofía natural. Después se pensó que la nueva ciencia era capaz de solucionar todos los problemas por sí sola, y se acabó afirmando que las demás pretensiones cognoscitivas carecían de sentido. Finalmente, al advertir que la ciencia encuentra muchos límites y progresa gracias a la utilización de construcciones convencionales, se ha generalizado un relativismo que se aplica a la ciencia en primer lugar, pero se extiende a continuación a todo el conocimiento humano.<sup>176</sup>

En la historia del cientificismo se advierte con claridad un reduccionismo, hasta el punto de ser dogmático,<sup>177</sup> al considerar a la ciencia experimental como poseedora de un único saber auténtico dado por su rigurosidad e independencia procedimental, así como por sus resultados de precisión y confiabilidad en un método científico.

Entendido así el cientificismo, se convierte en obstáculo para el avance del conocimiento científico en el que busca su soporte, en otras palabras, se configura en elemento de fosilización del progreso de la ciencia y tecnología.

En definitiva, el asunto del debate sobre el estatuto del conocimiento no se ha cerrado aún. Sin embargo, co-existen dos grandes tendencias filosóficas, con significativas incidencias fuera de lo filosófico, que recogen lo mejor del debate: la teoría crítica racionalista y la teoría crítica social.

La primera, teoría crítica racionalista o razón analítica, intenta aplicar al conocimiento y realización social el modelo científico: la verdad aparece de un modo objetivo y no de modo subjetivo. Representada por Karl Popper -judío austriaco residenciado en Inglaterra, proveniente del amplio círculo del neopositivismo con su específico racionalismo crítico- y H. Albert.

---

<sup>176</sup> Artigas, *El hombre a la luz de la ciencia*, 38.

<sup>177</sup> “Inflexible, que mantiene sus opiniones como verdades inconcusas” (Real Academia de la lengua, *Diccionario de la lengua española*, Vol. I, 844).



En esta teoría, el racionalismo, con viso popperiano, ampara el derecho de la razón y de la ciencia empírico-analítica a “criticar y rechazar toda tradición y toda autoridad, por considerarlas basadas en la mera sinrazón, el prejuicio o el accidente”.<sup>178</sup> Este postulado posee substracto del Círculo de Viena, para quien sólo tiene sentido lo proveniente de lo matemático, lógico y empírico. “Todas las proporciones fuera de estos ámbitos, por ejemplo, las de la metafísica o la teología, deben ser calificadas de absurdas, sin-sentido”.<sup>179</sup>

Esta visión unívoca de la ciencia y de la racionalidad es deductiva e inapropiada, como bien lo ha expresado la Comisión Teológica Internacional.<sup>180</sup>

La segunda, teoría crítica social o razón dialéctica. Postulada por la escuela de Frankfurt, para quien el modelo fundamental de conocimiento y realización social no es la ciencia (abstracta-regional) sino la conciencia crítica liberadora fundada en una comunicación en la cual sus interlocutores poseen igual competencia lingüística. Representada por A. Marcuse -judío alemán instalado en Norteamérica, perteneciente a la escuela de Frankfurt con su teoría crítica de la sociedad-, Th. Adorno y J. Habermas.<sup>181</sup>

Entre estas dos grandes tendencias, como ha de esperarse, existen grandes tensiones entre algunos de sus profesantes, es así como “Popper y Albert acusarán a los frankfurtianos de irracionalismo y teologismo, mientras que Adorno, Marcuse y Habermas acusarán a su vez a los racionalistas de positivismo y tecnologismo, es decir, de basar la racionalidad crítica en el mero ordenamiento y planificación de los medios instrumentales para alcanzar un fin dado y no en la auténtica discusión en torno a los fines y metas humanas”.<sup>182</sup>

Finalmente, cuando fines y metas humanas se recuperan a partir de la irrupción de la conciencia histórica en el mundo de la vida, la razón se enraíza cada vez más en el suelo de

---

<sup>178</sup> Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, 12-13.

<sup>179</sup> Peukert, *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*, 63.

<sup>180</sup> Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 59.

<sup>181</sup> Véase Marcuse, *et al. A la búsqueda del sentido*, 9-124. Además, Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, 27-60; Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, 34-98.

<sup>182</sup> Marcuse, *et al, A la búsqueda del sentido*, 11.

la contingencia de la humanidad y con ello, su tendencia hegemónica de endiosamiento, va diluyéndose en los nuevos escenarios de las comunidades académicas, sin que con ello, se anule su prestancia o se anuncie, definitivamente, su muerte.

### **Interés cognitivo técnico**

Identificado ya el asunto de la preeminencia de la razón, queda lo pertinente a la crítica del interés cognitivo técnico de la racionalidad científicista expresada en la ciencia y en la tecnología.

Para tal fin, los aportes de Max Horkheimer y Theodor Adorno, permiten construir el ambiente de comprensión de la razón y racionalidad presente a mediados del siglo XX, en íntima conexión con el siglo XIX.

Jean Ladrière, permite reconstruir, enlazado con Horkheimer y Adorno, la crítica de finales del siglo XX, en torno a la racionalidad dominante en la ciencia y tecnología. Finalmente, con Jürgen Habermas, no disociado con sus antecesores exponentes, ofrece una salida abierta y colegiada a la problemática gestada por la racionalidad técnico-instrumental a través de su propuesta de racionalidad acción comunicativa.

Horkheimer (1895-1973), y Adorno (1903-1969), en su obra *Dialéctica de la Ilustración*, 1944, señalaron, con justa razón, que el siglo XX enfatiza el debate sobre la modernidad, de la que se viene, y la postmodernidad, por la que se encamina la humanidad o en la que se encuentra; la una como la otra, encierran tonos polémicos de diversa naturaleza conducentes a un sin número de debates.

En los debates, entre otras cosas, se pone en juego, las identidades culturales locales, regionales, nacionales y la identidad mundial del género humano. De igual modo, interés para la investigación, el concepto mismo de razón y racionalidad que está a la base y que en gran modo se conecta con los valores de libertad, justicia, solidaridad, entre otros, los cuales son fundamentales a la hora de “salvar la ilustración”, motivo que condujo a

Horkheimer y Adorno a escribir su obra ante las nuevas expresiones de barbarie por las que atraviesa el hombre.

Para Horkheimer y Adorno, “salvar la Ilustración”, no es otra cosa que propiciar el acto reflexivo mediante el cual la Ilustración se repliegue sobre sí misma en coherencia a su propósito de liberar al hombre de toda atadura, sin embargo, “la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.<sup>183</sup>

En otras palabras, la Ilustración impulsa un entendimiento guiado por la razón, cuyo objeto sea él mismo y su correspondiente aplicación. Un entendimiento que ha conducido al hombre a ejercer su dominio sobre la naturaleza, a servirse de ella, sin ninguna clase de consideración.

La crítica de Horkheimer y Adorno a la razón ilustrada, se da porque ésta posee la tendencia a convertirse en “simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendido. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los demás hombres se sustrae a todo cálculo”.<sup>184</sup>

La amenaza subyacente, en últimas, es la propensión de hacer del conocimiento una mercancía y del lenguaje un elogio de la misma bajo la orientación interesada de los emporios de los sistemas económicos dictatoriales.

En consecuencia, el progreso económico, favorecido por un tipo de razón instrumental, además de mejorar las condiciones de vida, proporciona a su vez, al aparato técnico y a los colectivos sociales que disponen de él, un dominio sobre las sociedades, es capaz de anular por completo al mismo hombre, pretensión que recibe el aval de los poderes económicos

---

<sup>183</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, 59.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 83.

enaltecidos por su control insospechado que dicen tener sobre la naturaleza en cuanto que la han convertido en material de dominio.

Posteriormente, el mismo Max Horkheimer en su obra *Eclipse of Reason*, 1947, comúnmente conocida como *Crítica de la razón instrumental*, continúa cuestionando, la comprensión de racionalidad existente en su momento cultural occidental, la cual no es distante a la actual.

Ante todo, es una crítica a una racionalidad que privilegia la razón subjetiva, es decir, aquella que tiene que ver “esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines, unos fines que son más o menos asumidos y que presuntamente se sobreentienden”.<sup>185</sup>

De ahí que la crítica de Horkheimer a los positivistas consiste en que éstos reducen la legitimación del conocimiento a partir de métodos aplicados a la física y a sus ramas disciplinares, dando como resultado la mutilación y reducción de la razón a lo instrumental.

La crítica horkheimersiana no es otra cosa que crítica de la instrumentalización de la razón en la actual globalización capitalista que considera que la vía para salvar a la humanidad no es otra que su sometimiento a reglas y métodos tocantes a la razón científica en su horizonte técnico-instrumental expresado, de modo particular, en la tecno-ciencia.

En este ambiente de racionalización de la sociedad, en particular, del conocimiento, se constata un progreso científico y avances en los medios técnicos, los cuales gestionan procesos de deshumanización con tendencia demoledora, quizás, del mismo hombre. En otras palabras, “las ciencias de la naturaleza están provistas de objetividad, pero han sido vaciadas de contenido humano; las ciencias del espíritu preservan el contenido humano y lo mantienen vivo, pero sólo en forma de ideología, a costa de la verdad”.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Ibid., 45.

<sup>186</sup> Ibid., 105.

Esto conduce a otra situación tan delicada como a la anterior, en lo referido a la instrumentalización del lenguaje. “El lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros”<sup>187</sup> como resultante de la cosificación de la vida, en general, y de su manera de vivirla, en particular.

En la misma línea de Horkheimer y Adorno, pero ahora enfatizando la crítica de la ciencia y tecnología, Ladrière (1922-2008), en su obra *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, 1977, interpela críticamente la ciencia y tecnología en la probeta de una civilización en la cual sus centros oficiales de decisión, sus fuerzas industriales y económicas son los medidores del poder científico en los sistemas políticos marcados por la globalización.

La globalización -supresión de las barreras al libre comercio y la mayor integración de las economías- con todo lo que tiene a su favor como fuerza benéfica y potencial mundial, invita hoy a revisar seriamente su efecto devastador que tiene sobre los países en desarrollo, y en especial, en los pobres.<sup>188</sup>

Para Ladrière, el ambiente cultural evidenciado por el legado del mundo cultural filosófico griego a la civilización de occidente contribuyó al predominio de un conocimiento “especulativo ordenado según el criterio de la verdad; y la verdad misma se entendía como la correspondencia entre la representación, tal como se expresa en el discurso, y la realidad”.<sup>189</sup>

La secuela se evidencia en la comprensión de la ciencia como el único camino auténtico que conduce a la verdad, “es aún la idea de la razón teórica, crítica y constructiva a la vez, ordenada a un saber verdadero”.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Ibid., 59.

<sup>188</sup> Stiglitz, *El malestar en la globalización*, 11.

<sup>189</sup> Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 11.

<sup>190</sup> Ibid., 12.

A su vez, la tecnología, en su acelerado proceso de desarrollo, aparece como mediación real entre la ciencia y la cotidianidad de la vida, sin pretensión alguna de homologación ni desconocimiento de su estrecha vinculación. “He aquí la razón que ha obligado a preguntarse urgentemente sobre las modalidades de la interacción entre la ciencia y la tecnología, por una parte, y la cultura, por otra; y más específicamente, a preguntarse cómo afectan la ciencia y la tecnología al porvenir de las cultura, en el sentido de una desintegración progresiva, o en el de la elaboración de nuevas formas de cultura”.<sup>191</sup>

No obstante, la tecnología actual se encuentra vinculada a la práctica científica. Es interesante constatar, al principio, cómo “las teorías científicas seguían a las innovaciones tecnológicas, como sucedió con la máquina de vapor, mientras que últimamente, la teoría precede a las realizaciones técnicas, como en el caso de la energía atómica. Parece pues, que la interacción estrecha con la ciencia es una característica específica de la tecnología moderna”.<sup>192</sup>

Ciencia y tecnología tan ligadas hoy por su poder sobre las cosas y el hombre, que tienden a ser confundidas y en lo mejor de los casos, por el marcado dominio de la tecnología, la ciencia es mostrada como empresa transformadora de la naturaleza mediante sus instrumentales técnicos tendientes al progreso del conocimiento a través de la elaboración de sistemas explicativos y predictivos, objetivo de la ciencia.

El objetivo de la tecnología es la transformación de la realidad con la introducción de conocimientos provenientes de la ciencia a través de procesos evolutivos y ampliamente acumulativos. Sin negar que “el método científico, en cuanto especificación extremadamente reflexiva y autocontrolada del método racional, está en la base de la dinámica común que atraviesa ambos, el científico y el tecnológico”<sup>193</sup>.

Vinculado a la ciencia y tecnología, no siendo sus únicos factores, aparece el fenómeno de la industrialización, cuya economía se rige por una alta productividad y una tasa de

---

<sup>191</sup> Ibid., 16.

<sup>192</sup> Ibid., 50-51.

<sup>193</sup> Ibid., 65.

crecimiento, relativamente, elevada, situación que ha favorecido dominios políticos y económicos expresados en poderes, en particular, militar.

De esta manera, los poderes han fundado imperios coloniales bajo “la forma de un régimen económico, el capitalismo, basado en la propiedad privada de los medios de producción y en el cual la búsqueda del beneficio en cada empresa es el resorte de la actividad económica”<sup>194</sup>.

En otros países, en reacción al capitalismo salvaje, se da otro tipo de régimen económico, el socialismo, basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y que sustituye la lógica del beneficio como motor de la actividad económica por la lógica de la planificación.

En definitiva, para Ladrière, la crítica de la ciencia y tecnología obedece, en proporciones diferenciadas, al “tambaleo de las mismas bases sobre las que la existencia humana había logrado constituirse hasta ahora, la ruptura de cierta armonía que, bien o mal, había podido establecerse entre el hombre y los diferentes componentes de su condición, el cosmos, su propio pasado y su propio mundo interior”<sup>195</sup>.

Finalmente, Jürgen Habermas (1929 - ), en su obra *Ciencia y técnica como “ideología”*, 1986, retoma la crítica del interés cognitivo técnico al afirmar la existencia de sus constantes repercusiones sobre el marco institucional de las sociedades.

Por eso, la acción instrumental del conocimiento, en palabras de Habermas, “se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. Estas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos”<sup>196</sup>. La validez de sus reglas brota de la relación con la autenticidad de los enunciados empíricamente verídicos o analíticamente correctos.

---

<sup>194</sup> Ibid., 87.

<sup>195</sup> Ibid., 104.

<sup>196</sup> Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, 68.

En este universo, la tecnología provee la racionalización de la carencia de libertad humana en detrimento de su autonomía y el apocamiento de toma de decisión frente a su propia existencia en respuesta a la imposición de un aparato técnico facilitador de la comodidad de la vida y de la productividad laboral. Así, “la racionalidad tecnológica, en lugar de eliminarlo, respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional”.<sup>197</sup>

Una sociedad de base racional se caracteriza, entre otros tópicos, por su inclinación a convertir, en términos generales, a la naturaleza como objeto de análisis, y con ello, al hombre al autocosificarlo “bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y al comportamiento adaptativo”,<sup>198</sup> en contra partida, a una sociedad convocada a reconocer a la naturaleza, y al hombre, como sujetos interlocutores legítimos.

En este marco, sólo es entendible el planteamiento habermasiano al enfatizar que “sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto”.<sup>199</sup>

Tal reconocimiento implica el paso de una racionalidad tecnológica sellada por las relaciones fin-medio inseparable de la acción instrumental y estratégica, a una racionalidad comunicativa como vía alternativa para salir de la cientifización en la que se encuentra la ciencia y la técnica al ser consideradas como primera fuerza productiva de la que dependen los sistemas económicos a escala mundial.

Para Habermas, la racionalidad comunicativa se caracteriza por una interacción simbólicamente mediada por reglas intersubjetivas resultantes de consensos entre los sujetos agentes de acción.

---

<sup>197</sup> Ibid., 62.

<sup>198</sup> Ibid., 89.

<sup>199</sup> Ibid., 63.



En consecuencia, la racionalidad comunicativa se direcciona a “formas de conocimiento inter-subjetivo, interpersonal, inter-profesional, teleológicamente enderezado al bien humano y posibilitado por la capacidad de lenguajes comunicativo y de diálogo racional para establecer consensos fundamentales”<sup>200</sup> entre hombres que comparten el mundo de la vida.

Así, la acción comunicativa no puede serle indiferente al conocimiento teológico ni el conocimiento teológico indiferente a la acción comunicativa. Por el contrario, comparten, en otros aspectos, un mismo escenario: la positivización de las ciencias y, una misma finalidad: la liberación integral del género humano, en razón a sus reservas “comunicativas humanizadoras que se conjugan con todos los esfuerzos humanos y sociales para contrarrestar las amenazas”<sup>201</sup> pretenciosas en torno a la tendencia que busca afanosamente la cosificación del mundo de la vida.

El giro que se propone es, en últimas, un giro hacia una comprensión más amplia y menos reductible de la razón y racionalidad, en este sentido, la racionalidad de la “acción comunicativa intersubjetivamente vinculante, constituye el núcleo de una situación lingüística modificada a partir de la cual debe reformularse de una manera nueva el enfoque de la teología fundamental”<sup>202</sup>, así como el enfoque plural de las racionalidades existentes en la teología: dialéctica, existencial, hermenéutica, cultural, secular, histórica, esperanza, política, liberación, negra, feminista, ecuménica, entre otras.

En este trasfondo, ¿cómo funciona esta crítica en la Teología? El horizonte técnico-instrumental caracterizado por el “*savoir-faire*” objetivizante hace del conocimiento teológico un conocimiento de tipo operativo con tendencia a la reproducción del conocimiento teológico basado en enunciados preceptuales construidos a partir de lo empíricamente comprobable por medios racionalistas, de esta manera, los preceptos se convierten en avaladores de la fe y de la revelación, principio irrenunciable del estatuto teológico.

---

<sup>200</sup> Parra, “Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea”, 12.

<sup>201</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 81.

<sup>202</sup> Peukert, *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*, 63.

Esto hace que “conocimiento y lenguaje se hallan instrumentalizados por los intereses”<sup>203</sup> de los teólogos de profesión que interactúan en un marco social determinado, y en él, en su medio clerical, para ostentar poder desde el conocer, quizás, con la ilusa asunción del postulado que quien posee el conocimiento posee el poder, de igual manera, su lenguaje es especializado y en muchos de los casos, reducido a círculos de intelectuales teólogos marcados por un lenguaje “vacío de sentido”.<sup>204</sup>

En este contexto, se podría asumir lo que Vargas Llosa dice acerca de los especialistas. El teólogo de profesión, “(...) ve y va lejos en su dominio particular, pero no sabe lo que ocurre a sus costados y no se distrae en averiguar los estropicios que podría causar con sus logros en otros ámbitos de la existencia, ajenos al suyo. Ese ser unidimensional puede ser, a la vez, un gran especialista y un inculto porque sus conocimientos, en vez de conectarlo con los demás, lo aíslan en una especialidad que es apenas una diminuta celda del vasto dominio del saber”.<sup>205</sup>

Las sociedades del conocimiento teológico de especialistas conducen a una fragmentación al interior mismo de la teología al pensar su construcción desde compartimentos diferenciados pero inconexos denominados teología positiva y teología especulativa, teología bíblica y teología dogmática, teología sistemática y teología práctica o pastoral,<sup>206</sup> en reemplazo de las viejas parcelas teológicas. Fragmentación inevitable y comprensible por las nuevas dinámicas del conocimiento.

En la actualidad, teólogos investigadores, prefieren abordar el estatuto del conocimiento teológico en referencias a tres áreas: bíblica, sistemática y de la acción humana, no obstante, se plantea, más no se afirma, si con ello no se vuelve a fragmentar e instrumentalizar el conocimiento por un objeto de estudio más definido, delimitado y marcado por una tendencia reduccionista y compartimentada.

---

<sup>203</sup> Parra, “Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea”, 11.

<sup>204</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 18.

<sup>205</sup> Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, 71.

<sup>206</sup> Véase Lonergan, *Método en Teología*, 125-143.

No obstante, el asunto de fondo no recae en las adjetivaciones teológicas referidas a los estancos, quizás, está en los horizontes pretendidos -intercultural, interreligioso, hermenéutico, feminista, ecológico, ético y práxico, utópico, anamnético, simbólico, económico, entre otros-<sup>207</sup> a la hora de producir el conocimiento teológico; horizontes destacados por procesos cognitivos diferenciados que se expresan en racionalidades y lenguajes, igualmente, diferenciados.

Por eso, la teología se esforzaría en el horizonte técnico-instrumental por fundamentarse como conocimiento en la racionalidad dominante, pero acosta de olvidar su hogar primero en términos de otro conocer, pensar y actuar anteriores a las objetivaciones y a las positivizaciones de la racionalidad científica que la conduce a apartarse de la condición humana<sup>208</sup> que la constituye y a la cual debe su ser y quehacer como conocimiento particular. Y más aún, no le permite, por tanto, “que se tome conciencia de la imbricación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida”.<sup>209</sup>

Finalmente, en lo que compete a la teología, ésta no puede construir su estatuto actual solo y exclusivamente en la racionalidad dominante que sea el único criterio de legitimación del conocimiento, sin que tampoco signifique su abandono.<sup>210</sup> Aquello que urge a la teología es la revisión de su propia índole epistemológica, la cual es más próxima al estatuto de la pragmática del saber narrativo sapiencial, antes que al estatuto de la pragmática del saber científico.

### **Conclusión**

La teología es una actividad académica de carácter personal, eclesial y social. Su naturaleza universitaria acontece en los ámbitos de la investigación, docencia y servicio. Posee el compromiso ineludible de producción, comunicación y acreditación de un conocimiento a

---

<sup>207</sup> Tamayo, *Nuevo Paradigma teológico*, 15-221.

<sup>208</sup> “La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida del hombre” (Arendt, *La condición humana*, 23), abarca la totalidad de su existencia desplegándose en sociedad su estructura pluridimensional finita.

<sup>209</sup> Esta afirmación se extrae en contexto habermasiano en relación con la crítica que hace Husserl a la ilusión objetivista que proyecta en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes (véase Habermas, *Conocimiento e interés*, 165).

<sup>210</sup> Véase Kant, *El conflicto de las Facultades*, 70-72.

partir de su especificidad cognitiva en el marco del actual debate de la sociedad sobre la legitimación del conocimiento.

Este compromiso no ha sido fácil para la teología cristiana católica, dada las circunstancias económicas, políticas, sociales y eclesiales que la han rodeado desde su génesis en la experiencia post-pascual hasta los tiempos actuales.

Los siglos XIX y XX, a los cuales se limita esta investigación, consolidan, más que nunca, en respuesta a los procesos históricos de la humanidad, un ambiente racionalista positivista reclamante de cientificidad en los estatutos de los saberes, incluyendo, al teológico.

Este ambiente es resultado de un largo proceso, interesa aquí, a modo de puente, vincularlo con el siglo XVII en el cual surge el denominado “nacimiento de la ciencia moderna”.<sup>211</sup> En la medida en que se va configurando la ciencia, lentamente emerge, entre otras cosas, un clima academicista de distanciamiento de la comprensión de la naturaleza como creación de Dios.

En la misma línea, el siglo XVIII, en el marco de la ciencia newtoniana, la cual acentúa su dominio en la física y en las matemáticas, Dios quedó relegado a la tarea de dar cuerda al Universo, en cuanto que éste, había sido concebido como reloj. En el siglo XIX, para Peacocke, el descubrimiento por Darwin de la naturaleza evolutiva del mundo biológico y del papel de la selección natural supuso para algunos el deceso definitivo de Dios. Un Dios que no era necesario para explicar el diseño biológico. Aunque también contribuyó a restaurar la idea de un Dios que crea sin receso a través de la evolución natural.

De ahí en adelante prevaleció una precaria tregua entre el conocimiento científico y el cristianismo, por ende, entre tecno-ciencia y teología. Adueniéndose cada una de ellas de un

---

<sup>211</sup> ¿Cómo surge una ciencia? Hoyos, indica que el surgimiento obedece a la “posibilidad de refinamiento y acrecentamiento de un saber en torno a los instrumentos de manejo e interpretación de la realidad. Por ello las ciencias responden en su génesis a un interés general del ser humano de independencia y emancipación, cuyo resultado es dominio y apropiación de la naturaleza” (Hoyos, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, 77).

campo bien delimitado. Dicha tregua se interrumpe con el retorno, pero ahora, de un modo más agudizado, del asunto de la acreditación de los estatutos cognitivos de los saberes.

De esta manera, se recrudece la discusión del estatuto de la teología, no al margen del estatuto de las ciencias.<sup>212</sup> Dicha discusión permite “una nueva autocomprensión de la ciencia en sí misma, proporcionando de este modo la base para una nueva coordinación de las disciplinas científicas y de sus métodos”,<sup>213</sup> así como para aquellos saberes diferentes a las racionalidades de las autodenominadas ciencias.

La racionalidad científica, matriz de las ciencias positivizantes, para los siglos XIX y XX se enmarca dentro del “conjunto de los enunciados que denotan o describen objetos, con exclusión de todos los demás enunciados susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos”.<sup>214</sup>

Esta forma de pensar asume que el conocimiento científico es el único legitimador cognitivo de los estatutos disciplinares, y a su desarrollo como suficiente por sí mismo para asegurar la armonía social en razón a su carácter de aplicabilidad técnico-instrumental.

---

<sup>212</sup> “Dada la complejidad que la ciencia encierra en sí misma, no ha existido unanimidad discursiva a la hora de concretizarla en una definición de satisfacción universal, de ahí entonces que haya sido abordada desde su metodología -procedimientos, usualmente experimentables-, estatuto epistemológico -esto es, el tipo de garantía que se afirma que poseen sus afirmaciones- y contenido -referido siempre a la naturaleza y abordado desde la física, matemática, química, geología, entre otras-. Por eso debemos aceptar que el término “ciencia” tiene distintos significados, todos ellos legítimos” (Lindberg, “Los inicios de la ciencia occidental”, 33). No obstante, a continuación se presenta algunas comprensiones nocionales de ciencia. “La ciencia es una racionalidad viva, animada por un esfuerzo continuo para comprenderse y mejorarse, eliminando de sus propios métodos y principios todo residuo dogmático, para demostrar con su propio éxito que todo el mundo -comprendido el mundo mismo de nuestras construcciones científicas- es transformable ilimitadamente por la razón humana” (Geymonat, *El pensamiento científico*, 65). “El conjunto de las disciplinas teóricas conocidas usualmente como “ciencias empíricas o factuales”, es decir, aquellas disciplinas que tienen por objeto hechos directos o indirectamente contrastables por la experiencia sensorial humana” (Moulines, *La ciencia: estructura y desarrollo*, 11). La ciencia es la “actividad humana creativa cuyo objetivo es la comprensión de la naturaleza y cuyo producto es el conocimiento, obtenido por medio de un método científico organizado en forma deductiva y que aspira a alcanzar el mayor consenso posible” (Pérez, *Cómo acercarse a la ciencia*, 7). Finalmente, la ciencia es “actividad teórica cuyo producto son los conjuntos de enunciados que denominamos teorías científicas” (López, Sanmartín y González, “El estado de la cuestión. Filosofía actual de la ciencia”, 165).

<sup>213</sup> Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 12.

<sup>214</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 43-44.

Procesualmente, se fue dando al interior del conocimiento científico la tendencia a valorar, privilegiar, defender y propugnar “la experiencia sensible, la cuantificación aleatoria de las medidas, la lógica formal aristotélica y la verificación empírica”<sup>215</sup> en el orden de la autonomía y primacía de la razón hasta conducir a lo denominado científicismo.

Este conocimiento, así entendido, condujo al florecimiento, cada día con mayor intensidad, a la gestación y posicionamiento de racionalidad y lenguaje de corte cientista con el único criterio válido para la referencia a la realidad solo “lo proporcionado por lo que está sujeto a observación inmediata y puede ser comprobado mediante experimentación. Parecía que la Ilustración había descubierto por fin, un criterio inequívoco de crítica y que podía implantarlo como punto final de la tradición occidental del pensamiento racional”.<sup>216</sup>

Como era de esperar, Occidente privilegió la razón científica como modelo y criterio de racionalidad. Esto conduce, entre otras cosas, a un científicismo arrogante, que en el sentir de Peacocke, reivindica que el único conocimiento accesible al ser humano es el científico, o que el conocimiento científico puede dar por sí solo cima y cabo a la búsqueda humana de sentido.<sup>217</sup>

Y lo más delicado aún, no se hizo esperar, un racionalismo empedernido que al aferrarse a sí mismo, “se ha transformado en la muda violencia de una civilización capitalista de ámbito mundial que asimila las culturas ajenas y relega al olvido las propias tradiciones”<sup>218</sup> y, en algunas ocasiones, al mismo hombre.

Ha sido tan fuerte el impacto del racionalismo que “sectores de la vida social y de la cultura más ajenos a los métodos racionales han sido obligados de algún modo a reinterpretarse a sí mismos en la línea del pensamiento crítico, cuyo modelo proporciona la ciencia”<sup>219</sup>.

---

<sup>215</sup> Martínez, *Relación realidad-racionalidad en la ciencia*, 45.

<sup>216</sup> Peukert, *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*, 63.

<sup>217</sup> Peacocke, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*, 53.

<sup>218</sup> Habermas, *Israel o Atenas*, 172.

<sup>219</sup> Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 167.

Esta cruda realidad llevó a la UNESCO en su Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico<sup>220</sup>, a resaltar el papel protagónico de todos los campos de las ciencias - naturales, sociales y humanas-<sup>221</sup> en el mejoramiento de las condiciones de vida del ser humano.

Con la convicción que el aporte de las culturas al conocimiento científico y que el futuro de la humanidad dependerá más que nunca de la producción, la difusión y la utilización del saber, un saber que va más allá de cualquier reduccionismo científico, porque como lo afirma Lyotard, el conocimiento científico no es todo el conocimiento, es un saber entre otros.

Si se asumiera el planteamiento empirista de la pragmática del saber científico, sólo se esperaría de la ciencia sus aportes a la cultura, únicamente, en el orden de lo cognitivo y la tecnología sólo la introducción en ella de nuevas formas de saber-hacer, ubicados en plano de los medios.

Desde esta perspectiva, la única contribución de la ciencia y de la tecnología se limitaría a hacer más eficaces, por mejor adaptados a la realidad y más racionalmente concebidos, los métodos por los que se intentan alcanzar objetivos, que han sido decididos por otras razones, de forma totalmente independiente. A esta concepción se uniría, además, una distinción trazada entre el dominio de los expertos, basado en los conocimientos científicos y la utilización de las tecnologías disponibles, y el dominio de la política, en que se persigue una discusión práctica (a nivel de decisiones) sobre los valores.<sup>222</sup>

No obstante, hoy, tal exaltación de racionalidad y lenguaje cientista, se hace a costa de las humanidades, incluida la teología y las ciencias de la religión. Con frecuencia, “esta degradación de la teología es, más que implícita, injuriosamente explícita; algunos van más

---

<sup>220</sup> Véase Documento de la UNESCO. “Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico”. UNESCO (Julio 01 de 1999), <http://www.unav.es/cdb/uneciencia.html> (consultado el 2 de febrero de 2012).

<sup>221</sup> Véase Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la construcción de las ciencias sociales*, 54.

<sup>222</sup> Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 105.

allá en su denuncia de la teología cristiana, negándole incluso la condición de disciplina digna de ser cultivada con seriedad en las universidades contemporáneas”.<sup>223</sup>

Así, en este escenario de la imperativa racionalidad y lenguaje cientista, propia del racionalismo moderno, se le ha cuestionado al quehacer teológico su carácter científico, llegando a afirmar que la teología no es ciencia, no es poseedora de un estatuto epistemológico al mejor estilo de las llamadas ciencias positivistas, en otras palabras, se le veía, y quizás, hoy se le ve como un pensamiento acientífico o precientífico.

¿Qué hizo la teología ante este cuestionamiento de hondo calado cognitivo? Lo complejo del responder a magno interrogar, obliga subrayar que la teología hizo lo que tenía que hacer para su época: confrontarse con una etapa de la humanidad que se ha venido caracterizando por la legitimación del conocimiento, y en consecuencia, por la crítica de las racionalidades dominantes y dominadoras y por el surgimiento y posicionamiento de racionalidades emergentes.

Un confrontar marcado por lo polémico del racionalismo, historicismo, positivismo y tradicionalismo, condujo al cristianismo católico a empuñar las armas cognitivas racionales en defensa de la fe.

Un punto referencial, con todo lo discutido que pueda ser, es Vaticano I, en él, se puede recoger la actitud apologética de la teología ante el racionalismo imperante del siglo XIX, y sólo con Vaticano II, siglo XX, la teología, vuelve a encausarse por las sendas del diálogo abierto y constructivo con todas las realidades constitutivas del género humano.

Ahora bien, ¿qué debe continuar haciendo la teología? Asumir seriamente la construcción de su estatuto cognitivo no solo y exclusivamente en la supremacía de la razón, marca indeleble de las denominadas ciencias, sin que tampoco signifique su abandono y rechazo. Porque la teología debe reconocer el valor y los límites del conocimiento científico con quien debe guardar absoluta independencia.

---

<sup>223</sup> Peacocke, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*, 52.



Más bien, la teología debe volver a buscar su identidad en aquellos elementos del conocer, pensar y hacer de su patria primera más próxima al saber narrativo sapiencial antes que al saber científico, aunque éste último pertenezca, también, a la gran familia de las culturas narrativas.

En consecuencia, esta investigación reclama un segundo capítulo centrado en el saber narrativo sapiencial el cual permite a la teología identificarse más consigo misma en su configuración como disciplina no tanto en el orden reproductivo, cuanto en el constructivo. En otras palabras, le permita volver a Israel con conciencia crítica sin desechar su conexión con Atenas.<sup>224</sup>

Por eso, de la mano del saber narrativo sapiencial, “es posible reencantar el mundo, necesariamente desencantado por la ciencia y la tecnología, de suerte que nos volvamos a sentir en el mundo de la vida como en casa”<sup>225</sup>, evitando, así, la cientifización del existir direccionada por la tecno-ciencia.

---

<sup>224</sup> Véase Habermas, *Atenas o Israel*, 173.

<sup>225</sup> Hoyos, “¿Para qué la filosofía?, Si “el pensar está en lo seco”, 247.

*La irreductibilidad mutua de la pragmática del conocimiento científico y de la pragmática del saber narrativo radica en la irreductibilidad misma de los juegos de lenguaje: enunciativos, denotativos, performativos, argumentativos y probativos en los dominios de las ciencias; metafóricos, parabólicos, aproximativos, evocativos, poéticos y prolépticos en los relatos de sabiduría.*

*Y así, en tanto que la ciencia exige del conocimiento explicación e intelección (erklären), los discursos de sabiduría se ofrecen a la comprensión vital (verstehen) de los sujetos, de su valor, de su dignidad, de su encaminamiento histórico, de su comportamiento sustancial e integral.<sup>226</sup>*

---

<sup>226</sup> Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 198.

## 2. Horizonte existencial del saber sapiencial

El segundo capítulo tiene la finalidad de determinar la identidad del saber sapiencial. Identidad que se configura al ser ubicado en el orden de un nuevo pensar, conocer y actuar del horizonte existencial del saber narrativo antes que del horizonte técnico-instrumental del saber científico. Con lo cual, no se afirma, en las culturas narrativas, su marginación y desconocimiento.<sup>227</sup>

Este capítulo, por lo tanto, se entronca con el objetivo general de la investigación en cuanto éste tiene como propósito establecer la permanente pertinencia de la racionalidad y su correspondiente lenguaje sapiencial en la configuración actual del estatuto teológico. Y a su vez, conecta con el capítulo primero al responder a la necesidad que tiene hoy la sociedad del conocimiento de recuperar la sabiduría en cuanto componente constitutivo de los estatutos epistemológicos disciplinares.

En últimas, el capítulo tiene la intención de ofrecer una respuesta a la pregunta que interroga por la identidad de lo sapiencial de la sabiduría. Es una gran empresa. Se procura una adecuada aproximación a tan desbordante interrogar.

Así, en cumplimiento a la pretensión del capítulo, la pesquisa acentúa, en un primer momento, lo sapiencial en cuanto fenómeno humano. Con ello, se permite indicar que la sabiduría ha estado siempre presente en las más diferenciadas sociedades de la humanidad en cuanto conocimiento posibilitador de sentidos de vida.

---

<sup>227</sup> Desde el saber sapiencial es posible reubicar de modo histórico y existencial el saber científico-tecnológico respetando su autonomía y especificidad en un proceso concreto histórico-cultural. Para tal reubicación, Scannone propone tres cosas. En primer lugar, ver la contribución de la sabiduría al discernimiento histórico-cultural concreto de los presupuestos antropológicos, ontológicos y éticos tanto de las mismas teorías científicas y modelos técnicos como del uso histórico que de ambos se hace. En segundo término, señalar la contribución -ya no crítica, sino positiva- que puede hacer la sabiduría al surgimiento autónomo de teorías científicas o de técnicas que mejor respeten el arraigo cultural y la orientación ética de justicia. Por último, indicar algunos elementos de una teoría filosófica de la racionalidad, los cuales son aportados por la racionalidad sapiencial (Véase Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, 158-164).

El segundo momento, en conexión con el anterior, da un paso más: precisa el asunto de la identidad de la sabiduría. Identidad postulada en la comprensión que la sabiduría es racionalidad y, por lo tanto, se dice en lenguaje. Racionalidad y lenguaje, entonces, diferente y diferenciado al proveniente del discurso conceptual.

Lo anterior, en función de la investigación, exige un tercer momento. El recorrido, sucintamente, por las sendas sapienciales de la teología. Se asume la imposibilidad de presentar un desarrollo histórico universal y detallado de las comprensiones e implicaciones culturales que se encierran en los campos semánticos sabiduría y sabio. No obstante, se indaga -no de modo arqueológico- la Sagrada Escritura, la patrística, la escolástica y entrada la modernidad, para identificar los acentos que han distinguido el binomio sabiduría y sabio. Este paso es necesario en cuanto que permite constatar la presencia permanente de la sabiduría en el quehacer teológico y prepara el entender de su eclipsar histórico.

De ahí que el cuarto momento se centra en el eclipse de racionalidad y lenguaje sapiencial en la teología de Occidente. Se postula, entonces, que en los siglos XIX y XX, marcos cronológicos del apartado, los efectos de la modernidad y modernización no se hicieron esperar en los escenarios económicos, políticos, sociales y religiosos. En conjunto, los efectos consolidaron en estas centurias el mayor de los impactos en la experiencia de fe y en el quehacer teológico: la secularización.

## **2.1. Lo sapiencial en cuanto fenómeno humano**

La sabiduría es, inicialmente, entre otros, uno de los fenómenos de mayor universalidad en las culturas de la humanidad. Aunque universal, la sabiduría es particular en cada uno de los pueblos, locativamente hablando.<sup>228</sup> No es exclusiva de ninguna de las diferenciadas

---

<sup>228</sup> Se asume la categoría Pueblo como “la manera concreta en que la humanidad como comunidad humana se configura en unidades históricas y culturales” (Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 209).

culturas, porque ella, la sabiduría es, pluralmente cultural en sus ámbitos antropológicos, lingüísticos, sociales, políticos y religiosos.<sup>229</sup>

Testimonios en las tradiciones orales, y más aún, en abundantes y variadas literaturas, así lo confirman. Es el caso de Egipto y Mesopotamia.<sup>230</sup> No siendo los únicos centros de acoplo para la cultura universal, sin embargo, se le ha considerado, a la fecha, con lo discutible que parezca, cunas de las culturas occidentales.

Egipto y Mesopotamia, se convierten en ambientes culturales de invaluable riqueza literaria sapiencial porque a través de ellos se ha tomado conciencia que: “vivimos en el tiempo, pero el tiempo es una proposición o constructo explicativo que usamos para explicar nuestra distinción de nuestro existir en la experiencia de un fluir irreversible de procesos”.<sup>231</sup>

Egipto produjo escritos de sabiduría a lo largo de su historia. Desarrolló desde antiguo la literatura sapiencial. Las cuales recogían instrucciones o enseñanzas, plasmadas, entre otros, en poemas. En la literatura sapiencial se tratan los grandes núcleos problemáticos existenciales que preocupan al hombre de todos los tiempos: sufrimientos, enfermedades, injusticias sociales, el misterio de la muerte, lo que hay más allá de ella, entre otros.

Los relatos de procedencia mesopotámica, no distan, de los relatos egipcios. Mantienen cierto grado de parentesco a la hora de abordar los mismos aspectos nacientes de la vida cotidiana. Las aportaciones de las sabidurías egipcias y mesopotámicas, entre otras, no se hacen esperar en las teologías de las religiones. Sea el caso mencionar, en el mundo

---

<sup>229</sup> Para Cazelles, es perfectamente admisible que la literatura sapiencial: “se desarrolló, en parte, paralelamente al progreso del sentimiento religioso -sabiduría y teología van de la mano- por más que los temas de sabiduría desborden el cuadro de los dogmas, de las leyes morales y de los ritos culturales” (Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, 584).

<sup>230</sup> Véase Léveque, Jean. *Sabidurías del antiguo Egipto*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984; Léveque, Jean. *Sabidurías de Mesopotamia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996).

<sup>231</sup> Maturana, *La objetividad*, 10-11.

semita.<sup>232</sup> El cual, con posterioridad, tiene su incidencia en la producción histórica, literaria y teológica de los escritos veterotestamentarios y neotestamentarios.<sup>233</sup>

En conjunto, los relatos sapienciales egipcios y mesopotámicos, aunque no se habla de lo mismo, en todos ellos, si se apunta a un tipo de conocimiento sapiencial, no ingenuo, sino sapiencialmente crítico, ya sea a nivel humano, ya sea a nivel también teologal. Además, permiten entrever que el sabio en cuanto observador está inmerso en la experiencia del observar: “de ahí que el observador y el observar, como experiencia, no necesitan ser explicados o justificados, aun cuando nosotros queremos explicarlos, como podemos querer explicar cualquier otra experiencia”.<sup>234</sup>

Estos dos ambientes culturales, el egipcio y el mesopotámico, como los de otros pueblos de la tierra, son indicadores que la sabiduría está universal y diferenciadamente situada en todas las culturas del mundo.<sup>235</sup> Por lo tanto, la sabiduría es: “transcultural, internacional, interreligiosa. Se trata de un conocimiento práctico que se obtiene de la experiencia y la vida cotidiana, pero también del estudio de la creación y de la naturaleza humana”,<sup>236</sup> al servicio de los pueblos del género humano que ha bien gusten nutrirse de ella.

Así las cosas, la sabiduría es histórica. Y como tal, es resultante de procesos culturales que han favorecido su configuración y comprensión en la medida en que se va tejiendo la vida humana en las más diferenciadas sociedades. Asumir la cultura como modo particular de un colectivo social de vivir y habitar el mundo en una determinada comunidad histórica con estructuras -económicas, políticas, sociales y religiosas- en función de su convivencia, es

---

<sup>232</sup> Para Noratto, la adjetivación semita indica “una relación de pertenencia a un conjunto de pueblos hermanos tales como los hebreos, los árabes y los sirios, entre otros, denotando de manera particular, un origen que les es común” (Noratto, “La Reconciliación en la Cultura Semita”, 29).

<sup>233</sup> Véase García Cordero, Maximiliano. *La Biblia y el legado del antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de salvación*. Madrid: BAC, 1977.

<sup>234</sup> Cf. Maturana, *La objetividad*, 39-40.

<sup>235</sup> Véase Bloom, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, 21; Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 30; Equipo “Cahiers Evangile”, *En las raíces de la sabiduría*, 11; Gilbert, *Sabiduría*, 1711; Sternberg, *La Sabiduría. Su naturaleza, orígenes y desarrollo*, 17.

<sup>236</sup> Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 40.

reconocer la existencia de su: “núcleo ético-sapiencial de principios vividos y valores que la orientan”.<sup>237</sup>

En consecuencia, el sabio con su sabiduría busca por todos los medios posibles que el hombre se oriente en este mundo en función de un saber vivir y un saber hacer a partir de un conocimiento de lo real como mediación en su búsqueda de su propia interioridad y sentido de vida dado en equilibrio y armonía.

El conocimiento al cual se refiere el mundo de la sabiduría no es el de la ciencia, en su forma contemporánea: argumentativo, probativo y demostrativo. Es más bien, el conocimiento gestado y legitimado desde el saber narrativo: evocativo, metafórico y proléptico -dice pero silencia a la vez ante todo lo que hay que decir y no se dice-. El conocimiento sapiencial es aquel que en su racionalidad y lenguaje pretende establecer una directa relación entre lo que refiere y el hecho que funda el relato.<sup>238</sup>

Relato que cuenta lo acaecido y admite pluralidad de lenguajes. De igual modo, su transmisión responde a reglas e incide sobre el tiempo. Con ello, se convierte en la forma de expresión por excelencia del saber narrativo. Un saber presente en la historia de la

---

<sup>237</sup> Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 148. Además, se recomienda el apartado: “Las aporías del concepto de cultura propuesto por Pannenberg (Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 395-403).

<sup>238</sup> Ahora bien, si el relato es la forma de expresión por excelencia del saber narrativo, para Lyotard, entonces, éste posee cuatro propiedades. Primera. Cuenta lo acaecido. De modo positivo o negativo del héroe, o bien legitiman instituciones de las sociedades (función del mito) o bien presentan modelos positivos o negativos de héroes. “Esos relatos permiten, en consecuencia, por una parte definir los criterios de competencia que son los de la sociedad donde se cuentan, y por otra valorar gracias a esos criterios las actuaciones que se realizan o pueden realizarse con ellos”. Segunda. Admite pluralidad de juegos de lenguaje. Los cuales son mediados por “enunciados denotativos, referidos por ejemplo a lo que se conozca del cielo, de las estaciones, la flora y la fauna; enunciados deónticos que prescriben lo que se debe hacer en cuanto a esos mismos referentes. (...) Enunciados interrogativos que están implicados, por ejemplo, en los episodios de reto (responder una pregunta); enunciados valorativos, etc.”. Tercera. La transmisión de relatos responde a reglas. Su narración obedece muy a menudo a reglas que fijan la pragmática intrínseca a ellos, por ejemplo, la forma de iniciar y finalizar un relato. “El saber que vehiculan esas narraciones, lejos de vincularse sólo a las funciones de enunciación, también determina de golpe lo que hay que decir para ser escuchado, y lo que hay que escuchar para poder hablar, y lo que hay que jugar para poder ser el objeto de un relato”. Cuarta. Su incidencia sobre el tiempo. Es decir, “la forma narrativa obedece a un ritmo, es la síntesis de un metro que hace latir el tiempo en periodos regulares y de un acento que modifica la longitud o la amplitud de ellos”. De este modo, “interrogando la forma de los refranes, proverbios, máximas que son como pequeños trozos de relatos y que continúan en circulación en determinados pisos del edificio social contemporáneo, se reconocerá en su prosodia la marca de esta extraña temporalización que alcanza de lleno la regla de oro de nuestro saber: no se olvide” (Lyotard, *La condición postmoderna.*, 46-49).

humanidad. Este tipo de racionalidad y lenguaje recurre al sentido común y utiliza los recursos propios del mismo para hacerse comunicable y transferible.

En el saber narrativo lo científico posee su reconocimiento como una verdad dentro de la familia de las culturas narrativas. En cambio, lo narrativo en el saber científico es visto con otra mentalidad: “salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancias, ideologías. Los relatos son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños”.<sup>239</sup>

Esta actitud del saber científico es una respuesta acorde a su racionalidad y lenguaje que enarbolan, entre otros aspectos, la argumentación y la administración de pruebas como criterios legitimadores del conocimiento:

En sí misma la racionalidad científico-tecnológica prescinde tanto del arraigo en el trasfondo semántico de tal o tal cultura determinada cuanto de los fines éticos. Su racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto -y no de lo concreto-, de lo universal -y no de lo particular-, de lo construido -y no de lo culturalmente dado-, de lo uniforme -y no de la distinción de culturas-. Por otro lado, preocupada por la eficacia de los medios funcionales, deja en suspenso el ámbito ético de los fines, implicando el peligro de la propia autofinalización.<sup>240</sup>

Con Lyotard, precisamente, se aprendió que el saber en general no se reduce a la ciencia ni siquiera al conocimiento entendido como “el conjunto de los enunciados que denotan o describen objetos, con exclusión de todos los demás enunciados, y susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos. La ciencia sería un subconjunto de conocimientos. También ella hecha de enunciados denotativos”.<sup>241</sup> No obstante, aunque posee enunciados denotativos, en el saber “se mezclan las ideas de saber-hacer, de saber-vivir, de saber-oír,

---

<sup>239</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 43.

<sup>240</sup> Scannone, “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, 155.

<sup>241</sup> Lyotard, *La condición postmoderna.*, 43.



etc. Se trata entonces de unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del único criterio de verdad”.<sup>242</sup>

Esta comprensión del saber agencia que la sabiduría sea principio de discernimiento de vida en razón de su naturaleza reflexiva antropológica al servicio de las culturas y la justicia social de todos los pueblos. Vida humana no reducida a la perspectiva biológica cuanto en su vivir consciente y libre. El hombre en esta condición tiene como tarea primordial hacerse responsable de sí mismo. La tarea es permanente, con momentos difíciles, hasta el término de la vida.

Para tal fin, el hombre consciente y libre tiene que planear con tiempo, realizar con fidelidad y tomar decisiones cruciales en su existir. Este es el principal compromiso y la principal gloria del hombre: ser artífice de su vida. El artífice necesita de la sabiduría para vivir su propia vida y ayudar a los demás a vivirla.

En últimas, la sabiduría como conocimiento humano está en referencia con el mundo de la vida. Es expresión de un saber histórico-cultural-simbólico que da razón de la comprensión del universo y del hombre y de Dios. En consecuencia, la vida según la sabiduría, debe tender a la felicidad pero el modelo por excelencia de la felicidad perfecta, en consonancia con Ladrière, “es el acto del pensamiento que se posee completamente a sí mismo; para acceder a la vida bienaventurada, el ser humano debe elevarse hasta el conocimiento de este acto y aprender a ver el universo entero como pendiente de él. Este pensamiento, participación del pensamiento puro, es la sabiduría”.<sup>243</sup>

Así, en el caso de la sabiduría, reitero, se trata de un conocimiento no científico pero no al margen de éste. Es un saber sapiencial simbólico en cuanto que: “su elemento no es el concepto, como en la ciencia y la filosofía, sino el símbolo (símbolos, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentando -como la filosofía- sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos... Pero no por ello deja de tener su

---

<sup>242</sup> Lyotard, *La condición postmoderna.*, 43.

<sup>243</sup> Ladrière, *El reto de la racionalidad*, 26.

propia normatividad, aunque no se trata del orden estricto, metódico, autocontrolado, propio de la filosofía. Aún más, no carece de discernimiento crítico, pero es el del “olfato”, la prudencia y la experiencia de la vida”.<sup>244</sup>

Con ello, la cuestión es más compleja de lo que aparenta serlo. Sabiduría y sabio, categorías inseparables, enfatizan un saber extraordinario no desvinculado de lo práctico. Como es sabido, la sabiduría “al principio abarca cualquier destreza, luego se va restringiendo al conocimiento intelectual, y finalmente, une el aspecto práctico con el teórico”.<sup>245</sup>

No obstante, la sabiduría tiene su referente en las experiencias provenientes del mundo de la vida: “muchas experiencias, propias y ajenas, se sedimentan hasta modelar la experiencia conclusiva. Esa experiencia conclusiva cristaliza en una formulación breve y feliz que se transmite y se acepta”.<sup>246</sup> Experiencias que implica toma de conciencia de sí mismo por parte del hombre y se convierten como tales cuando se está en capacidad de situarlas en el marco de la autocomprensión y de su ámbito vital.

Las experiencias consolidadas en sabiduría se expresan por los medios más típicamente humanos, más frescos y sencillos como el poema, la saga, la parábola, la metáfora, entre otros. Ellos expresan la profundidad del ser, antes que de los objetos externos, en su confrontación con determinadas experiencias del universo de la vida:

Pues cuando hablamos de sabiduría de la vida, de estar en la tierra y de racionalidad sapiencial, ético-histórica y simbólica, no propugnamos un regreso a la razón sustancialista premoderna, concebida como imponiéndose extrínseca y heterónomamente a la libertad. Pero tampoco diluimos el contenido humano concreto, abierto y análogo, de la razón en la mera forma universal, discursiva y argumentativa o en los procedimientos formales de la búsqueda de consenso, así como tampoco concebimos dichos contenidos como aprioris trascendentales de la comunicación.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 75.

<sup>245</sup> Wilckens, *sabiduría y sabio*, 1035.

<sup>246</sup> Alonso y Vílchez, *Sapienciales*, 25.

<sup>247</sup> Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, 159.

Así, el fin primero de la sabiduría es, el comprender e interpretar este mundo, en toda su complejidad, permitiendo el re-tornar a la interioridad del ser y a la construcción de sujetos en relación con su pensar, comprender y hacer. De ahí la importancia de recuperar como base, principio y finalidad del pensamiento y la acción, la vida como matriz fundante de cualquier valoración.<sup>248</sup> Y en la vida, particularmente, en aquellas situaciones-límites en las cuales se confronta la grandeza y la penuria del hombre.

Con ello, se ratifica la concretización espacio-temporal de la sabiduría en los colectivos sociales y en cada una de sus múltiples culturas. Y en ellas, las particularidades sapienciales se dicen en su lenguaje, sobre todo simbólico.

Dado lo sapiencial en cuanto fenómeno humano, al menos, su registro, se hace necesario, dar un paso más: indagar por la identidad de la racionalidad sapiencial. Asunto a desarrollar en el siguiente apartado.

## **2.2. Racionalidad y lenguaje sapiencial**

¿Qué es lo sapiencial de la sabiduría? Su racionalidad y lenguaje. Recuperar los caminos de la sabiduría en el orden del pensar, conocer y hacer en el horizonte existencial, es asumirla como fenómeno humano universal. Y en cuanto tal, un conocimiento con identidades locales. Conocimiento que reclama para sí reconocimiento de su implícito de racionalidad y lenguaje producto del ejercitar permanente de la razón en respuesta siempre nueva al vivir de la cotidianidad. De ahí que, como es sabido, el *everyday life* sea el ámbito del acontecer de la sabiduría:

La sabiduría ocurre en el ámbito humano cuando las personas viven su vivir cotidiano, con o sin problemas, siguiendo un curso en el que sus conductas surgen entrelazando comprender y conocer, y se hacen cargo del emocionar que se vive y convive en la comunidad a la que se pertenece, actuando en la conservación de la convivencia social. Y como la emoción que funda y conserva la convivencia social es el amor, la sabiduría

---

<sup>248</sup> Yeanplong, “La recuperación de la sabiduría como criterio de alternativa”, 16.

ocurre sólo desde el amor. En otras palabras, la emoción que hace posible el mirar sistémico en el que se da la sabiduría en la reflexión y la acción, es el amor.<sup>249</sup>

En lo que a racionalidad sapiencial se refiere, se le entiende como saber humano del mundo, del hombre y de Dios, en referencia a la reflexión sobre la vida y la facticidad,<sup>250</sup> la narratología del vivir y del experimentar cotidiano.

¿Cómo se obtiene el saber sapiencial? El hombre lo obtiene a partir de la experiencia que se origina en el marco relacional que establece, en primera instancia, consigo mismo, con sus semejantes, y posteriormente, con las realidades -o cosas- inseparables del mundo. El mundo es el escenario donde realiza su ser de hombre, a partir, entre otras cosas, de la puesta en marcha de su dimensión social, es decir, de las múltiples y variadas relaciones con los demás.

El hombre se experimenta en tanto hombre en su relación con el otro -hombre-: “la apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”.<sup>251</sup> Por eso, gracias al otro, es como se descubre así mismo en cuanto hombre. Es el otro quien lo cuestiona, confronta e interpela. Generando así, una antropología de la primacía de la comunión con el otro: “aquí el conocimiento y el dominio del mundo están sometidos al reconocimiento del hombre por parte del hombre. El encuentro con el otro constituye un dinamismo concreto que abre al hombre a la trascendencia y a la esperanza religiosa”.<sup>252</sup>

En respuesta a ello, es como toma conciencia -cae en la cuenta- de sí mismo. Por eso, es válido decir dentro de este proceso de concientización: me relaciono, por lo tanto, existo

---

<sup>249</sup> Maturana, *La objetividad*, 138-139. Además, para un abordaje del amor en perspectiva cristiana se recomienda la obra de H. Urs Von Balthasar, para quien el amor es lo cristiano del cristianismo (Balthasar, H. Urs Von. Sólo el amor es digno de fe. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971).

<sup>250</sup> Facticidad, alusivo a lo fáctico. “Y fáctico, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es de ese modo. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser” (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 26).

<sup>251</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, 438.

<sup>252</sup> Gevaert, *El problema del hombre*, 31.

para los demás en procesos duraderos de reconocimiento *-acknowledgment-*, y en consecuencia, existo para mí. Es un existir siempre marcado por el reconocimiento del otro. Conduciendo, fundamentalmente, al reconocimiento de sí mismo. Aquí está la primera instancia mediadora para la producción del saber sapiencial: el otro, y en él, la toma de conciencia de sí mismo en cuanto ser humano.

Una segunda instancia, pero siempre en íntima conexión con la primera, dado que es parte constitutiva de la misma, es decir, no divorciada, son las relaciones que establece el ser humano con otras realidades co-habitantes en el planeta tierra. Las cuales, también, al igual que el hombre, integran el *universum*, el “todo, en cuanto conjunto de las partes”.<sup>253</sup> Con ello, el hombre es un-ser-con-los-demás, un-ser-en-el-planeta-tierra y un-ser-en-el-universo. En constante despliegue de historicidad en función de la búsqueda y discernimiento de su sentido de vida.

Ahora bien, ¿cómo se produce la relación del hombre con aquello que se ha denominado otras realidades -cosas- distintas e inseparables a él? Al igual que en la primera instancia, se produce mediante la experiencia. ¿Qué es la experiencia? Tan familiarizados se está con ella, que se asume por obvia su comprensión. Pero certero es Gadamer al decir que “por paradójico que suene, el concepto de la experiencia es uno de los menos ilustrados y aclarados”.<sup>254</sup> No solo por las numerosas y dispares comprensiones sino por los tejidos de complejidad que encierra en los variados campos cognitivos disciplinares.

Los aportes de Schillebeeckx, conducen a afirmar, inicialmente, que en toda experiencia existe una realidad que es experimentada. Involucrando un marco interpretativo que co-determina lo experimentado en razón a la multiplicidad de aspectos que se involucran en la experiencia. Esto conduce a un proceso de aprendizaje que entra en relación con la tradición experiencial: “como totalidad en que se integra la particular experiencia actual, este marco hermenéutico presta significación a la experiencia particular: precisamente por él viene a ser una *experiencia de sentido*”.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Küng, Hans, *El principio de todas las cosas*, 18.

<sup>254</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, 421.

<sup>255</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*, 43.

El acceso al saber sapiencial se da mediado por lo existencial antes que por lo sensorial - percepciones sensibles inmediatas- y experimental -objetivable, estructurado, metódico, sistemático, controlable y verificable- que han conducido a un reduccionismo del hombre, en el decir de Gevaert, a un “fantasma privado de densidad humana y existencial”.<sup>256</sup>

Lo existencial -“o experiencial o complexiva” como certeramente ha homologado, denominativamente, Bravo a lo existencial-, favorece la comprensión y la asunción del de la totalidad de la experiencia que acontece en el existir. En otras palabras, lo existencial engloba la integralidad del vivir cotidiano. Con ello, no se abandona, por ningún motivo, la historicidad interna de la experiencia.

Ciencia y sabiduría tienen como base común la experiencia. No obstante, la ciencia se empeña, empedernidamente, en desgarrar a la experiencia de toda historicidad mediante la objetivación de la misma. En esta afirmación se pone en juego dos términos: historicidad y objetividad. Se asume la historicidad, como es sabido, como cualidad del ser histórico del hombre: llegar a ser, realizarse en su temporalidad y espacialidad como condición constitutiva de su procesualidad como ser-con-los-demás, ser-en-el-planeta-tierra y ser-en-el-universo. Entonces, ante la pérdida de historicidad, la experiencia del mundo vital se objetiviza.

La Objetividad está garantizada, entre otras razones, por la repetitividad, control y confirmación de la experiencia: “en ese sentido su dignidad reposa por principio en su reproducibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada”.<sup>257</sup>

Muy por lo contrario, afirma Parra, la “sapiencia conserva esa experiencia en los términos en que surge (historicidad y concreción), en tanto que la ciencia la universaliza, la abstrae, la generaliza, dado que *“scientia est de universalibus”*. La ciencia -a partir de la

---

<sup>256</sup> Gevaert, *El problema del hombre*, 33.

<sup>257</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 421.

experiencia- universaliza, globaliza y generaliza la experiencia y luego la objetiva en conocimientos de abstracción y tacionalización funcional. La sabiduría -a partir de la experiencia- particulariza, historiza, concretiza, contextualiza. La sabiduría es, por eso, un previo sustantivo de la ciencia, que la ciencia misma no puede seguir ignorando”.<sup>258</sup>

Al recuperarse la historicidad, el hombre toma conciencia de su propia experiencia, no en cuanto repite indiscriminadamente una praxis, sino porque sus acciones son poseedoras de una intencionalidad determinada en el marco de un nuevo horizonte de sentido. De ahí que ninguna experiencia sea igual entre sí con otras aunque compartan aspectos con cierto nivel de similitud. Lo común, si se puede afirmar, en las experiencias es, la vivencia de la finitud de lo humano: “o más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad”.<sup>259</sup>

Esta comprensión no hace defensa de un saber proveniente de racionalidad y lenguaje técnico-instrumental sino de un saber en contexto siempre nuevo del existir. En otras palabras, se asume el saber en el horizonte existencial de lo sapiencial, el cual no acontece al margen de la razón, por el contrario, la asume como base fundante y fundamental de su dominio cognitivo y constitutivo. Y cada dominio particular o disciplinar es un dominio racional producto de determinados consensos colectivos.

Si los dominios cognitivos son dominios consensuales en la praxis del vivir de los sujetos, se sigue que la racionalidad sapiencial gesta y, a la vez, despliega -lo que es-, un saber muy particular. Aquel que excede, como se ha advertido con Lyotard, la determinación y la aplicación de la razón como único criterio de verdad. En el saber sapiencial se conjuga el saber-conocer, saber-pensar, saber-hacer, saber-vivir, saber-oír, saber-comunicar, saber-amar, saber-liberar.

---

<sup>258</sup> Aporte del P. Parra en la revisión del capítulo 2 de la tesis doctoral, 16 de octubre de 2013.

<sup>259</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 434.

En consecuencia, el saber sapiencial no es reducible a la relación entre un sujeto que conoce y un objeto expuesto a ser conocido sino que él involucra, y a su vez, desdobra, un sin número de interacciones entre sujetos *-partners-* que se establecen en razón de lo social, económico, político y religioso. Así, entender el saber sapiencial implica no desgajarlo de las relaciones y conexiones que él contrae con intereses dados en el orden de lo teórico, práctico y emancipador de su racionalidad.

Racionalidad que no acaece en el ámbito del logos griego, pero, como se sabe, no al margen del mismo. La racionalidad sapiencial acontece, preferencialmente, en el ámbito del “Dabar” hebreo. Es probable que algunos cristianos, en su cristianismo profesante, ante su pretensión de no sentirse marginados de las exigencias y retos del mundo académico en relación a su justificación de legitimación discursiva, hayan tenido la tendencia, en algunos momentos de su historia, a impregnarse del espíritu de Atenas más que de Jerusalén.<sup>260</sup>

Con lo cual, el cristiano y el cristianismo se asemejaron más a un sistema cognitivo signado por la intelectualización de la fe. Consolidando, de este modo, constructos nocionales o conceptuales de sus principios doctrinales. Abandonando, probablemente, una profunda experiencia de vida creyente dinamizada por el acontecer salvífico del crucificado resucitado.

A los términos logos y “Dabar” se les ha venido entendiendo como “Palabra”. Sin embargo, son expresiones poseedoras de múltiples y particulares matices.<sup>261</sup> Por la complejidad de asuntos que encierran cada expresión, resta evidenciar algunos aspectos en función de los fines investigativos.

El logos para los griegos está referido a la palabra que explica, argumenta, que da razón y sentido. Más aún, el “logos” griego es supremo principio estructurador de la relación del hombre con la realidad.

---

<sup>260</sup> Véase Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea*. Madrid: Editorial Trotta, 1997; Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas*. Madrid: Editorial Trotta, 2001; Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003; Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

<sup>261</sup> Es así como para Gadamer la palabra logos “no significa sólo pensamiento y lenguaje, sino también concepto y ley” (Gadamer, *Verdad y Método II*, 147).



La concepción griega del logos, se da en términos de sujeto-objeto, dando como resultado la comprensión del mundo, del hombre y de Dios en el orden de lo cognitivo. Así, proclama González Faus: “el logos griego obtiene, en el cristianismo oficial, la primacía sobre la mística del reino y la praxis derivada de esa mística, tan propias de Jesús de Nazareth”.<sup>262</sup>

En consecuencia, cuando la razón griega cobra más fuerza epistemológica que la praxis jesuánica del reino, se da la consolidación de una fe nocional que genera fragmentación con la vida del creyente en relación a su compromiso social, en particular, con los pobres.<sup>263</sup> De ahí, de nuevo, con justa razón, la interpelación de González Faus, “el cristianismo helenizado será por ello un cristianismo “apático” y, por eso, muy difícilmente podría ser católico”.<sup>264</sup>

En cambio, la expresión “Dabar” en el mundo semita, consignada en el corpus literario bíblico, acentúa, entre otras connotaciones, su carácter de palabra-acontecimiento-acción creadora de Dios. El Antiguo Testamento presenta el término “Dabar” asociado a las grandes acciones comunicativas de Dios. Un Dios en permanente búsqueda del hombre, para tal fin, se vale de las mediaciones histórico-sociales para fortalecer procesos comunicativos con el hombre. Procesos enmarcados en una doble vía de interacción y respeto mutuo.

En el sentido de la expresión “Dabar” se conjuga acontecimiento y creación, vocación y compromiso, revelación y liberación, corrección y exhortación. De ellas, acontecimiento y creación, aglutina el verdadero sentido de la expresión. Detrás de esta interpretación subyace el presupuesto de la continuidad de la acción histórica-salvífica de Dios. Por eso, la continuidad tiende el vínculo entre los acontecimientos del pasado y la situación del

---

<sup>262</sup> González Faus, “Des-helenizar el cristianismo”, 229.

<sup>263</sup> Véase Parra, Alberto. *La Iglesia Pobre y de los Pobres. La nueva dimensión de la Iglesia en la sociedad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013; Gutiérrez, Gustavo. *La opción por los pobres nace de la fe en Cristo*. *Selecciones de Teología* 195 (2010): 170-178.

<sup>264</sup> González Faus, “Des-helenizar el cristianismo”, 247. Para el mismo González Faus el término “helenización del cristianismo es impreciso. Lo que se dio fue una greco-latinización o simplemente una “occidentalización” del cristianismo.

presente de los creyentes que los actualizan en sus vidas, convencidos que ambos momentos forman parte de una misma historia de salvación.<sup>265</sup>

La experiencia neotestamentaria se mantiene en la misma direccionalidad veterotestamentaria: Dios es, por excelencia, el tejedor de relaciones mediadas por actos comunicativos con los hombres. Pero ahora, con una novedad: en Jesús, Dios se hace plenamente “Dabar”. En consecuencia, Jesús es “Dabar” de Dios. En el prólogo del evangelio de Juan Jesús es anunciado como el Verbo de Dios (cf. Jn 1,1-13), y a su vez, es quien se hace presente en medio del mundo (cf. Jn 1,14-18).<sup>266</sup>

En Jesús, Dios se revela. Toma rostro, lo ha hecho todo en él, se dirige a todos los hombres para “inaugurar un nuevo tipo de relación entre la divinidad y la humanidad, pero también para dirigirnos su Palabra Creadora que nos interpela, que quiebra los nudos del corazón que imposibilitan o hacen difíciles las relaciones, que nos evalúa, que urge nuestra respuesta”.<sup>267</sup>

Una racionalidad sapiencial, comprendida en estos términos, tiene la capacidad de convocar a la teología a pensarla seriamente como uno de sus componentes de primer orden en lo que a su estatuto cognitivo actual se refiere. Porque la teología comparte con el saber sapiencial y con el deber ser de toda práctica, la liberación integral del hombre de las ataduras sociales que lo esclavizan, sin que con ello, se disuelva lo teórico y lo práctico. Por el contrario, es asumido en su finalidad liberadora.

Además, la teología y la racionalidad sapiencial tienen la tarea de construir, como bien lo enfatiza Parra, las “formas de conocimiento inter-subjetivo, interpersonal, inter-profesional, teleológicamente enderezado al bien humano y posibilitado por la capacidad de lenguaje comunicativo y de diálogo racional para establecer consensos fundamentales, ajenos a toda coacción e imposición”.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Guijarro, *La primera evangelización*, 18.

<sup>266</sup> Véase Oñoro, *El encuentro con Jesucristo vivo en la pedagogía con Jesús en el evangelio de Juan*, 36-56.

<sup>267</sup> Oñoro, *El encuentro con Jesucristo vivo en la pedagogía con Jesús en el evangelio de Juan*, 31.

<sup>268</sup> Parra, “*Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea*”, 12.

Así, al convertirse la racionalidad sapiencial en uno de los sustentos del estatuto teológico, lo conduce hoy, usando una expresión heideggeriana, por el camino del “pensar meditativo”. En consecuencia, se trata de “un pensar que piensa en pos del sentido que impera en todo cuanto es”.<sup>269</sup>

Un pensar radical que puede ser llamado en verdad otro pensar o pensar original o pensar primordial antes de toda objetivación e instrumentalización del pensar mismo. En este contexto es aclaratorio el aporte heideggeriano que proclama que “el rigor del pensar, a diferencia de las ciencias, no consiste en la exactitud diestra, es decir, técnico-teórica de los conceptos. El rigor consiste en que el decir permanece puramente en el elemento del ser y en que hace prevalecer lo sencillo de sus variadas dimensiones”.<sup>270</sup>

Lo sapiencial en cuanto racionalidad expresa su identidad a través de su objeto propio, principio fundamental, “método” para acercarse a ella, realidad en la que se inscribe y finalidad”<sup>271</sup> que persigue en orden al manejo teórico y práctico de un campo de conocimiento que pueda transformar las esclavitudes humanas en oportunidades de liberación integral que dignifiquen el sentido del existir en cada una de las personas.

- El mundo de la vida es el objeto propio de la sabiduría. La vida, su degustar consciente, libre y responsable se convierte para el sabio en el ámbito privilegiado de las experiencias configuradoras de sentido en razón a la dimensión relacional consigo mismo, con los demás, y con Dios. Lo relacional promueve y gesta innumerables y variadas experiencias.
- El principio fundamental de la sabiduría es la comprensión de las experiencias de la vida como original hontanar de conocimiento existencial. Un conocimiento al cual se le puede denominar sapiencial: el arte de vivir la vida con sentido. Convirtiéndose, así, en tarea y búsqueda permanente del hombre.

---

<sup>269</sup> Heidegger, *Serenidad*, 18.

<sup>270</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 9-10.

<sup>271</sup> Con el fin de sistematizar la racionalidad sapiencial, se toma, a modo enunciativo, con sus respectivos ajustes, los cinco componentes presentados por Parra a la hora de determinar los contornos de la teología de la acción (Véase, Parra, “*De camino a la teología de la acción*”, 165).

- El “método”, si se permite el vocablo, para acercarse a la sabiduría no adviene de lo procedimental sino por una opción epistemológica: por el ser que se conoce, se habla, se dice y se expresa en ambientes culturales particularizados y no universalizados.
- La realidad en la que se inscribe la sabiduría es, el pluralismo cultural. Entendiéndose la cultura en cuanto modalidad compleja y particular de vivir y transformar el *Sitz-im-Lebem*. Más que concepto, la cultura es la expresión de la experiencia del habitar en lo propio -lo que es sin diferenciación que excluye- en horizontes amplios de realización y sentido.

Por eso, la cultura obtiene significado para el quehacer teológico precisamente “en el contexto de la tradición viva en la Iglesia y del desarrollo de nuevas formas de testimonio de la fe cristiana que cambian justamente en ese proceso del ser “iglesia-mundo”, como muestran los diversos procesos de inculturación en las iglesias de Latinoamérica, África y Asia, los nuevos encuentros interculturales e interreligiosos, pero también los procesos de transformación en las sociedades seculares de los antiguos países occidentales”.<sup>272</sup>

- La finalidad de la sabiduría es, como se ha afirmado, la reflexión sobre la vida y la facticidad, la narratología del vivir y del experimentar cotidiano en función de la construcción de sujetos con sentido de vida para transformar desde sus procesos previos de apropiación y conversión existencial su entorno personal y social al servicio de la humanidad. De este modo, se evidencia su compromiso social.

El saber sapiencial no es solo un saber personal sino ante todo comunitario: “y posee una validez universal, aunque situado histórica y geoculturalmente. Con la anterior afirmación no queremos hipostasiar la comunidad humana, la cultura o el lenguaje, pero hacemos

---

<sup>272</sup> Eckholt, “La cultura como nuevo “lugar teológico”, 305.

alusión a que el hombre ya nace en la cultura y el lenguaje, aún más, en el seno de un pueblo, una cultura y un lenguaje”.<sup>273</sup>

Con ello -“validez universal-, se remarca un saber sin fronteras, es decir, abierto a todo el orbe, sin imposición alguna, y en respeto permanente a las particularidades culturales. Las cuales, en su multiplicidad de interconexiones, se abren a un enriquecimiento sapiencial mutuo con un claro compromiso: “aclimatarse en un medio distinto y alimentarse con la savia que viene de otras tierras”.<sup>274</sup>

Abordado el acercamiento, al menos, aproximativo a la sabiduría como racionalidad sapiencial, se sigue un segundo componente de su implícito connatural a su saber: el lenguaje. La reflexión sobre el lenguaje es una de las más constantes preocupaciones históricas de la humanidad. Al igual, los problemas que encierra -la relación pensamiento, palabra y cosa, entre otros- son antiguos y actuales como el género humano.

La sabiduría, perteneciente al orden de las culturas narrativas, como se ha enfatizado repetidas veces, se dice en lenguaje en cuanto que “los lenguajes sapienciales denotan más el ser que propiamente el hablar”.<sup>275</sup> De igual modo, el sentido de la vida, intencionalidad narrativa de la sabiduría, “no puede aprehenderse ni expresarse sino en un lenguaje, sea cual fuere”.<sup>276</sup> En otras palabras, con la sabiduría sucede lo mismo como con la fe religiosa: “se deja aprehender en sus expresiones lingüísticas”<sup>277</sup> diferenciadas.

Esta investigación examina un lenguaje en particular, aquel al que se le puede denominar sapiencial. Lenguaje que no solo comunica lo comunicable sino que abre la posibilidad, en el decir de Benjamin, a lo “incomunicable”.<sup>278</sup> Lo sapiencial es resultante de vivencias existenciales. En consecuencia, “las experiencias que indagan por los sentidos fundamentales próximos y últimos, son experiencias religiosas lingüísticas o

---

<sup>273</sup> Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 208.

<sup>274</sup> Gutiérrez, *Densidad del presente*, 59.

<sup>275</sup> Aporte del P. Parra en la revisión del capítulo 2 de la tesis doctoral, octubre 16 de 2013.

<sup>276</sup> Urban, *Lenguaje y realidad*, 13.

<sup>277</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 55.

<sup>278</sup> Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, 74.

prelingüísticas”.<sup>279</sup> Todo ello, comprendido en la apertura de horizontes de los lenguajes generadores de sentido.<sup>280</sup>

No se busca un desarrollo sobre el origen del lenguaje. Quizás sea desgastante e inútil rastrear sincrónicamente su proceso evolutivo.<sup>281</sup> Ni tampoco se pretende evidenciar los más diversos abordajes filosóficos, sociológicos, psicológicos, lingüísticos, entre otros. Ni tampoco las tensiones suscitadas por la estructura del lenguaje, por la relación entre el lenguaje y pensamiento, lenguaje y realidad, entre otros tópicos abordados en la historia de la humanidad.<sup>282</sup>

Dada la complejidad del lenguaje en su naturaleza de núcleo problemático, más bien, de modo sencillo y aproximativo, se asume, directamente, que el lenguaje es un fenómeno distintivamente humano. Y en él, se pretende consolidar la identidad de lo sapiencial en cuanto lenguaje. Con la clara conciencia de la validez y actualidad de la advertencia gadameriana: “el pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo. Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento”.<sup>283</sup>

En respuesta a la pretensión de este apartado, vale la pena situar al lenguaje en cuanto elemento constitutivo y constituyente del hombre en cuanto hombre. En el cual, lo sapiencial, expresión de la pluralidad de lenguajes,<sup>284</sup> se enraíza en el tronco común del mundo del lenguaje humano. Porque el lenguaje, como bien lo ha enfatizado Ladrière es, “una realidad en movimiento y diversificada, arrastrada en un proceso incesante de transformación y, al mismo tiempo, fragmentada en una gran variedad de dialectos

---

<sup>279</sup> Aporte del P. Parra en la revisión del capítulo 2 de la tesis doctoral, octubre 16 de 2013.

<sup>280</sup> “La cuestión esencial que plantea el lenguaje es la emergencia del sentido: ¿de qué manera las estructuras lingüísticas hacen aparecer significaciones, cómo pueden ellas constituir mediaciones esenciales de sentido y, en definitiva, en qué consiste esta dimensión de sentido que, atravesando el lenguaje, abre la existencia a este horizonte universal de claridad que evoca el concepto de sentido? (Ladrière, *La articulación del sentido*, 9).

<sup>281</sup> Véase Vander Zander, J.W. *Manual de psicología social*. Barcelona: Paidós, 1990.

<sup>282</sup> Véase Urban, Wilbur Marshall. *Lenguaje y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979; Steiner, George. *Presencias Reales. El sentido del sentido*. Caracas: Editorial Dimensiones, 1989.

<sup>283</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*, 147.

<sup>284</sup> Véase Morren, L (editor). *Lenguaje y símbolo*. Lovaina: CABAY, 1980.

particulares, vinculados a comunidades históricas determinadas, cada una de ellas con su originalidad irreductible”.<sup>285</sup>

Pues bien, dado que la mayor parte de la vida del hombre transcurre en el ejercicio del lenguaje, es ya un lugar común considerar que el lenguaje es una de las peculiaridades más importantes en el hombre. Un componente constitutivo diferenciador en relación con los otros seres vivos con los cuales comparte la vida -con ello, no se niega otros lenguajes posibles a los proferidos por el ser humano-.<sup>286</sup> Más aún, se puede decir con Gusdorf que el lenguaje es, un revolucionario de las “condiciones de existencia”<sup>287</sup> del género humano.

Siendo el lenguaje, cualidad vital, por encima, quizás, de otras cualidades, le otorga al hombre su rasgo más distintivo: ser hombre. El hombre no sería hombre si le fuera negado el lenguaje. Y en la medida que el lenguaje le otorga al hombre ser hombre en cuanto hablante: “el ser del hombre reside en el habla”<sup>288</sup> y en el escuchar del habla en el hablar. De ahí que para Gadamer aprender a hablar: “no significa utilizar un instrumento ya existente para clarificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.”<sup>289</sup>

En consecuencia, el hablar va más allá de lo fonético-acústico-fisiológico de la sonoridad. Ante esta primera etapa en el estudio científico del lenguaje, la grandeza de Heidegger gravita en acentuar que el hablar es un Decir en cuanto “mostrar, dejar aparecer, dejar ver y oír”.<sup>290</sup> Y en cuanto tal, previamente, el Decir es un escuchar (dejar-se-decir) al habla del hablar.<sup>291</sup>

---

<sup>285</sup> Ladrière, *La articulación del sentido*, 341.

<sup>286</sup> Véase Gómez Pin, Víctor. *El hombre, animal singular*. Madrid: La esfera de los libros, 2005; Chomsky, Noam. *El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso*. Madrid: Alianza Editorial. 1989.

<sup>287</sup> Gusdorf, “Génesis y teología del lenguaje”, 25.

<sup>288</sup> Heidegger, *De Camino al Habla*, 179.

<sup>289</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*, 148.

<sup>290</sup> Heidegger, *De Camino al Habla*, 187.

<sup>291</sup> Para Ives Zimmermann, traductora de la versión alemana al castellano, “Sprache: habla, significa aquí el lenguaje en su sentido más amplio, como distinto a Rede, que en castellano se vierte asimismo por “hablar”. (N. del T)”. (Heidegger, *De Camino al Habla*, 9).

Por eso, acertadas son las palabras de Ortiz-Osés cuando afirma que “la radicalización heideggeriana intenta definir el habla mismo humano en su totalidad o estructura como lenguaje, pues para Heidegger el mero hablar-decir (sprechen) es siempre ya audición (audiencia): oír el (al) Lenguaje (Sprache); dicho de otro modo, lo que nosotros hablamos-decimos es respuesta al Lenguaje: es el hablar-decir “del” lenguaje mismo”.<sup>292</sup>

De esto se deduce que el hombre es un hablante-diciente en tanto que es lenguaje. El lenguaje viene al encuentro del hombre no como realidad externa que se impone sino como expresión de su habitar. Porque en él mora o está arraigado el lenguaje. Él habita al hombre y éste habita en él.

De este modo, se hace comprensible el planteamiento heideggeriano que sostiene que la revelación del ser (Sein) -esencia o esencial- acontece en el hombre -existencia o existencial-. El ser se manifiesta en la temporalidad y espacialidad de la existencia humana. Esto es lo que desarrolla Heidegger en su monumental obra *Ser y tiempo*. Además, para Heidegger la revelación del hombre (Dasein) acontece en el ser, y entre ambos, aparece como instancia medial el lenguaje. Ya que el hombre dice el ser en el lenguaje. En el lenguaje el ser se implica en el hombre y el hombre se co-implica en el ser.

Así, el hombre es lenguaje. Por eso, ir al encuentro del lenguaje no es otra cosa que ir al encuentro del mismo hombre porque en él, el lenguaje habla. Esto implica, en categorías heideggerianas, “adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, su hablar, no el nuestro”.<sup>293</sup> De ahí que lo propio del lenguaje es su dicción, en cuanto mostración:

Frente a la filosofía estoica recogida en Occidente, según la cual el lenguaje es mera representación o signo-de (Zeichen), Heidegger reinterpreta cierta intención secreta de los griegos recogida por Humboldt, según la cual el lenguaje es mostración. El lenguaje no significa, sino que muestra, no habla sobre cosas, sino que dice el Ser en el modo de un acontecimiento que define un mundo, época o cultura. El lenguaje no

---

<sup>292</sup> Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*, 31.

<sup>293</sup> Heidegger, *De Camino al Habla*, 10.



representa, sino que presenta, no es mero instrumento, sino el modo del acontecer mismo: apalabramiento.<sup>294</sup>

Entonces, al ser el lenguaje peculiaridad y elemento diferenciador en el hombre, su razón de ser, a mi entender, radica en la estrecha relación existente entre libertad y sentido. Las cuales subyacen en el origen del lenguaje. Por el lenguaje el hombre expresa su condición natural de ser libre. Es el lenguaje mediación para exteriorizar la libertad del ser humano ante las variadas dinámicas inseparables del existir.

Las dinámicas, entonces, hacen referencia a los contextos propios del emerger del lenguaje. En ellas descubre su sentido pero a su vez, les otorga sentido. De ahí que el lenguaje resulte *fontana* de libertad y sentido para el hombre como para sus semejantes. Con un atenuante, “no es el hombre el que hace al lenguaje; es el lenguaje el que hace al hombre. No hay ser humano sin lenguaje. Incluso cuando no habla, el ser humano es *Homo loquens*”<sup>295</sup>, claro está, previo a ello, es *Homo audiens*.

Esta comprensión del hombre es, al menos, la más decisiva que le permite el ingreso en el universo humano. Un universo marcado por un diálogo de apertura transformante de las opiniones de los interlocutores, de ahí que el diálogo sea: “el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”.<sup>296</sup>

Lo anterior, permite pensar el lenguaje en cuanto una forma de vida, como se le ha perpetuado a partir de Wittgenstein,<sup>297</sup> y a su vez, un modo inherente de comunicar lo comunicable, lo humano de lo humano del *everyday*. Y por qué no, lo divino de lo divino.

---

<sup>294</sup> Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*, 33.

<sup>295</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 22.

<sup>296</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*, 152.

<sup>297</sup> (...) “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 31).

Al lenguaje no se le puede considerar, como advierte Austin: “aisladamente y en sí mismo, con independencia de las múltiples funciones que cumple en el cuadro de la vida de quienes lo emplean”.<sup>298</sup> En este modo de lenguaje, lo sapiencial se conecta y legitima con todo lo humano del lenguaje. Porque el lenguaje, ha indicado Gadamer, es: “la fuerza generativa y creadora”<sup>299</sup> de nuevas posibilidades de diálogos conducentes a consensos y a un recíproco reconocimiento entre los seres humanos.

Si el lenguaje es, entonces, en su esencia primigenia, una forma de vida, lo es, precisamente, porque la vida es relato. Toda ella está signada por un constante referir. Un referir como acción propia del hablar que nombra: “el nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado. Pero este acercamiento no acerca lo invocado para depositarlo en el ámbito de lo que está presente e incorporarlo en ellos. Es cierto, la invocación llama a venir. De este modo trae a una cercanía la presencia de lo que anteriormente no había sido llamado”.<sup>300</sup>

En últimas, es un referir del acontecer de lo humano, y en esa cotidianidad del acontecer, lo sapiencial, en cuanto lenguaje, está ahí como posibilidad de acción comunicante de profundas experiencias humanas. Por eso, al lenguaje sapiencial se le puede denominar existencial o vivencial en la medida que manifiesta en plenitud las experiencias vividas por los hombres en la *everyday life*. Es un lenguaje que interpela y aglutina al *loquens* y al *audiens*.

Sin embargo, múltiples son los actores, quienes en sus particularidades, refieren el relato. Algunos de ellos, al hacerlo, lo han maltratado al llenarlo de ruido, y como lo manifiesta Sánchez, un ruido generador de vaciamiento en su significado y deterioro en su sentido.<sup>301</sup>

El ruido que ha vaciado de significado y sentido al lenguaje es coherente con la tendencia tecnico-instrumental del actual capitalismo globalizado.<sup>302</sup> Que ha hecho del lenguaje, en

---

<sup>298</sup> Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 11.

<sup>299</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*, 201.

<sup>300</sup> Heidegger, *De Camino al Habla*, 15.

<sup>301</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 18.

general, y del sapiencial, en particular, mercancía o fetiche, y al hombre esclavo del mismo al servicio de los intereses de las ideologías imperantes en las industrias del lenguaje. Quizás, promovido en sus denominadas tecnologías de punta, las cuales favorecen instrumentales publicitarios que buscan, a todo costo, el enganche de un amplio espectro de consumidores. Y esto, casi siempre, en detrimento del lenguaje.

Paradójicamente, se ha despertado en las sociedades actuales un notable interés por el lenguaje. Interés que proviene, entre otras razones, con lo discutible que parezca, de la constatación de la inoperancia del lenguaje cientista dominante en las últimas décadas. Lenguaje que no logra expresar en profundidad del ser y el sentido de vida del hombre, así como el de su mundo circunstante.

Otro aspecto, radica en la tendencia sustitucionista del lenguaje de la tecno-ciencia por lenguajes -entre ellos, se encuentra el lenguaje sapiencial y teológico- que cada vez más propenden por el reconocimiento de la pluridimensionalidad del ser humano y la toma de conciencia de la complejidad de sus procesos lingüísticos. Así como la construcción de sujetos señalizados por la búsqueda del sentido de vida.

Finalmente, hay que subrayar el incremento paulatino de investigaciones direccionadas al estudio del lenguaje desde diferentes perspectivas. Las cuales han estribado, fundamentalmente, en comprender, más allá del lenguaje humano del hombre actual, el lenguaje del hombre sobre el hombre y su sentido de vida. Con la clara conciencia, como enseñó Gadamer, que el lenguaje: “es el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa”<sup>303</sup> entre los miembros de una comunidad lingüística.

---

<sup>302</sup> Esta reclamación se encuentra en Heidegger cuando afirma que “la decadencia del lenguaje, recientemente y bien tarde tan comentada, no es, empero, el motivo, sino una consecuencia ya del proceso por el que el lenguaje, bajo la dominación de la moderna metafísica de la subjetividad, cae irresistiblemente fuera de su elemento. El lenguaje nos rehúsa su esencia: que él es la casa de la verdad del ser. El lenguaje se encomienda, más bien, a nuestro simple querer y representar como un instrumento de la dominación sobre el ente” (Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 1213).

<sup>303</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 462.

Estas preocupaciones, casi siempre individualizadas y fragmentadas, no avalan, necesariamente, la existencia del posicionamiento de un amplio conocimiento del lenguaje por parte de la humanidad. Más bien, el conocimiento es insuficiente. En razón de su complejidad, vacimiento de sentido y su carácter banal presente en las sociedades actuales, recuerda Sánchez. En otras palabras, se le ha considerado al lenguaje como hojas caídas de un árbol, como simple instrumento para la manipulación y dominación del existir antes de pretender por su liberación.

De este modo, se pasa a un segundo plano la historicidad del lenguaje. De ahí el acierto que ha tenido De Certeau al indicar que la historicidad “nos domina y envuelve bajo el modo de lo ordinario, que ningún discurso puede entonces “salirse” y colocarse a distancia para observarlo y expresar su sentido”.<sup>304</sup>

Con todo ello, siendo el lenguaje, en general, y el sapiencial, en particular, hacedor del hombre, “casa del ser”,<sup>305</sup> o como lo diría Benjamin, aquel que “se comunica así mismo en sí mismo”<sup>306</sup>, no deja de ser limitado. Limitado en cuanto todo lenguaje humano es finito: “en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar”.<sup>307</sup> Por eso, más adelante, el mismo Gadamer indica que el lenguaje humano posee un rasgo de encubrimiento pese a que no solo expresa la verdad sino ficción, mentira y hasta engaño: “la desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”.<sup>308</sup>

El lenguaje no lo es todo en cuanto que no se agota en sí mismo. Ni agota al ser cuando lo dice. El lenguaje deja inconcluso su decir: “no dice por silenciar-lo y callar-lo”<sup>309</sup>. El lenguaje no lo dice todo de la realidad que pretende comunicar en su decir: “y su relación con esa realidad tiene algo que ver, y algo importante, con la idea de verdad”.<sup>310</sup> De este modo, el lenguaje deja entrever su condición provisoria, indicando así, su huella de finitud y su capacidad para sobrepasar al hombre.

---

<sup>304</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, 14.

<sup>305</sup> Heidegger, *De Camino al Habla*, 198.

<sup>306</sup> Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, 61.

<sup>307</sup> Gadamer, *Verdad y método I*, 549.

<sup>308</sup> Gadamer, *Verdad y método II*, 53.

<sup>309</sup> Ortíz-Osés, *Antropología hermenéutica*, 30.

<sup>310</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 24.

Indiferentemente a su condición provisoria, se finiquita que el lenguaje es factor de singularidad cualitativa en el hombre: “Si nada se nos da fuera de la mediación del lenguaje, si no hay “apertura al mundo” sin lenguaje, como decía Heidegger, entonces venir al lenguaje significa nacer a una determinada visión del mundo, a una manera de ver y de vivir. Y también, sin duda, a una determinada experiencia de fe, a una particular tradición religiosa”.<sup>311</sup>

Singularidad indagada desde tiempos remotos. Gestando, constantemente, con lo que hoy se pretende recoger bajo el epígrafe: “giros del lenguaje”. Los cuales han estado siempre vigentes por el interés reflexivo de la humanidad. Estos -giros- se asumen, ante todo, en cuanto revoluciones en las modalidades comprensivas del lenguaje. Modalidades conducentes, necesariamente, a un conjunto de comprensiones e implicaciones epistemológicas del lenguaje.

Los giros han estado marcados, principalmente, por reflexiones filosóficas -relativas a la comunicación. A la comunicación entre los seres humanos y a la comunicación entre los seres humanos y máquinas-, filológicas -estudio de textos escritos: sincrónica y diacrónicamente-, lingüísticas -semántica (estudia la relación de significación que une los términos de un lenguaje objeto y las entidades, ideales o reales, a las cuales estos términos se refieren). Además, por la sintaxis (estudia las reglas de construcción y su funcionamiento en un determinado lenguaje), semiótica y gramática -permite asociar, por mediación de estructuras abstractas, significaciones a señales acústicamente descifrables-, pragmáticas -indaga por las condiciones del uso práctico de un lenguaje en determinado ambiente- y finalmente, hermenéuticas -referidas a la interpretación-.

En este contexto se asume la limitante de no poder abordar la compleja y profusa producción literaria más reciente sobre los giros del lenguaje. En consecuencia, el no poder ofrecer a profundidad su estudio en razón a la multitud de autores y ópticas variopintas.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 31.

<sup>312</sup> Véase Maceiras Fafián, Manuel. *Metamorfosis del lenguaje*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

No obstante, los “giros de los lenguajes” pueden ser de utilidad en la investigación en cuanto que permiten evidenciar la singularidad de lo sapiencial en cuanto lenguaje. Valga decir de una vez, que mientras acontecían los “giros”, la sabiduría permaneció geoculturalmente expuesta en sus lenguajes sapienciales. Estuvo conviviendo con los “ires” y “venires” de los “giros”. Quizá, los lenguajes sapienciales se eclipsaron por la tendencia hegemónica racionalista vigente como racionalidad y lenguaje tecno-cientista: “se creyó en la unilateralidad de la razón y se desembocó en la barbarie instrumental y funcional”<sup>313</sup> del mundo de la vida.

En otras palabras, mientras los “giros del lenguaje” -filosóficos, filológicos, lingüísticos, pragmáticos y hermenéuticos- galopaban en cumplimiento de sus cometidos, lo sapiencial siempre permaneció, y permanece aún, en la vida de las culturas. Un permanecer no momificado sino hontanar de agua fresca y renovadora, como lo expresa, sabiamente, la cantante Morelo: “para cambiar la vida..., alimentar el alma..., saturar la herida..., dar lindos días..., y cambiar la vida a la humanidad...”<sup>314</sup>

Lo sapiencial nunca se ha ido. Parafraseando a Mardones, quien retorna no es la sabiduría, sino el interés de la humanidad por su hontanar sapiencial en cuanto vía de conocimiento que facilita el exilio del encierro en la cual ha estado occidente por el posicionamiento hegemónico de racionalidad y lenguaje dominante.

Si la sabiduría se ha valido de matrices culturales para producir su discurso como obra,<sup>315</sup> entonces, sus expresiones -orales o escritas-, cualesquiera que sean, con su modo propio de significación y sentido, acontecen en la mediación del lenguaje. Por eso, para Macquarrie, -particularmente, en su obra *God-talk*- el reconocimiento de la pluralidad de expresiones lingüísticas del lenguaje hace justicia a su dimensión existencial, así como a su carácter activo y creativo.<sup>316</sup> Esto conduce a reafirmar que la sabiduría en cuanto lenguaje es un

---

<sup>313</sup> Mardones, *Síntomas de un retorno*, 11.

<sup>314</sup> Morelo, Marcela. Manantial de agua fresca. [http://www.youtube.com/watch?v=-QAZF\\_7X6FY](http://www.youtube.com/watch?v=-QAZF_7X6FY) (consultado el 11 de julio de 2013).

<sup>315</sup> Aquí estoy recepcionando a Ricoeur en clave sapiencial (cfr. Ricoeur, *Fe y filosofía*, 54).

<sup>316</sup> Cfr. Macquarrie, *God-talk*, 82.

*logos* sobre *bios*.<sup>317</sup> Siempre y cuando se asuma en cuanto: “hablar que ha de ser consecuente con el mensaje; consciente, por ello, de lo recortado de su experiencia y del saber que comunica”.<sup>318</sup>

Ahora bien, como la sabiduría no aspira a la demostración, en términos científicos, sino a la comprensión, no se expresa tanto en la lógica del lenguaje como significado, sino como sentido de la palabra, no posee una identidad en el horizonte tecno-instrumental sino en el horizonte existencial, no está al servicio de verdades conceptuales sino a la veracidad testimonial de su palabra, no es universal sino locativa, entonces, es muy difícil, al menos para mí, aprehenderla en su esencia primigenia para hacerla comunicable, lenguaje, en categorías occidentales –impregnadas por un racionalismo engolado-:

Aunque, proscrita por mucho tiempo, porque se pensó que la cercanía de tal lenguaje restaría valor a los saberes objetivos, que ponderaban las experiencias sensibles como la única fuente primaria de conocimiento y la razón como la exclusiva legitimadora de cualquier reflexión, el siglo XX le devolvió su lugar. El interés por las culturas que se habían llamado exóticas, por civilizaciones casi desconocidas; el estudio de las religiones susceptibles de compararse, experiencias diversas y válidas de lo sagrado; el acercamiento a ciertas manifestaciones artísticas y la psicología profunda le restituyeron su espacio primordial.<sup>319</sup>

Entonces, ¿cómo decir lo que solo se puede decir en su inherente lenguaje? Aquí estoy tentado a decir que me faltan las palabras ante la advertencia que se está cruzando el umbral de una experiencia, parafraseando a Ricoeur, que no permite inscripción completa dentro de las categorías del logos occidentalizado, o en otros términos, en parámetros logocentristas dominantes.

---

<sup>317</sup> Veáse Bios. <http://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B2%CE%AF%CE%BF%CF%82> (consultado el 17 de julio de 2013).

<sup>318</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 41.

<sup>319</sup> Aunque la autora está haciendo alusión al símbolo, considero válida su homologación con respecto a la sabiduría. La sabiduría en cuanto lenguaje se dice en lenguaje simbólico (Ruiz, *Símbolo, mito y hermenéutica*, 9).

Así, suponiendo que tenga razón, se sigue, sin ser exhaustivo sino en concisión suma, el postulado que el lenguaje sapiencial, al igual que otros lenguajes posibles o semejantes a él, por ejemplo, el lenguaje de la fe, en el cual se incluye el teológico, se deja asir en sus expresiones lingüísticas.

Entre sus expresiones lingüística se constatan: “narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales,”<sup>320</sup> parábolas, paradojas, metáforas, oráculos, alabanzas, proverbios, poesías, mitos y alegorías, entre otras. En consecuencia, las expresiones lingüísticas -orales o escritas- de la sabiduría, en conjunto, se identifican por ser actos lingüísticos -locutivos, ilocutivos, perlocutivos e interlocutivos- mito-lógicos, simbólicos e interpretativos.

Para tal fin, se acude a las instancias de autoridad gestoras de los “giros del lenguaje” para recepcionar lo que permita traslucir la identidad de lo sapiencial a razón de su reconocimiento como forma de expresión, posibilidad de comunicación y generadora de conocimiento. Por eso, no es pretensión un trabajo en profundidad de sus postulados e implicaciones epistemológicas. En últimas, es un pararse *on the shoulders of giants* que han marcado los “giros” para concretizar la identidad de la sabiduría al expresarse en lenguaje. Insisto, no es que ellos -los “giros”- ofrezcan lo característico de lo sapiencial, sino que a través de ellos, quizás, se llegue a visualizar o aflorar correlativamente la identidad de la sabiduría en cuanto lenguaje sapiencial sin que él se agote en ellos.

Los gigantes a los que se hace alusión, en primer momento, son Wittgenstein y Heidegger. Por eso, previo al desarrollo de la identidad del lenguaje sapiencial, se abordan en función de recepcionar sus aportaciones para la comprensión de Austin, Searle, Gadamer, Ricoeur, Sánchez, entre otros, quienes han generado, a partir de ellos, ulteriores reflexiones sobre el lenguaje. Estos autores son abordados en este apartado.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) se ha convertido para los siglos XX y XXI en referente a la hora de acercarse al lenguaje. Adentrarse al mundo wittgensteiniano es reconocer la

---

<sup>320</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 53.



complejidad de su producción intelectual, la cual, en principio, permaneció en íntima conexión con su maestro B. Russell. Wittgenstein, ofrece, entre otras, dos obras: *Tractatus lógico-philosophicus* y *Philosophische Untersuchungen* -Investigaciones filosóficas- de interés para lo pretendido en este apartado.

El *Tractatus* (1922) recoge la comprensión del lenguaje en la teoría figurativa de la proposición, según la cual el lenguaje es un retrato lógico de la realidad. En cuanto es un lenguaje de los hechos: “El lenguaje es, en efecto, un dato incuestionable y, al igual que el pensamiento, universal y privativo de los seres humanos”.<sup>321</sup>

El lenguaje se encarga de describir los hechos, en consecuencia al mundo y a la realidad, por eso, para Wittgenstein: “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos todos los hechos”.<sup>322</sup> En consecuencia, si el mundo es el conjunto de todos los hechos, el lenguaje consiste en la totalidad de las proposiciones, por eso, en el lenguaje se incluyen las categorías que son correlato en la comprensión del mundo: hecho, estado de las cosas y objeto, respectivamente.

La comprensión del lenguaje en el *Tractatus* es reduccionista. Reduccionismo evidenciado cuando: “generaliza los criterios del lenguaje descriptivo de la ciencia a todo el dominio lingüístico”.<sup>323</sup> El lenguaje sirve para representar el mundo, por eso, su naturaleza figurativa, para ello, Wittgenstein, asume como modelo el lenguaje de la ciencia. Así pues, “el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo”.<sup>324</sup>

Este planteamiento lo pone más cerca al positivismo. En cuanto que el Wittgenstein del *Tractatus* promulga una filosofía logística, verificacionista y científicista, fundada en un lenguaje formal cuyo modelo es el matemático. En otras palabras, el único lenguaje posible

---

<sup>321</sup> López, *Introducción a Wittgenstein*, 20.

<sup>322</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 57.

<sup>323</sup> López, *Introducción a Wittgenstein*, 100.

<sup>324</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 56.

es, pues, el lenguaje ideal de la lógica formal y el lenguaje de la ciencia. Camino incompatible para el lenguaje sapiencial, y para otros lenguajes posibles, que se movilizan más en la experiencia y en el degustar de la vida.

En cambio, en su obra *Investigaciones filosóficas* (1954), concluida antes de su muerte y publicada póstumamente, el lector, desde su prólogo, se encuentra con un Wittgenstein diferente al autor del *Tractatus*. En *Investigaciones filosóficas* evidencia que ha sido el fruto de largos años de trabajo en torno a temas como concepto de significado, de proposición, de lógica, los fundamentos de la matemática, los estados de conciencia y otros asuntos. Hasta el punto de modificar y desplazar su tesis central: la teoría figurativa de la proposición.

¿Cuál es la comprensión de lenguaje en el pensador vienés de las *Investigaciones filosóficas*? Ante la complejidad del asunto, vasta indagar la respuesta en tres categorías presentes en su obra: el “significado como uso”, “juegos de lenguaje” y el “parecido de familia”.

La comprensión de uso y su conexión con el significado es una constante. Wittgenstein comprendió que a diferencia del lenguaje científico, en el *everyday language* la descripción no es más que una entre muchas funciones que puede cumplir la proposición.

De ahí que el dominio significado va más allá de la mera referencia y se abre a nuevos significados como a otros usos, es decir, a múltiples usos contextualizados: “Por ello, también el uso debe ser entendido de manera diferente: el pensamiento no hace un uso aislado de la proposición en el que para nada cuenta el sentido de otras proposiciones, sino un uso en el sistema del lenguaje”.<sup>325</sup>

En otras palabras, en el pensamiento de Wittgenstein se puede apreciar que el uso se erige como criterio único de significado. Preguntar por el significado de una palabra o frase equivale a preguntar cómo se usa; y es el modo de usarla lo que decide si una persona ha

---

<sup>325</sup> López, *Introducción a Wittgenstein*, 106.

comprendido o no su significado. Por otro lado, la variedad de usos del lenguaje aparece ampliada hasta el máximo: hay innumerables clases de enunciados, incontables usos posibles del lenguaje. No obstante: “no parece sin embargo, que el criterio del significado como uso suponga el completo rechazo de la teoría figurativa de la proposición, aunque sí su sustancial modificación y su desplazamiento a un segundo plano”.<sup>326</sup>

Wittgenstein, no ofrece una definición explícita sobre la expresión “juego de lenguaje”. No obstante, a mi entender, se establece a partir de la comparación entre lenguaje y juego. Así lo deja entrever cuando afirma:

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos “juegos de lenguaje” y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”.<sup>327</sup>

Para él, el uso de palabras favorece el proceso de aprendizaje en torno a una lengua. A esos usos, los denomina juegos, “juegos del lenguaje”. Así, como a las formas lingüísticas de carácter primitivo -formas de utilizar signos más simples que las del lenguaje ordinario-.

Además, recae en la comprensión de “juegos de lenguaje” la actividad cotidiana del uso del lenguaje (nombrar con y repetir palabras). Finalmente, “juegos de lenguaje” hace alusión al todo y a las acciones del lenguaje -pone de relieve el carácter contextual del significado y la inserción del lenguaje dentro de las formas de vida-. Los juegos de lenguaje son procesos

---

<sup>326</sup> Ibid, 108.

<sup>327</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 25.

dinámicos que envuelven al sujeto o sujetos que juegan.<sup>328</sup> Esto significa que el lenguaje es inseparable de los contextos de situación.

Entre los juegos de lenguaje hay relaciones variadas y complejas entre sí pero no poseen elementos en común. A no ser que sean parecidos por naturaleza de ser solo juegos. Wittgenstein mantiene que las palabras tienen múltiples significaciones y usos en el lenguaje, que no pueden ser encerrados en el marco de definiciones. Hacerlas implicaría empobrecer el lenguaje. A esto ha denominada parecido de familia.

Este parecido de familia, “va en contra de lo que se ha denominado el “esencialismo”, es decir, la tendencia a buscar una propiedad común a todas las entidades subsumidas bajo un término general, que justifique el hecho de que denominemos a todas esas entidades de la misma manera”.<sup>329</sup>

Del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* se aprendió que el lenguaje ordinario posee una especial y relevante construcción lingüística, así, la presencia de distintos lenguajes en sintonía con la multiplicidad de formas de vida. Y como juegos que entran en juego, los lenguajes son portadores de sentidos más allá de un lenguaje único, ideal, privilegiado y universal. Esta nueva perspectiva wittgensteiniana permite ubicar más a gusto a los lenguajes sapienciales y a los lenguajes de la religión, a los lenguajes de la fe, al cual pertenece el teológico, entre otros.

Este cambio profundo en Wittgenstein dará pie a lo denominado, posteriormente, “giro pragmático”, en el cual se ubica a Austin y a Searle. Para éstos, en trabazón con Wittgenstein, el lenguaje es acto de habla. El lenguaje es acción en cuanto juego -y muchos

---

<sup>328</sup> “Una de las debilidades que se le achacan, desde diferentes frentes, a la nueva visión de la pluralidad de juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein es, sin duda, que en esta visión la autonomía de cada lenguaje en base a su gramática, a sus reglas, en correspondencia con la forma de vida que expresa, corre el peligro de cerrar cada lenguaje en sí mismo, en una suerte de satisfecha autosuficiencia, y de aislar unos de otros, comprometiendo su inteligibilidad mutua y, por tanto, su esencial dimensión de intersubjetividad y universalidad, de significatividad más allá de la propia comunidad lingüística. Lo que conduciría a la proliferación de minorías cognitivas, cada una con su lenguaje, sólo accesible a sus miembros, no al común de los humanos. Y con razón. Quiero decir, en nombre de la razón y del propio lenguaje, que pueden ser sino universales” (Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 49).

<sup>329</sup> López, *Introducción a Wittgenstein*, 118.

juegos de lenguajes- y con reglas definidas: “se trata del reconocimiento de una cierta democracia de lenguajes, y éste es un lenguaje que no suelen practicar, no suelen jugar con gusto, los que se creen en posesión del único lenguaje ideal, ya sea el formal, el de la ciencia o el del dogma”.<sup>330</sup>

Y en los juegos en cuanto acciones -dinámicas, autónomas y creativas- se expresan formas de vida que son desveladas por ellos mismos. Por eso, en este contexto se entiende el énfasis de Sánchez: “a partir de ahora, todos los lenguajes tienen idéntico valor. No hay jerarquías de lenguaje, sino una democracia de juegos plurales que expresan la riqueza del lenguaje. Juegos plurales con reglas o gramáticas diversas que se han de respetar: de ellas depende su valor y sentido. El significado de los lenguajes no es algo abstracto, petrificado en las palabras y sólo verificado empíricamente, sino algo ligado al contexto, al uso, en definitiva a la praxis en que consiste”.<sup>331</sup>

Sin embargo, en otra dirección, más no opuesta a la wittgensteiniana, aparece la heideggeriana. Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* advierte que la metafísica en la figura de la “lógica” y de la “gramática” occidental, se ha apoderado del lenguaje, en consecuencia, urge su liberación.<sup>332</sup>

Aunque ya se hecho alusión en párrafos precedentes, el planteamiento heideggeriano sobre el lenguaje se ofrece en términos de ámbito del acontecer del ser, en el único acceso a la realidad, en la verdaderamente radical y constitutiva apertura del mundo. Por el lenguaje hay mundo, hay hombre y por qué no decirlo, gracias al lenguaje podemos comunicar la experiencia de Dios a los demás hombres.

De igual modo, Heidegger va a insistir que el ser sólo se le da al ser humano en y a través del lenguaje: “el ser es, en definitiva, un “evento lingüístico” y, en ese sentido, es una “llamada”, una voz dirigida al ser humano, una voz que éste puede y debe escuchar, acoger

---

<sup>330</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 47.

<sup>331</sup> Ibid., 44.

<sup>332</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 8.

y responder, no algo sobre lo que pueda decidir o dominar”.<sup>333</sup> En otras palabras, con Heidegger se da una radical lingüístización del existir humano.

Tal lingüístización trae como consecuencia la toma de conciencia que “venir al ser es “venir al lenguaje”, es venir a una determinada comunidad lingüística del mundo de la vida. En particular, a la comunidad lingüística sapiencial. Por eso, “en principio, puede y debe decirse igualmente de la fe: venir a la fe es venir a una comunidad lingüística religiosa. Accedemos al ser, y también a la fe, en y a través del lenguaje”.<sup>334</sup>

Este postulado trae una doble aportación. Por una parte, el lenguaje permite acceder al ser en cuanto sabio y a su mundo sapiencial como forma de comprender y vivir en y para el mundo. Por la otra, el lenguaje abre el camino para el encuentro con la sabiduría -y con Dios- desde la condición humana del hombre. Encuentro mediado por acciones humanas y actos revelatorios, así como por su acogida por parte del hombre en la historia. Porque en el lenguaje: “el hombre interpreta sus experiencias internas al transformarlas en lenguaje, es una especie de creación en que se revela a sí mismo”.<sup>335</sup>

En consonancia, con el encuentro sapiencial y salvífico con Dios, el mundo se convierte para el hombre en un mundo con sentido donde puede vivir profundamente su experiencia humana y creyente y puede expresarla, si bien lo desea, en un lenguaje de fe. Más aún, en un lenguaje dado en el orden sapiencial en el cual puede beber el hombre, en general, o el hombre creyente o el teólogo, en particular.

### **Actos lingüísticos (Austin, Searle y Ricoeur)**

Quien está en posesión de un lenguaje -en calidad de *homo loquens* et *homo audiens*-, realiza un indeterminado número de *speech acts* -enseñaron J.L. Austin y J. Searle-. Su contexto de surgimiento fue el análisis del lenguaje ordinario, en otras palabras, el análisis del lenguaje común de la gente.

---

<sup>333</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 27.

<sup>334</sup> Ibid., 28.

<sup>335</sup> Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra*. Tomo I, 86.

Para Searle, la razón es muy sencilla, toda comunicación conlleva actos lingüísticos.<sup>336</sup> Por ejemplo, el ordenar, solicitar un servicio, agradecer, advertir, exhortar, corregir, entre otros. Los cuales se dan dentro de un cúmulo de reglas, no necesariamente, en mi sentir, universales sino locativamente determinadas.<sup>337</sup>

Fue Austin quien abrió el camino para una consideración del lenguaje desde la perspectiva pragmática de los actos de habla, seguido, por Searle. Pragmática que recibirá posteriores desarrollos en destacados pensadores, entre los que se encuentran Ricoeur y Habermas.

En su conocida obra *How to do Things with Words*, Austin, postula: “decir algo es hacer algo, o que al decir algo hacemos algo e, incluso, porque decimos algo hacemos algo”.<sup>338</sup> ¿Cómo entender esta afirmación? La respuesta de Austin consiste en ofrecer, en gruesos trazos, un esquema teórico que permita alojar los sentidos más importantes de la expresión: “decir algo es hacer algo”. Valiéndose de la distinción entre actos “locutivos”, “ilocutivos” y “perlocutivos”.<sup>339</sup>

El acto de decirlo, esto es, el acto que consiste en emitir ciertos ruidos o acentuación (“acto fonético”), ruidos que pertenecen a un vocabulario (“acto fáctico”), que se emiten siguiendo cierta construcción y que además, tienen asignado cierto “sentido” y “referencia” (“acto rético”). A este conjunto, Austin lo denomina acto locucionario, o la dimensión locucionaria del acto lingüístico. El acto que se lleva a cabo al decir algo, pone al hablante en una segunda dimensión: acto ilocutivo, o en términos austinianos: “fuerzas ilocucionarias”. Lo locutivo e ilocutivo, necesariamente, generan efecto o reacción. Aquello

---

<sup>336</sup> “Más precisamente, la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones constituye un acto de habla, y los actos de habla son las unidades básicas o mínimas de la comunicación lingüística” (Searle, *Actos de habla*, 26) Esta noción de actos de habla me genera una pregunta: ¿incurre Searle en reduccionismo en la comprensión de acto de habla?

<sup>337</sup> La hipótesis de Searle es: “hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, y así sucesivamente, y más abstractamente, actos tales referir y predicar, y en segundo lugar, que esos actos son en general posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos” (Searle, *Actos de habla*, 25-26).

<sup>338</sup> Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 141.

<sup>339</sup> Véase, Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 141-155.

que se produce -convencer, persuadir, confundir, entre otros- se conoce como acto perlocucionario o perlocución.

En las formas sapienciales y teológicas en cuanto actos lingüísticos o “actos de discurso”, como prefiere llamarlos Ricoeur,<sup>340</sup> el terceto austiniano no es ajeno. Por el contrario, las configuran como actos de lenguaje:

Locución	“No digas ninguna cosa impertinente, ni des un consejo incierto”.
Ilocución	Es el acto que se realiza al decir: “No digas ninguna cosa impertinente, ni des un consejo incierto”.
Perlocución	Él me convenció a ser prudente en el decir.

Locución	“Vosotros sois la sal de la tierra” (Mt 5, 13)
Ilocución	Es el acto que se realiza al decir: “Vosotros sois la sal de la tierra”
Perlocución	Él me persuadió a ser “sal de la tierra”.

Es interesante en Searle, en conexión con Austin, su maestro, la clasificación de los actos de habla a partir de su fuerza ilocucionaria. Searle en su obra *Expression and meaning* se abre a otros lenguajes posibles al recuperar la fuerza ilocucionaria -modo como asume y expresa el hablante un contenido proposicional- y la performatividad de los actos de habla.

Asertivos *-assertives-*, directivos *-directives-*, implicativos *-commissives-*, expresivos *-expressive-* y declarativos *-declarations-*, son las expresiones como Searle llama a los cinco propósitos fundamentales de la fuerza ilocucionaria. Los cuales, a su vez, se convierten en los cinco tipos de actos lingüísticos.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 18.

<sup>341</sup> Searle, *Expression and meaning*, 12-17.



Asertivos: el hablante afirma M sobre una realidad O: “*All of the members of the assertive class are assessable on the dimensión of assessment which includes true or false*”.<sup>342</sup> Por ejemplo, la tierra es redonda. Directivos: el hablar del hablante conduce a su oyente a realizar algunas cosas que él espera que haga: “*As when I invite you to do it or suggest that you do it*”.<sup>343</sup> Por ejemplo, cuando se le sugiere a una persona que tiene hambre a que coma. Implicativos: el hablante se compromete en el hablar: “*to commit the speaker (again in varying degrees) to some future course of action*”.<sup>344</sup> Ejemplo: el hablante se compromete a erradicar el maltrato infantil.

Expresivos: el hablante en el hablar expresa sentimientos: “*to express the psychological state specified in the propositional content*”.<sup>345</sup> Por ejemplo, cuando el hablante dice gracias, felicitaciones, disculpa, lo siento, deproro su perdón y bienvenido, entre otras. Declarativos: es el hacer del decir -no reducido a la instrumentalización-: “*if I successfully perform the act of nominating you as candidate, then you are a candidate*”.<sup>346</sup> Por ejemplo, el notario o presbítero dice: los declaro esposos. Dado el contexto y ciertas reglas, la pareja queda constituida como esposos.

Además de decir algo (acto locutivo), hacer algo al decir algo (acto ilocutivo), y producir efectos al decirlo (acto perlocutivo), Ricoeur, incluye un nuevo aspecto en el acto de habla: lo interlocutivo. El acto interlocutivo permite tomar conciencia que el lenguaje, acción por excelencia, posee un destinatario, es decir, un interlocutor: “La presencia de ambos, el hablante y el oyente, constituye el lenguaje como comunicación”.<sup>347</sup>

No hay que esperar mayores aplicaciones sapienciales ni teológicas de los autores, dado que ellos están en otra “orilla”. Esa sería la tarea pendiente que se debe llevar a cabo. No obstante, pese a sus limitaciones,<sup>348</sup> resulta de interés pensar en sus aportes a la hora de

---

<sup>342</sup> Ibid., 13.

<sup>343</sup> Ibid.

<sup>344</sup> Ibid., 14.

<sup>345</sup> Ibid., 15.

<sup>346</sup> Ibid., 17.

<sup>347</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, 29.

<sup>348</sup> “Esta tipología de Searle tiene sus limitaciones, ya que con su afán de esquematizar parece no tener en cuenta la enorme complejidad y variedad de actos ilocucionarios. Por otra parte, Searle parece limitar su análisis de los actos de habla a las condiciones de satisfacción y de verdad, olvidando quizá las condiciones de

analizar la heterogeneidad de los actos lingüísticos que se usan en lo sapiencial y teológico. Porque la pragmática, en últimas, tiene la pretensión de estudiar el sentido de los actos lingüísticos proferidos por un colectivo social.

A caso lo sabiduría y la teología, en sus identidades particulares, ¿no tienen la misma finalidad de la pragmática? Sí. La una como la otra, indagan por el significado de los actos expresados por el hombre, en general, y por el hombre, en particular, vinculado a una experiencia de vida o de fe. Lo religioso en cuanto acto lingüístico les pertenece a ambas. Lo que cambia, quizás, es la respectiva de apropiación que se le haga.

Así, al recuperarse la pragmática en relación a los usos comunicativos de los lenguajes, se abren nuevos horizontes de comprensión de los significados -connotaciones propias- de sus expresiones lingüísticas, signadas, en su conjunto, por su dimensión performativa. Además, esta pragmática para la sabiduría y la teología abre la posibilidad de comprender sus expresiones lingüísticas más en perspectiva del sentido antes que a través del análisis de su significado dado en términos de correlación palabras-hecho. Porque como lo ha indicado Sánchez: “El sentido mana del lenguaje, de nuestro lenguaje, pero el sentido ante todo se nos da”.<sup>349</sup>

Por eso, los trabajos de Austin y Searle, así como las aportaciones en torno a los actos de habla llevadas a cabo por Habermas, ofrecen la comprensión del lenguaje como acción. Se parte del presupuesto que todo decir involucra, implícitamente, una acción a partir de un ambiente cultural que lo especifica. Con ello, “frente al reduccionismo neopositivista que invocaba la unicidad del significado, se abre ahora el horizonte de la multivocidad del

---

aceptabilidad y las pretensiones de validez, también entran en la acción comunicativa, como muy bien señala Habermas. Estudiando los actos de habla en el ámbito de la interacción social comunicativa, Habermas considera la aceptación por el oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante como componente también esencial del acto ilocucionario y no como un efecto perlocucionario estrechamente vinculado” (Vide, “*Pragmática lingüística: análisis de los lenguajes de la fe*, 247).

<sup>349</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 29. “Pese a la autoridad de esos dos autores, el pensar crítico debe revisar si el sentido no es un constructo que va entre lo dado y lo construido por el oyente, recipiente, lector. Sin duda que el sentido parte de la intencionalidad primera de quien pone el lenguaje en una proposición primera. Pero al oírlo o leerlo desde su contextualidad propia, el destinatario construye su propio sentido, sin estar condenado a ser un registro pasivo de una proposición dada. Esa es la relación que va entre el acto de hablar y el de escuchar, el de escribir y el de leer, entre el texto dado y el sentido contextual construido” (Aporte del P. Parra en la revisión del capítulo 2 de la tesis doctoral, octubre 16 de 2013).

significado lingüístico y con ello el valor de los varios lenguajes no representativos, la importancia de la convención y repetición de fórmulas para hacer promesas, pedir perdón, elogiar, suplicar, poner en duda, llamar a alguien, dar el pésame o hacer una declaración de amor”.<sup>350</sup>

### **Mito-lógico**

El mito y lo mito-lógico no se han ido de “vacaciones” en la esfera de la vida privada y pública de las actuales sociedades. Sus monumentales cuestiones relacionales -hombre, mundo y Dios-, objeto de su propio tratamiento, siguen siendo abordadas en el pensamiento de la humanidad de todos los tiempos.<sup>351</sup> Sin negar, con ello, la actitud desmitificante e iconoclasta perceptible en la cultura occidental.

Con las expresiones mito y mito-lógico no se pretende enjear determinadas narraciones.<sup>352</sup> Son multiformes, designan realidades diversas en dependencia con los variados medios culturales marcados por creaciones literarias que: “nos narran no solo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los sucesos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a convertirse en lo que es hoy”.<sup>353</sup>

Es Parra quien ha enseñado a marcar, rotundamente, la diferencia existente entre el mito y lo mito-lógico. Dos realidades distintas que requieren claridad para no ser confundidas. El mito se direcciona más en la línea comprensiva griega -es decir, para nombrar lo que no tiene inserción en la realidad- mientras que el nombrar mito-lógico se asume como

---

<sup>350</sup> Vide, “*Pragmática lingüística: análisis de los lenguajes de la fe*”, 246.

<sup>351</sup> “No sólo mitos eclipsados recubren los mitos de ayer y fundan la episteme de hoy, sino que todavía los sabios a la vanguardia de los saberes de la naturaleza o del hombre toman conciencia de la relatividad constitutiva de las verdades científicas y de realidad perenne del mito. El mito no es más un fantasma gratuito que se subordina a lo perceptible y a lo racional” (Durand, *Mitos y sociedades*, 41).

<sup>352</sup> “La racionalidad mítica patentiza una realidad original a través de la cual se informa la experiencia, se rigen los ritos, se garantiza la eficacia de los cultos, se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determinan cada una de las prácticas cotidianas, toda una manera de concebir, analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse” (Flores, “La plasticidad mítica”, 111).

<sup>353</sup> Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías*, 59.

“expresión lingüística que apenas evoca y simboliza aquello que no puede nombrarse objetivamente”.<sup>354</sup>

Lo mito-lógico cuya función de producción creativa de la realidad le permite expresarse en un lenguaje simbólico y metafórico, en la mejor comprensión ricoeuriana, se escapa a ser recluido en un lenguaje ideal o formal de la ciencia contemporánea.

De igual modo, es epifanía de significados y sentidos innovadores en los contextos de situación de los aglomerados humanos en cuanto que ellos son: “relatos, condensados de símbolos, expresados en las infinitas formas de los simbolizantes, en los que domina lo no-sensible, las cosas-ausentes de lo simbolizado. Por tanto, si la representación simbólica nunca puede confirmarse mediante la presentación o verificación, el símbolo, en última instancia, sólo vale por sí mismo”.<sup>355</sup>

Así, lo mito-lógico, en clave de racionalidad sapiencial, al ser narrado -de modo oral o escrito- actualiza la comprensión sobre lo que es objeto su narración. Así, lector y oyente se hacen contemporáneos de lo narrado en cuanto que al narrar se narran así mismos en sus comprensiones, se auto-implican al considerar verdadero y sagrado lo narrado. Con la posibilidad de convertirse en paradigma de vida para todo acto humano significativo.

## **Simbólico**

Se aprendió de Heidegger que el ser del hombre reside en el lenguaje, pero residir en el lenguaje es habitar en el templo del símbolo, en el universo que él encierra, pese a sus dificultades.<sup>356</sup> El símbolo tiende puentes comunicativos en los procesos relacionales de los hombres y a su vez, confiere sentido a sus vidas. Esto permite pensar en la dimensión simbólica constitutiva de la naturaleza humana del hombre: “Y es precisamente con esta capacidad simbólica del lenguaje con la que el ser humano rompe la materialidad del

---

<sup>354</sup> Aporte del P. Parra en la revisión del capítulo 2 de la tesis doctoral, octubre 16 de 2013.

<sup>355</sup> Luna, “*Conciencia simbólica y redundancias míticas*”, 78-79.

<sup>356</sup> Siguiendo a Ricoeur, el estudio del símbolo pertenecen a demasiado y diversos campos investigativos disciplinares que tienden a perderse en su proliferación. Además, el concepto de símbolo aglutina dos universos del discurso: lo lingüístico y lo no lingüístico (cfr. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 66-67).

objeto, “da muerte a las cosas”, transformándolas en significantes y construyendo así un mundo de sentido, un mundo humano”.<sup>357</sup>

Porque más allá de reducir la noción de hombre a *homo faber*, *homo economicus*, *homo sapiens*, *zoon politikon* o *homo parlante*, se le asume, simultáneamente, como *homo symbolicus*, incluyendo en esta expresión al *homo ludens*, al *homo eroticus* y al *homo esteticus*, y por qué no, al *homo religiosus*.

A pesar de ello, parece ser, en un sector de la sociedad, al símbolo se le ha objetivado hasta el extremo de perder su sentido. Sus ajusticiadores han sido aquellos encargados de expulsar fuera del ámbito de la razón todo lo impensable en el horizonte de comprensión del objeto controlable empíricamente y expresable en un lenguaje ideal o formal. Esto no quiere decir, en concordancia con el planteamiento ricoeuriano, que haya la necesidad de negar el concepto para admitir que los símbolos dan origen a una exegesis sin fin: “Pero es sólo el trabajo del concepto lo que puede dar testimonio de este excedente de sentido”<sup>358</sup> en el contenido del símbolo.

Así, los “giros del lenguaje” de los últimos siglos han restituido en el símbolo su carácter de modo primario del lenguaje. Modo en los cuales se expresan un nutrido “juegos de lenguajes” en respuesta a las formas de vida de las culturas de la humanidad. Porque sólo él puede: “expresar lo inefable de modo global, no articulado, remitiendo más allá con su excesivo de sentido. El símbolo arquetípico salta los límites del espacio, tiempo, lengua y cultura”.<sup>359</sup>

En Ricoeur, el símbolo va más allá del “signo lingüístico”, y comparte junto con las obras literarias -obras del discurso diferentes al científico- y las metáforas -figuras retóricas en la cual la semejanza sirve como motivo para la sustitución de una palabra

---

<sup>357</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 38.

<sup>358</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 70.

<sup>359</sup> Schökel, *et al*, *La Biblia en su entorno*, 380.

literal desaparecida o ausente por una palabra figurativa. Una metáfora dice algo nuevo sobre la realidad.-, el excedente de sentido.<sup>360</sup>

A su vez, el símbolo, posee una estructura de doble sentido de un sentido innovador en dos niveles: literal y figurativo. Los sentidos literales y figurativas conducen a su caracterización propiamente semántica -se prestan al análisis lingüístico y lógico en términos de significación e interpretación; se resisten a cualquier transcripción lingüística, semántica o lógica-: “Éstas características son las que relacionan cada forma de símbolo con un lenguaje, asegurando así la unidad de los símbolos a pesar de que estén dispersos entre los numerosos lugares donde aparecen o emergen (...) En efecto, el símbolo sólo da origen al pensamiento si primero da origen al habla”.<sup>361</sup>

El “excedente de sentido”, rasgo esencial del símbolo, permite vehicular, en un único movimiento, el “sentido literal” -aquello que se expresa simbólicamente- al “sentido figurativo” -a la profundidad de lo expresado-, que se da gracias al primero, aunque éste no llegue nunca a agotarlo. Porque, en últimas, es el sentido de un sentido.

El reconocimiento del sentido “literal” permite la apertura a la comprensión de contenido polifónico de sentido que posee un símbolo. Por eso, en Ricoeur, el “excedente de sentido” es: “el residuo de la interpretación literal. Sin embargo, para aquel que participa del sentido simbólico, realmente no hay dos sentidos, uno literal y otro simbólico, sino más bien un solo movimiento, que lo transfiere de un nivel al otro y lo asimila a la segunda significación por medio del literal”.<sup>362</sup>

Con todo lo anterior, se sigue que las expresiones de la sabiduría acontecen mediadas por el lenguaje. Un lenguaje en el cual se acentúa, sin agotarlo, su fuerza vehiculante de sentido: el símbolo.<sup>363</sup> Cuyas raíces están en la vida, en las experiencias configuradoras de lo humano. En este contexto, oportunas son las palabras de Mardones al insistir: “el

---

<sup>360</sup> Véase Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 58-82.

<sup>361</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 68.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Simbólico/símbolo proviene de *symbállein* o *symbállesthai*. Su sentido radica en el lanzar cosas de forma que permanezcan juntas: “re-unir las realidades, congregarlas a partir de diferentes puntos y hacer converger diversas fuerzas en un haz (Boff, *El despertar del águila*, 12)

pensamiento que se las ve con lo simbólico lleva el peso de la historia y la marca de lo vivido; el peso, por lo tanto, de la subjetividad y de las experiencias particulares”.<sup>364</sup> El lenguaje simbólico expresa vivencias existenciales profundas: amor, odio, ternura, venganza, libertad, culpabilidad, esperanza, desazón, vida, muerte, entre otras.

Los símbolos sapienciales, junto a los provenientes de otros lenguajes posibles, se identifican por su carácter inagotable de sentido. Al igual que la metáfora viva ricoeuriana, los símbolos en cuanto hontanar de sentido, ofrecen nuevas y dinámicas interpretaciones de la realidad. Pese a ello, afirma Sánchez: “es también, como en el lenguaje, su debilidad. El símbolo se distingue, dice bellamente Ricoeur, por su “transparencia opaca”, por su “oscuridad luminosa”, por su tan fascinante como perturbadora ambigüedad, por su irreductible polisemia. Y este momento de grandeza y fragilidad, fascinante y turbador a la vez, es un rasgo constitutivo de todo lenguaje”.<sup>365</sup>

### **Interpretativo**

Si con Heidegger se aprendió que la hermenéutica: “no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado. La existencia no es nunca “objeto”, sino ser; existe, está aquí sólo en tanto “sea” el vivir de cada momento”,<sup>366</sup> entonces, el sentido y carácter interpretativo de la sabiduría perdura en su principio fundamental -la comprensión de la experiencia histórica generadora de sentido- y en su finalidad -reflexión sobre la vida y la facticidad, la narratología del vivir y del experimentar cotidiano-.

Con Heidegger, quizá, se puede deducir que la sabiduría se interesa por el análisis existencial del acontecer del ser en sus fenómenos de vida y duración. Por el sentido abierto antes que por la significación cerrada. De este modo, el pensar, el hablar y el decir, son formas del ser, y esas formas del ser, son sapienciales en cuanto referidas únicamente al ser-en-el-mundo, antes que a los objetos temáticos. Porque el mundo, se deduce con

---

<sup>364</sup> Mardones, *Síntomas de un retorno*, 161.

<sup>365</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 40.

<sup>366</sup> Heidegger, *Ontología hermenéutica de la facticidad*, 37-38.

Sánchez, no se agota en los hechos, el mundo son los hechos y el sentido. Así, se permite la transición del ser al conocerse del ser y del conocerse al hablarse, del hablarse al decirse, forjándose su mejor forma de expresión en los lenguajes sapienciales y en lenguajes posibles.

Además, Gadamer enseñó que la forma de realización de la comprensión radica en la interpretación.<sup>367</sup> Porque toda experiencia, por excelencia, es un acto interpretativo. Y un acto interpretativo se asume como una “determinada unidad en la realización del comunicar, es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad”.<sup>368</sup>

Por eso, quien nace para afirmar -mínimo- los derechos de la interpretación es la hermenéutica, indicó Vattimo.<sup>369</sup> ¿Cuál hermenéutica, entonces, acontece en la sabiduría? Aquella que en su acto interpretativo involucra tres momentos correlacionados los cuales Gadamer ha recogido de la tradición hermenéutica en los siguientes términos “*subtilitas intelligendi*, la comprensión, *subtilitas explicandi*, la interpretación y *subtilitas applicande*, la aplicación”.<sup>370</sup>

En conexión con racionalidad y lenguaje sapiencial, la *subtilitas*<sup>371</sup> de comprender, interpretar y aplicar no son eslabones de una cadena instrumental que al ser aplicados uno a uno, se obtiene un determinado producto, por el contrario, son constitutivos del proceso propio del acto interpretativo.

---

<sup>367</sup> Tras las huellas de Schleiermacher y Dilthey, fue sobre todo el discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer, quien renovó y elaboró sistemáticamente esta tradición en una nueva hermenéutica, que se ha convertido, como bien dice G. Vattimo, en una nueva koiné del pensamiento, en el nuevo lenguaje común de la filosofía e incluso de la cultura en general (cfr. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 41).

<sup>368</sup> Heidegger, *Ontología hermenéutica de la facticidad*, 33.

<sup>369</sup> Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 38.

<sup>370</sup> Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, 378.

<sup>371</sup> Subtilitas se asume aquí como capacidad: “de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto; también de encontrar varios sentidos cuando parecía hacerlo sólo uno; y, en especial, de hallar el sentido auténtico, vinculado con la intención del autor, plasmado en el texto y que se resistía a ser reducido a la sola intención del autor” (Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 33-34).



Del mismo Gadamer se discernió que: “la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión”.<sup>372</sup> Porque la interpretación en diálogo con el lenguaje vehicula el sentido en una fusión de horizontes de los dialogantes en razón que “no hay yo sin tú, no hay habla sin escucha, no hay comprensión del sentido sin comunicación, sin diálogo”.<sup>373</sup>

En la comprensión se da la aplicación de aquello que se quiere comprender a la situación actual del intérprete, ya que “la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación”.<sup>374</sup> Con ello, se está ante un acto interpretativo asumido en cuanto “proceso unitario”<sup>375</sup> que debe llevarse en contexto de situación identificando e interpretando las matrices culturales en las cuales se produce lo sapiencial, y los otros lenguajes posibles.

La hermenéutica del lenguaje sapiencial, parafraseando a Ricoeur a la hora de definir la hermenéutica del lenguaje religioso, es la interpretación del lenguaje por el cual se hace suyo su contenido de sentido de las palabras y escrituras que fundan su existencia en la comunidad y en las personas. Hay hermenéutica allí donde se ponen acento sobre la palabra o la escritura; donde se pone el acento sobre la historicidad de la transmisión y donde la actividad de la interpretación está incorporada a la constitución misma de la tradición.<sup>376</sup>

Así, lo mito-lógico, simbólico e interpretativo, no siendo, quizás, los únicos componentes distintivos, permiten una aproximación al lenguaje en cuanto sapiencial. Entonces, racionalidad y lenguaje permiten comprender la identidad de la sabiduría en términos de la narratología. Al ser narrada evidencia su condición de acto lingüístico. Acto lingüístico que se expresa mediante nutridos y selectos juegos de lenguaje. Además, un referir autoimplicativo. Quien narra se autoimplica en la narración.

---

<sup>372</sup> Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, 378.

<sup>373</sup> Sánchez, “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 34.

<sup>374</sup> Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, 379.

<sup>375</sup> *Ibid.*, 380.

<sup>376</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 53.

La teología no ha sido ajena al fenómeno sapiencial. La sabiduría es más antigua que la teología. En la tarea compleja de producir y transferir el conocimiento humano, la teología de Occidente desde su estatuto disciplinar dentro de las ciencias humanas, con sus consensos y disensos con el saber de las demás ciencias,<sup>377</sup> ha estado en contacto desde sus orígenes con la sabiduría.

Una sabiduría que culturalmente situada ha posibilitado la producción de un particular conocimiento. Conocimiento proveniente, principalmente, de las innumerables vivencias de los hombres cuyo origen común se encuentran en el mundo de la vida. Así lo entendió y vivió el pueblo de Israel testimoniado en la Biblia. De igual modo, aunque en contextos y perspectivas diferentes, los teólogos, algunos de ellos, en conexión con lo bíblico, han construido una larga tradición al comprender la teología como sabiduría.

Lo anterior, demanda en el siguiente apartado, una indagación que evidencie, precisamente, cómo esa tradición eclesial teológica, en momentos históricos, ha asumido, con mayor fuerza, la teología como sabiduría. La empresa no es nada fácil. Cuando se constata que los recursos bibliográficos para tal acometido se encuentran diseminados en autores con marcadas diferencias y matices, limitándose así, el abordaje investigativo. No obstante, se ofrecen mínimas intuiciones que harán posible su intelección en la Sagrada Escritura, en la patrística, en la escolástica, y en la teología elaborada en los comienzos de la “modernidad”. Se es consciente del riesgo de la fragmentación y de la imposibilidad de un trabajo satisfactorio para un público exigente. Pese a ello, se intenta ofrecer un panorama lo suficientemente ilustrativo que de razón de la teología en cuanto sabiduría

### **2.3. Lo sapiencial en la teología de Occidente**

La teología al tener su fundamento en la Sagrada Escritura (cf. D.V. 24), encuentra en ella una riqueza inagotable de sabiduría. Haciéndose necesaria la indagación por la fuente, noción, finalidad de la sabiduría y la comprensión de sabio. Lo bíblico ha permitido a los

---

<sup>377</sup> Véase Parra, “*Interacción del saber científico en perspectiva teológica*”, 401-425.

teólogos, con sus excepciones, construir su ser y quehacer teológico en perspectiva sapiencial. Así lo evidencia, no de modo lineal, la patrística, la escolástica y hasta entrada la “modernidad”.

Con lo cual no se afirma que la sabiduría antes, durante y después de la “modernidad” en el marco de la teología haya sido una especie de “catarata congelada”, más bien, como se aborda, se postula un eclipsar en consecuencia a los influjos evidentes de la modernidad y modernización.

Así las cosas, no se pretende un estudio pormenorizado de sabiduría y sabio en perspectiva bíblica ni un recorrido a la historia de la teología a modo de arqueología -“repetición hacia atrás”-. Más bien, recoger, sucinta y críticamente, comprensiones de la teología como sabiduría. Ello ha de servir como contexto referencial para indicar, en el siguiente apartado, la intensificación del eclipsar de lo sapiencial por parte de la teología de Occidente de los siglos XIX-XX.

### **De la Sagrada Escritura a la Patrística**

La Sagrada Escritura hace parte de una experiencia universal que relee su comprensión de sabiduría no al margen de la historia sino dentro de ella misma, y en sintonía con el acto revelatorio de Dios. No obstante, Israel conoció, consultó y no dudó en apropiarse de los productos -narraciones sapienciales- de los pueblos vecinos lo que de ellos le pareció útil para construir genuina y argumentativamente sus propias convicciones sin apartarse de su horizonte religioso. Los sabios de Israel han sabido filtrar la sabiduría extranjera según su propia identidad nacional y religiosa.

Esto invita a pensar con sensatez en la no existencia de un único modo de comprender y aglutinar la complejidad nocional que se encierra en la Biblia a la hora de indagar por el asunto de la sabiduría y sabio: “fenómeno común a todo Oriente, producto de una

civilización respecto a la cual Israel fue mucho más receptor que dador”.<sup>378</sup> La sabiduría es anterior a Israel.

El pueblo de la Biblia es, por excelencia, el colectivo social creyente que se configuró a partir de las experiencias humanas, con su irrenunciable vulnerabilidad. Experiencias jalonadas por el encuentro histórico-salvífico de Dios. Por lo tanto, las experiencias, cualquiera que ellas hayan sido, le permitieron comprender las vicisitudes de su entorno. Le capacitaron para prever las reacciones de sus miembros como la de sus vecinos y le generaron conciencia como pueblo y nación escogida por Dios.

Y luego, como pueblo-comunidad, comprendió que la plenitud del acto comunicativo divino es el acontecimiento Cristo: “Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo” (Hebreos 1,1-2).

Vílchez ha indicado que la sabiduría en su fase oral o preliteraria, se enraíza en el “humus del pueblo”: “base sociológica más extensa de una población en una época determinada”.<sup>379</sup> Y en ese “humus” se consolidaron, a partir de las experiencias -vida vivida-, dichos fáciles y breves que el pueblo supo apreciar y conservar: sentencias, refranes, entre otros.

El pueblo consignó, posterior y parcialmente, en su literatura, reconocida como canónica, las experiencias más significativas en todos los órdenes, en particular, lo pertinente a lo sapiencial. Por eso, en toda la Biblia, diseminadamente, hay presencia de lo sapiencial. De ahí la no clasificación estricta de escritos, exclusivamente, sapienciales, porque toda ella es sapiencial. Pese a la denominación de libros sapienciales dada por parte de los estudiosos a una pequeña porción de la Biblia -particularmente, Antiguo Testamento-. Los escritos denominados libros sapienciales -Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico- son

---

<sup>378</sup> Von Rad, *La sabiduría en Israel*, 24.

<sup>379</sup> Vílchez, *Sabiduría y sabios de Israel*, 37.

una reducida muestra de la extensa producción didáctica de Israel. Inclusive, en conjunto, la Biblia es una pequeña pero significativa manifestación de lo sapiencial de Israel.

Israel logró, precisamente, presentar las experiencias individuales y colectivas como herencia común de conocimiento de todo un pueblo-comunidad, llevado al ámbito de las instituciones de su momento, y quizás, a las generaciones venideras, con un firme convencimiento: la sabiduría es camino de conocimiento en función de la consolidación del sentido de vida desde el horizonte de fe. Haciendo de Israel: “digno de elogio por su instrucción y sabiduría” (Eclo 1,3).

Así como en la actualidad existe en el espíritu humano el deseo de producir y transferir conocimiento, de igual manera, el pueblo de Israel expresó su conocimiento de la realidad, creación de Dios, a partir de las mediaciones a su alcance. Esto conduce a examinar, tarea pendiente, las formas literarias en las que Israel plasmó sus conocimientos: proverbios (poéticos, numéricos, autobiográficos), poesías didácticas, diálogos, fábulas, alegorías, relatos didácticos y oraciones.<sup>380</sup>

---

<sup>380</sup> *Proverbios numéricos*. La numeración y enumeración de cosas, maneras de ser, virtudes, etc., es una de las necesidades más elementales del hombre que busca orden. Existe gran abundancia de ejemplos de formas variadísimas, y en todas las civilizaciones (Prov 6,16-1|9); 30, 21-23). Seguramente las sentencias numéricas pertenecen inmediatamente al género de los enigmas. El enigma es el juego de descubrir la verdad. Uno oculta o disfraza la verdad, otro saca a la luz esa verdad escondida (Pro 23,29; Sir 22,14). *El estilo autobiográfico*. No es raro que los conocimientos vayan presentados como descubrimientos totalmente personal, como experiencia hecha por el maestro mismo” (Pro 24,30-34; 37,25.35; Sir 33,16-19; Sir 51,13-16). Merced a esta forma estilística el maestro toma bajo su entera responsabilidad personal los conocimientos que transmite. *El gran poema didáctico*. El elemento específicamente teológico no figura en primer plano dentro de estos poemas didácticos. Su objeto no es tanto el castigo de Dios, sino la desgracia en sí (Job 27,13-23). Pero ante todo pertenecen a este grupo los poemas que plantean problemas teológicos expresamente; entre ellos algunos salmos (Sal 47; 49; 73; 139). *El diálogo*. No es porción menor de la literatura depuratoria del Oriente antiguo, pues la forma dialogal es el medio más a la mano para desarrollar un problema”. Diálogos de Job con sus amigos. *Fábula y alegoría*. También aquí estamos ante una de las formas originales de la actividad intelectual del hombre. Se ha insistido en que la fábula no perseguía un fin moral, sino que se ceñía a querer presentar simplemente una verdad, una realidad; típico y que es tal como es. En la fábula se disfraza alguna realidad cotidiana, se produce una especie de alienación dentro de lo irreal, dentro del mundo de los cuentos. Pero, precisamente bajo este ropaje extraño, es como la verdad resalta con más vigor que en la vida diaria donde fácilmente la pasamos por alto. Las fábulas -de animales y plantas- que hemos recibido en el AT son muy pocas. El motivo de esta escasez puede estar en el punto de vista religioso que era normativo en la colección literaria israelítica” (Jc 9,8-15). *Oraciones*. En el salterio se encuentran “salmos sapienciales”. No es posible hablar de un género determinado de oración didáctica; todo lo más de una temática y un lenguaje comunes dentro de ellas. No disponemos de criterios firmes para determinar cuáles sean estos salmos. (cfr. Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 43- 71).

Es así como los sabios de Israel a pesar de la diversidad de formas de expresión de sus contenidos didácticos, los compartió privilegiando, no de modo exclusivo, el instrumental poético. La poesía es la expresión de un: “encuentro extraordinariamente intenso con los acontecimientos de la vida real, y en cuanto que logra aislar de entre la masa caótica de la experiencia genérica una vivencia concreta y articulada en forma de palabra, ella misma se convierte en acontecimiento”<sup>381</sup> generador y comunicador de conocimiento en el orden existencial antes que en el científico.

Por eso, la insistencia de Von Rad al asumir en la expresión poética la forma de expresión más específica del conocimiento que Israel tenía de la realidad. La poesía: “expresa un encuentro intenso con la realidad, con los acontecimientos; y en la medida en que hace surgir el acontecimiento particular de la experiencia y lo plasma en palabra, forma ella misma una parte de tal acontecimiento”.<sup>382</sup> En consecuencia, no puede ser leída como esfuerzo precientífico, precrítico e ingenuo por parte de quienes se movilizan en una racionalidad y lenguaje científico la forma como Israel se acerca, comprende y expresa la realidad en racionalidad y lenguaje sapiencial.

Prestar atención a las formas a las que recurrió Israel para expresar sus conocimientos, sin olvidar que siempre detrás de las formas está un contenido, entonces, va más allá de “un simple registro exterior de géneros didácticos específicos. Si creemos seriamente que las formas son inseparables del fondo”<sup>383</sup>.

En este contexto, ¿cuál es la fuente de la sabiduría? El ambiente sapiencial reflejado en los escritos veterotestamentarios canónicos dan testimonio de la presencia de sabidurías y sabios de pueblos vecinos a Israel: babilónicos (Jr 50,35; 51.57; Dn 2,48), egipcios (1 Re 5,10), cananeos (Ez 28,3), caldeos (Jr 50,35), sumerios (Pr 10-31) y edomitas (Jr 49,7), entre otros. Con ello, se constata, parcialmente, las raíces de la sabiduría en las grandes corrientes sapienciales existentes para la época, particularmente, en Mesopotamia y

---

<sup>381</sup> Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 41.

<sup>382</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>383</sup> *Ibid.*, 43.

Egipto.<sup>384</sup> Con lo cual no se afirma un calco servil de las mismas por parte del pueblo de Israel.

No obstante, su incidencia será notable en la corte del rey Salomón al confeccionar literatura para la formación de los futuros dirigentes y consejeros reales. En este contexto, es atribuible, una gran producción literaria al rey Salomón, con lo discutible que ello sea: “Compuso tres mil proverbios y su cancionero contenía mil y cinco canciones. Trató sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; disertó también sobre cuadrúpedos, aves, reptiles y peces” (1R 5, 12-13). Esto puede indicar la probabilidad que la corte real era un lugar tradicional de cultivo de la sabiduría.

Para Goetzmann el libro egipcio de la sabiduría de Amen-em-ope tiene su paralelismo con la literatura sapiencial hebrea, como es el caso de Pro 22,17-23<sup>385</sup> que acentúa una instrucción relacionada con núcleos problemáticos: pobre-rico, justicia-injusticia, paz-violencia, paga-deuda, hambre-abundancia, premio-castigo, pecado-temor de Dios, alegría-tristeza y confianza-deslealtad.

Estos núcleos problemáticos existenciales han sido leídos por el pueblo bíblico en perspectiva de fe, es decir, su experiencia religiosa se convierte en nuevo horizonte de comprensión marcado por circunstancias históricas que reclaman nuevas lecturas e interpretaciones acordes a los nuevos sentidos de vida que ofrece su experiencia de Dios.

En el corpus veterotestamentario<sup>386</sup> se evidencia que la sabiduría, inicialmente, es fruto de la experiencia forjada a partir de las situaciones de la existencia humana que acontecen en

---

<sup>384</sup> “La historia bíblica se desarrolla dentro de un trasfondo histórico-geográfico bien determinado en el área del Próximo Oriente, justamente en una encrucijada geográfica en la que se dan cita los dos imperios y focos culturales de la antigüedad: el mesopotámico y el egipcio. Porque Canaán, escenario de la trama bíblica, es el punto de unión y el lugar obligado de paso entre Asia y África, y por ello esa franja geográfica en el Mediterráneo oriental es de una importancia capital en el trasiego de inquietudes políticas y culturales que surgen a orillas del Nilo y la llanura mesopotámica. Por eso, la historia bíblica, lejos de estar aislada en el contexto de la marcha de las grandes civilizaciones, encuentra su esclarecimiento a la luz de los hallazgos arqueológicos, que han establecido con bastante nitidez la historia de los pueblos del Creciente Fértil y su entorno cultural” (García, *Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, 15).

<sup>385</sup> Goetzmann, “Sabiduría”, 124.

<sup>386</sup> Alonso Schökel y Sicre, José Luis. *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983; Bellia y Passaro, Angelo. *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*. Casale

el hogar, escuela, intercambio cultural, tradición, reflexiones personales, diálogos y debates públicos.<sup>387</sup>

Además, en las situaciones límites. Y en ellas, es donde la sabiduría se expresa sin inhibiciones y de una manera directa. Sin embargo, cuando el hombre pone en funcionamiento su existir percibe los límites de la sabiduría (cf. Prov. 19,14; 21,31; 26,12; 28, 11), en consecuencia, la sabiduría humana no puede menos que reconocer que ella, principalmente, proviene de Dios: “Toda sabiduría viene del Señor, y está con él por siempre (Eclo 1,1).

Esta afirmación se comprende mejor aún dentro de la teología que ha resultado de maduras reflexiones. Porque sabiduría y conocimiento ya no constituyen un patrimonio que el ser humano ha heredado por naturaleza. Hay textos sapienciales, afirma Von Rad, que hablan de este don que ha recibido el hombre, como si se tratara de un fenómeno de inspiración (cf. Job 32,6-11.18-20). Israel no se dejó llevar alegremente por sus ansias de conocer, sino que supo plantearse la cuestión del conocimiento y la capacidad de llegar a él:

---

Monferrato: Edizione Piemme, 1999; Equipo Bíblico Claretiano. *Derramará como lluvia su sabiduría. Libros sapienciales*. Buenos Aires: Ediciones Claretiana, 2001; Gilbert, Maurice. *La sagesse de salomon. The Wisdom of Solomon*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011; Gilbert, Maurice. “*La sabiduría personificada en los textos del Antiguo Testamento*”. En *La sabiduría y Jesucristo*. Gilbert, Aletti, Jean-Nöel, 5-43. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982; Löhfink, Norbert, *Qohelet*, Brescia: Edizione Morcelliana, 1997; Maggioni, Bruno, *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia*, Bilbao: Ediciones Desclée de Brouwer, 1993; Moral Asencio, Víctor. *Libros Sapienciales y otros escritos*. Estella-Navarra: Editorial Verbo Divino (2ª edición), 1998; Moore, T. M. *Ecclesiastes. Ancient Wisdom When All Else Fails*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2001; Sánchez, Jorge. *La Sabiduría en Israel. Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*. Ciudad de México. Ediciones san Pablo, 2004; Ravasi, Gianfranco, *Giobbe. Roma: Edizione Borla*, 1991; Scarpata, Giuseppe. *Libro della Sapienza. Brescia: Edizione Paideia*, 1989; Vílchez, José. *Sabiduría*. Estella-Navarra: Ediciones Verbo Divino, 1990; Von Rad, Gerhard. *Sabiduría en Israel. Porverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-sabiduría*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985; Salas, Antonio. *Los Sabios de Israel. Conciencia y Ley a debate*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1993.

<sup>387</sup> “El medio de la experiencia de los sabios es tan amplio como la vida misma, sin excluir absolutamente ningún aspecto o rincón. Alcanza, por tanto, la vida real con sus más variadas facetas, como la individual y colectiva, la privada y pública, la rural y ciudadanía, la popular y culta, la profana y religiosa, etc. Abarca también las especulaciones y reflexiones que el hombre se hace a partir de sus vivencias y recuerdos, para buscar su sentido y significado, para dar solución a los problemas, a las antinomias, a los enigmas, o, simplemente para poner un mínimo de orden y concierto, consiguiéndolo unas veces, otras no. El sabio antiguo, de Israel y fuera de Israel, tiene los pies sobre la tierra y por eso otea el horizonte “bajo el sol”. Pero también se eleva más allá de este horizonte y penetra en el misterio de lo divino. Es un hecho que los sabios hablan de Dios (de los dioses), de los lazos que unen este mundo, cercano o lejano, con Dios y de las relaciones del hombre en general y de cada uno de nosotros en particular con Dios (Vílchez, *Sabiduría y sabios de Israel*, 357-358).



En Israel, la capacidad cognoscitiva del hombre no se divorció nunca ni se independizó de la idea fundamental que constituía la base de toda la existencia israelita, su profunda vinculación con el Señor. Al contrario, se puede incluso decir que se advierte, sobre todo en la literatura didáctica posterior, un notable esfuerzo por mantener esa capacidad cognoscitiva estrechamente vinculada a los cimientos de la vida de Israel o por reanudar esos lazos de manera total e indisoluble.<sup>388</sup>

En los escritos neotestamentarios,<sup>389</sup> en particular, los paulinos, se mantiene la misma línea del Antiguo Testamento: la fuente de la sabiduría es Dios. Hay clara conciencia en el mundo sapiencial que todo viene de Dios, y todo regresa a él. Pero con un acento: la sabiduría proveniente de Dios está en contraposición con la sabiduría proveniente del saber humano.

En la literatura paulina se evidencia estos dos tipos de sabiduría: humana y divina. La primera proviene de los hombres (cf. 1 Cor 1, 17.21-22; 2,6.13) al poner en funcionamiento la razón y a través de ella, conoce o puede conocer sobre Dios. La segunda, proviene de Dios, la cual es misteriosa, escondida y destinada por él antes de los siglos para la gloria del hombre (1Cor 2, 6-7), y su concreción plena se da en Jesús, sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,30). Por eso, la herencia de la Sabiduría personificada se utiliza para expresar mejor el misterio de la persona de Jesús. De ahí que saber de Dios, sabiduría de Dios, no se refiere tanto a un saber sobre, acerca de Dios, cuanto más bien, una sabiduría desde Dios, en contraposición a una sabiduría sobre Dios procedente del espíritu humano.

Concedido el espíritu de sabiduría, el hombre puede conocer más perfectamente a Dios (Ef 1,17), y conociéndolo, pueda proceder de una “manera digna del Señor, agradándole en todo, fructificando en toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios” (Col 1,10). De lo anterior surge una pregunta: ¿cuál es el contenido de la sabiduría? El misterio de Dios (Col 2,2): Cristo, “en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la

---

<sup>388</sup> Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 91-92.

<sup>389</sup> Söhngen, Gottlieb. “*La Sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*”. En *Mysterium Salutis*, Vol. I. Tomo II, compilado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 995-1070. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969; Aletti, Jean-Nöel. “*Cristo y la sabiduría en los textos del Nuevo Testamento*”. En *La sabiduría y Jesucristo*. Gilbert, Aletti, Jean-Nöel, 44-73. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.

ciencia” (Col 2, 3). Así, “la cristología aquí expuesta empalma con la concepción veterotestamentaria y judía de una sabiduría escondida en Dios antes de la creación del mundo (Pro 8; Si 24)”.<sup>390</sup>

¿Cómo se participa, entonces, de la sabiduría? Mediante un proceso de conversión que consiste, en últimas, desde la antropología paulina, en el despojo del hombre viejo con sus obras y el revestimiento del hombre nuevo: “que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador” (Col 3,10).

Este revestimiento no es otro que la vivencia-transparencia del espíritu del resucitado que los otros hombres pueden sopesar en la cotidianidad del existir cuando se pone en funcionamiento en comunidad-sociedad el fruto del espíritu, que no es otro que el mismo espíritu del resucitado: “amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí” (Ga 5, 22-23).

En la misma dirección paulina, la carta a Santiago, perteneciente a la literatura de las denominadas cartas católicas -Santiago, 1 y 2 Pedro, 1, 2 y 3 Juan y Judas-, la sabiduría está íntimamente ligada al obrar humano. Pero el escrito hace una clara distinción entre la sabiduría proveniente de lo alto y la sabiduría terrena.

La primera es, “pura, pacífica, indulgente, dócil, llena de misericordia y buenos frutos, sin hipocresía. Fruto de justicia siembran en paz los que procuran la paz” (St 3,17-18). Esta sabiduría proviene de Dios y si se carece de ella, a Él hay que pedírsela (St 1,5).

La segunda, “terrena, natural, demoniaca” (St 3,15) es, envidiosa, ambiciosa, genera desconcierto y toda clase de maldad (St 3, 14) porque proviene de los hombres.

Otro énfasis pone el libro del Apocalipsis. La sabiduría es constitutiva de Dios: “Amén, Alabanza, gloria, sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fuerza, a nuestro Dios por los

---

<sup>390</sup> Goetzmann, “Sabiduría”, 127.

siglos de los siglos. Amén” (Ap 7,12). De dicha dignidad sapiencial participa el Cordero degollado (Ap 5,12).

En definitiva, la sabiduría neotestamentaria, en general, convoca al hombre a vivir en Cristo, sabiduría del Padre, para que de este modo, participe en la sabiduría divina la cual lo introduce en la “intimidad de Dios”.<sup>391</sup>

Ahora bien, ¿qué es, entonces, la sabiduría en Israel? Los impedimentos para dar una definición acertada a la comprensión de sabiduría en cuanto forma de conocimiento humano, son realmente atosigantes. Para captar más exactamente su complejidad se requiere recorrer los caminos de su evolución. Asunto que no pertenece a este apartado.<sup>392</sup>

Resta afirmar que Israel, junto con los pueblos vecinos, entendió la sabiduría como un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia. Israel poseía la convicción de la necesidad de llegar a la verdad como fuente de conocimiento: “La sabiduría siempre permanece abierta e inabarcable. Se acerca a la verdad por otro camino diferente”.<sup>393</sup> El camino del arte de vivir la vida desde las experiencias que ella ofrece para todos los hombres y para cada hombre en particular.

En los sabios de Israel no había término como el *logos* griego, la *ratio* romana o la razón, categoría actual, para indicar la capacidad cognoscitiva del hombre. Más bien, esa capacidad se da en términos de “lealtad, justicia y rectitud de corazón” (1 Re 3,6) en el obrar. Salomón, le pide a Dios que le conceda un corazón atento para juzgar al pueblo, para discernir entre el bien y el mal. Y Dios ante la solicitud de “inteligencia para atender a la justicia” (1 Re 3, 12), le concede a Salomón, “un corazón sabio e inteligente” (1 Re 3, 12).

Para el Israel de la Biblia, en términos generales, la sabiduría es poseedora de una singular magnitud en respuesta a la experiencia de fe en Dios, naciente de su confrontación con determinadas experiencias con el universo y el mundo -y en él, con sus semejantes-. De

---

<sup>391</sup> Léon-Dufour, *Sabiduría*, 810.

<sup>392</sup> José Luis Sicre, siguiendo los planteamientos de J. Marböck, distingue cuatro etapas en la evolución de la sabiduría: 1. humanismo internacional; 2. humanismo salomónico y la sabiduría más antigua de Israel; 3. la crisis de la sabiduría en Job y Eclesiastés; 4. la unidad de la realidad en la sabiduría (Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 331-342).

<sup>393</sup> Vod Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 513.

igual modo, de las experiencias emanadas de los interrogantes de la existencia: “Con su sabiduría, Israel se había creado un campo de reflexión en el que se podían tratar no sólo la multiplicidad de cuestiones triviales de la vida cotidiana, sino también los problemas teológicos más profundos”.<sup>394</sup> Así, las comprensiones de sabiduría que ofrece el Antiguo y Nuevo Testamento, se enlacen, directa y proporcionalmente, a los procesos teológicos inherentes a la maduración humana proveniente de su experiencia de fe.

En concordia con el preguntar anterior: ¿cuál es el fin primero de la sabiduría? Es el comprender, el saber sobre este mundo en toda su complejidad. Porque “un mejor conocimiento de lo real podía ciertamente ayudar a triunfar en la vida, a equilibrarla y a darle armonía y felicidad. Además, quiere también recordar los límites de todo saber humano, porque forman parte de su conocimiento”.<sup>395</sup>

Por eso, para Parra la finalidad de la sabiduría es la construcción de sujetos en función de lo que se debe ser, pensar y hacer.<sup>396</sup> Por eso, los sabios, mediante sentencias y consejos, buscaban la forma de adaptar la vida humana al orden y equilibrio que observaban en la naturaleza, reflejo de la voluntad de Dios Creador.

Finalmente, ¿quién es sabio? No es fácil dar una respuesta definitiva. Concretizar lo que se encierra con la expresión sabio es más complejo de lo que uno se imagina ante la heterogeneidad de acentos particularizados de la realidad denominada sabio. Resta indicar algunas notas características que permiten construir la identidad del sabio.

El sabio bíblico tiene interés por conocer la naturaleza: “Trató sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; disertó también sobre cuadrúpedos, aves, reptiles y peces” (1R 5,13) ante la cual expresa su admiración y desde su experiencia de fe, ve en ella el obrar de Dios: “de la gloria del Señor está llena su obra” (Si 42,16. Cfr. Job 36,22-37,18; 39-41; Si 42,15-43,33).

---

<sup>394</sup> Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 379.

<sup>395</sup> Gilbert, *Sabiduría*, 1720.

<sup>396</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 206.

Sin embargo, su mayor preocupación gira en torno al cómo vivir la vida y cómo ayudar a otros a vivirla, y eso lo hace, entre otras cosas, a través de consejos prácticos, (Si 51,13-20; 6,18-37). El sabio es el experto en el arte de bien vivir. Por eso, como educador nato, “traza reglas para sus discípulos: prudencia, moderación en los deseos, trabajo, humildad, ponderación, medida, lealtad de lenguaje, entre otros”.<sup>397</sup>

Los consejos prácticos<sup>398</sup> no son el resultado de altas reflexiones intelectuales sino que son resultado de la experiencia de aquellos que han vivido la vida, gracias a ello, se convierten en facilitadores para que otros puedan asumir su existencia con responsabilidad. Para tal fin, el sabio siempre está abierto a dejarse enriquecer por su contorno cultural y por sus contemporáneos sin distinción alguna.

¿Cuál es la actitud del sabio? Proponer lo que han experimentado; exponer lo que sabe; indicar el camino que según él conduce a la plenitud de la vida y desaconseja lo que, basado en su propia experiencia, lleva al fracaso. En sus intervenciones induce, reflexiona, indica, aconseja, sugiere pero no manda.<sup>399</sup> De ahí sus exhortaciones constantes: “Hijo mío, atiende a mi sabiduría, presta oído a mi prudencia” (Prov 5,1); “Hijo mío, observa las órdenes de tu padre, no desprecies las enseñanzas de tu madre” (Prov 6,20).

¿Posee límite el sabio? Ciertamente, sí. Percibe los límites de su saber y de su experiencia, ya que sabe que no es dueño de la realidad y de los corazones a los cuales se dirige. Además, quiere también recordar los límites de todo saber humano, porque forman parte de su conocimiento. No hay nada peor que un hombre convencido de ser sabio: “más se puede esperar de un necio que de alguien que presume ser sabio” (Pr 26,12). Pues el sabio sabe, en definitiva, que se está en las manos de Dios (Pr 21,31; 16,2; 21,2).<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> León-Dufour, Sabiduría, 808.

<sup>398</sup> Algunos de los consejos se dan en el orden de la limosna (Si 7,32; Tb 4,7-11), respeto a la justicia (Pro 11,1; 17,15) y el amor a los pobres (Pr 14,31; 17,5; Si 4,1-10), la responsabilidad personal (Ez 14,12-20; 18; 33,10-20), angustias, temores, fracasos, muerte (Si 40, 1-11; Jb 6,11-30) y la retribución (Jb 9,22-24; 21,7-26; Qo 7,15; 8-14), entre otros.

<sup>399</sup> Cfr. Gilbert, Sabiduría, 1721.

<sup>400</sup> Ibid.

En consecuencia, quien carece de sabiduría es ingenuo e infantil (Pr 1,4.22.32), susceptible de ser influenciado por otros (Pr 9,4.16). El que tiene poca sabiduría es un necio (Si 21,11-2218), un obtuso (Pr 26,1-12); habla con atolondramiento; no es posible fiarse de él, es mezquino, vil, (Pr 17,7.21; Si 4,2); obra sin pensar e insensatamente (Pr 10,8.14.21).<sup>401</sup>

En conjunto, se postula, con Morla,<sup>402</sup> una sabiduría bíblica, entendida no sólo como actitud, sino como proyecto educativo basado en la formulación de principios rectores comportamentales, radicalmente vinculados a la toma de decisiones éticas:

“Pues la sabiduría penetrará en tu mente y el saber se te hará atractivo; la reflexión cuidará de ti y la prudencia te protegerá, para apartarte del mal camino, del hombre que habla con engaño, de los que abandonan el sendero recto para ir por caminos tortuosos, de los que disfrutan haciendo el mal y gozan con la perversión, de los que van por senderos torcidos y caminos extraviados... Por eso seguirás el camino de los buenos y te mantendrás en la senda de los justos. Porque los rectos habitarán la tierra y los íntegros permanecerán en ella” (Prov 2, 10-21).

En consecuencia, el sabio asume una actitud de búsqueda empedernida de la sabiduría en el orden de nuevos horizontes de sentido de vida. Dado que en Israel y en las comunidades cristianas primeras, la sabiduría es el medio que comunica experiencias radicales de sentidos de vida y fe.

### **De la Patrística<sup>403</sup> a la Escolástica**

Son los padres apostólicos del siglo I-II<sup>404</sup> y los padres apologistas del siglo II-III,<sup>405</sup> así como los posteriores padres griegos y latinos, del siglo III hasta el siglo VIII<sup>406</sup>, los que

---

<sup>401</sup> Véase, Gilbert, Sabiduría, 1712.

<sup>402</sup> Véase Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*, 37-38.

<sup>403</sup> “Bajo el nombre de patrología, patrística o Padres se designan los escritores cristianos de los primeros siglos que pueden ser considerados como los iniciadores, los progenitores de la fe cristiana, de la vida espiritual de las diferentes iglesias” (Patiño, *Historia de la Iglesia I*, 9).

<sup>404</sup> Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Policarpo, entre otros.

<sup>405</sup> San Ireneo de Lyon, Clemente Alejandrino, Orígenes, San Gregorio el Taumaturgo, Minucio Félix, Hipólito, Tertuliano, Cipriano y Lactancio, entre otros.

asumieron la difícil tarea de hacer comunicable en sus contextos culturales el mensaje cristiano. La comunicabilidad del mensaje pagó su precio y asumió sus peligros:

En la época patrística el cristianismo se adentró en una cultura muy desarrollada y ajena a la tradición bíblica. En esa cultura no sólo anunció a Cristo, sino que dio razón de ese anuncio, estuvo abierto al diálogo con el greco-romano, en parte lo configuró y en parte quedó configurado por él. Esto pudiera no haber sido así, pero así fue, y se llevó a cabo en cosas esenciales, no periféricas, de la fe: Dios, Jesucristo, el Espíritu, la salvación. Todo se hizo con un asombroso *pathos* de audacia, creatividad, voluntad de adentrarse en lo desconocido, lo cual en sí mismo fue ya expresión de fe in actu.<sup>407</sup>

Así, el mensaje cristiano se construye, inicialmente, con una expresión semítica en referente a la exégesis y a la apocalíptica judeocristiana, a la trinidad y la angeología. De igual modo, se expresa en los títulos cristológicos del Hijo de Dios, en la teología de la encarnación, en la teología de la redención, en el *mysterium crucis*, en el bautismo, en la eucaristía, en la comunidad cristiana y en la santidad personal, entre otros.

En el mundo helenístico, el monoteísmo judío vio en la crítica filosófica a la religión popular politeísta la confirmación de la verdad de la fe judía en el Dios único, o, aún más, exactamente, la confirmación de lo afirmado ya por el Deuteroisaías (Is 41,29, cf. 41,4; 43,10) de que el Dios de Israel es en cuanto creador del mundo, el único Dios y, por ello, también el Dios de los paganos.<sup>408</sup>

Posteriormente, los padres apologistas construyen el mensaje cristiano a partir de presupuestos de “la cultura helenística, asumiendo lo que consideran semillas anticipadoras del evangelio”.<sup>409</sup> En otras palabras, “la teología cristiana utilizará a partir de los apologistas los instrumentos intelectuales de la filosofía griega”.<sup>410</sup> El motivo principal de que la teología cristiana tuviera que adentrarse desde su mismo comienzo en terrenos

---

<sup>406</sup>El último de los padres griegos (Oriente) es san Juan Damasceno y último de los latinos, fue san Isidoro de Sevilla (Patiño, José. *Historia de la Iglesia*. Tomo I. Bogotá: San Pablo, 1993).

<sup>407</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 341.

<sup>408</sup> Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 24.

<sup>409</sup> González, *El quehacer de la teología*, p. 25.

<sup>410</sup> Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, 11.

filosóficos y enfrentarse a las diferentes doctrinas filosóficas se encuentra en el anuncio de Dios de la misión apostólica (1 Tes 1,9): hablar de Dios significa hablar del origen creador de todo lo real.

Sin embargo, una cosa es hablar de Dios y otra muy distinta decir que el Dios de los judíos es idéntico al origen creador de todas las cosas y, como consecuencia de ello, al Dios de todos los hombres. Esta afirmación no era ni mucho menos evidente, por lo menos para los no judíos, y por eso, la primitiva teología cristiana vinculó el discurso sobre el Dios creador con la pregunta filosófica por el ser de Dios y por la verdadera figura de la realidad divina.<sup>411</sup>

El cristianismo se apoya en la filosofía reinante para anunciar al Dios de Jesús con el fin de “mostrar que el discurso cristiano sobre Dios estaba a la altura de los criterios a que los filósofos venían sometiendo toda afirmación sobre el origen divino, así como que era de igual alcurnia que las doctrinas filosóficas sobre Dios, si no superior a ellas”.<sup>412</sup>

No obstante, los vínculos filosofía-teología, llegaban a un debilitamiento, para no decir, a un divorcio total. Los postulados de las diversas corrientes filosóficas no correspondían a la comprensión bíblico-cristiana sobre Dios. Por eso, “los teólogos cristianos fueron siempre conscientes de que lo que los filósofos decían de Dios no era del todo idéntico al anuncio del Dios de la Biblia. Así, pues, era inevitable desarrollar un corpus de argumentos con que enfrentarse a las doctrinas de la filosofía”.<sup>413</sup>

Es de anotar que en Clemente de Alejandría (145-215) su comprensión teológica se enmarca en la simbiosis de tres aspectos: la filosofía, la fe y la gnosis. La conjunción de estos tres aspectos será la sabiduría divina, a la cual se llega gracias a la purificación moral con la práctica de todas las virtudes que culminan en la caridad evangélica.

---

<sup>411</sup> Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 14-15.

<sup>412</sup> *Ibid*, 24.

<sup>413</sup> *Ibid*, 17-18.



En este contexto, válida es la acotación de Pannenberg, para quien Clemente el punto de partida de la filosofía como “amor a la sabiduría” lo emplea en función de la superioridad de la doctrina cristiana sobre la filosofía: “Por eso, el cristiano instruido en la fe es para Clemente el verdadero sabio, el verdadero gnóstico” (Strom I, 5, 30, 1)”.<sup>414</sup>

En Orígenes (185-253) la teología es fruto de la conjugación de la fe, la gnosis y la contemplación o sabiduría divina. La sabiduría divina es el primero de los llamados carismas de Dios que pasa por la profundización de la palabra hasta llegar al crecimiento sapiencial y contemplativo de la misma.

En el Pseudo Dionisio, la búsqueda de la sabiduría va a implicar el abandono de toda clase de mediación en el orden de lo demostrativo o de la razón natural.<sup>415</sup>

En san Agustín (354-430), fruto de un largo itinerario racional, existe la distinción entre la ratio inferior -conocimiento por la razón de las cosas del mundo sensible- y la ratio superior, la cual tiene como objeto la sabiduría. Ésta se entiende como “conocimiento de las realidades eternas, a las que únicamente se llega por la meditación y la contemplación. Dios, verdad y realidad suprema, es el objeto de esta sabiduría. La suprema sabiduría consistirá en conocerle para amarle a través de su Suprema sabiduría, que es Cristo (cf. De Trinitate XII, 15,75)”.<sup>416</sup> Este planteamiento de *sapientia* agustiniana: dirigida a lo eterno, es decir, a Dios, Bien supremo, permanecerá vigente hasta el siglo XIII como elemento diferenciador de la *scientia*.

De ahí que la verdadera sabiduría sea la doctrina cristiana y no la ciencia: “Cristo es para nosotros no sólo la suma de la sabiduría, sino también de la ciencia”.<sup>417</sup> En Agustín la sabiduría no es opuesta a la filosofía más bien, la asume como análoga.

---

<sup>414</sup> Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 17.

<sup>415</sup> Martínez, *Los caminos de la teología*, 15.

<sup>416</sup> *Ibid*, 18.

<sup>417</sup> Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 18.

A rasgos generales, la sabiduría en este período de la patrística a la escolástica está en íntima conexión con el pensamiento bíblico, sin un rechazo del todo a la sabiduría humana. Se privilegia la sabiduría proveniente de Dios, la cual debe buscar incesantemente el hombre. Porque para los Padres de la Iglesia, el sabio: “era aquel que juzgaba todas las cosas a la luz de Dios y de las realidades eternas, que son la norma para las cosas de la tierra. Por tanto, la sabiduría tiene también una dimensión moral y espiritual”.<sup>418</sup>

### **De la escolástica<sup>419</sup> a la Modernidad**

Durante este período el cristianismo occidental conservó los planteamientos platónicos,<sup>420</sup> sin embargo, otra de las figuras de mayor relevancia es, sin duda, Aristóteles.<sup>421</sup>

En la Edad Media el aporte aristotélico se da en el ámbito de la razón natural, por lo tanto, se “hizo necesario concebir el conocimiento de la fe propio de la teología como un conocimiento de carácter sobrenatural. Así, el que santo Tomás hiciera suya la gnoseología de Aristóteles conformó la base para la idea tomista de que la razón humana está limitada por su propia naturaleza”.<sup>422</sup>

Esto conduce a afirmar que “el conocimiento de Dios está necesitado de una autoridad mediadora y el aristotelismo medieval creyó que sólo la fe estaba en disposición de cumplir con esta función. Por otro lado, hubo de confesarse que, pese a todo, la razón era capaz de aprehender la idea de Dios, lo que al cabo hizo recaer sobre el conocimiento “sobrenatural” de la tradición religiosa el juicio de que este último no era más que el producto de una autoridad extraña a la razón y apenas digna de crédito para ella.”<sup>423</sup>

Con ello se inicia una etapa mediante la cual la teología ya no va a depender del todo de la filosofía sino que descubre en la fe que profesa el cristianismo una sabiduría que desborda todo planteamiento filosófico. Es de anotar que mientras que la teología patrística asume la

---

<sup>418</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 80.

<sup>419</sup> Este periodo tiene tres fases: “la primera escolástica, siglos IX-XII; el apogeo de la escolástica, siglos XII-XIII; y la escolástica tardía, siglos XIII-XV” (Patiño, *Historia de la Iglesia I*, 15-16).

<sup>420</sup> Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 77.

<sup>421</sup> *Ibid*, 83-84.

<sup>422</sup> *Ibid*, 31.

<sup>423</sup> *Ibid*, 33.

doctrina cristiana como la única y verdadera filosofía, la edad Media latina inicia un nuevo proceso en torno al conocimiento sobrenatural: “El objeto de la teología es una doctrina que descansa en una revelación sobrenatural. Pero quien realmente hizo de él usual en la sistemática teológica fue santo Tomás de Aquino, en quien este concepto pasó a designar la trascendencia de Dios situada fuera del alcance del intelecto humano”.<sup>424</sup>

Teólogos de la edad Media -san Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, entre otros-, construyeron sus producciones teológicas con categorías griegas adoptándolas a las nuevas circunstancias históricas que reclamaban una manera particular de producir y transferir conocimiento.

Es así como en Anselmo de Canterbury (1033-1109), secundando el pensamiento de san Agustín, pero mostrando su originalidad desde su experiencia espiritual, la sabiduría es un saboreo, “un saboreo de los misterios por obra del Espíritu que la acompaña”.<sup>425</sup>

En Hugo de san Víctor (1097-1140): “a través tanto de la reflexión filosófica (cogitatio) como de la teología, con pasos intermedios de la meditación y de la oración, pero en todo caso, partiendo de la fe, es como se llega a la contemplación o sabiduría total, que, a su vez, se ultimaré en la unión íntima, experiencial y efectiva con Dios, quien, con su gracia y la respuesta a la misma, va abriendo el camino al alma para llegar a ese saboreo”.<sup>426</sup>

Para Ricardo de san Víctor (+1173) se alcanza la sabiduría “mediante la contemplación precedida de las gracias de Dios, secundadas éstas por la virtud, con desposesión simultánea de las adherencias humanas. Toda es contemplación mística culminará en el amor, obra siempre de Dios en su iniciativa y en su culminación”.<sup>427</sup>

---

<sup>424</sup> Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 29-30.

<sup>425</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>426</sup> Martínez, *Los caminos de la teología*, 28.

<sup>427</sup> *Ibid.*, 29.

En cambio, Bernardo de Claraval (1090-1153) asume a Cristo como sabiduría, por eso, para llegar a él, se debe partir de la fe, la cual se “apoya en la razón, se ejercita en la humildad, de la que se alcanza como fruto de la verdad, y llega como término a la unión con Dios”.<sup>428</sup>

No obstante, en Pedro Abelardo (1079-1142) se rompe con la línea sapiencial que se llevaba hasta el momento e inaugura un nuevo capítulo en la cual la razón jugará un papel decisivo en la comprensión de la fe: “solamente los ignorantes recomiendan la fe antes de comprender”.<sup>429</sup>

Pero Alejandro de Hales (1175-1245) vuelve a la línea sapiencial, para quien la teología, “complementa al alma moviéndola al amor, al bien, al afecto sabroso en contacto con lo divino. Y así la define como sabiduría que perfecciona al alma según el afecto, moviendo al bien por los principios de temor y de amor”.<sup>430</sup>

Con san Buenaventura (1221-1274) se: “busca conocer a Dios esencialmente por los caminos de una fe que crece en comprensión, y que, si bien no desprecia la razón en un secundario avance, se ordena más bien a la piedad, el amor y la unión con Dios”. “Su inmediato fruto es, pues, un conocimiento piadoso de la verdad de Dios bajo la luz de la fe, una sabiduría que lleva a la santidad y que debe ser preferida a cualquier certeza de la razón”.<sup>431</sup>

De modo particular, santo Tomás de Aquino (1225-1274): usará la filosofía y la razón como medios vehiculantes en la progresión del conocimiento teológico. Esta actividad se enmarcaría en lo que Küng ha denominado una teología universitaria racional para estudiantes universitarios y teólogos.<sup>432</sup> Para el Aquinate el sabio es aquel que “considera la causa absolutamente más elevada del universo, que es Dios. Por eso se llama sabiduría al conocimiento de lo divino”.<sup>433</sup>

---

<sup>428</sup> Ibid., 30.

<sup>429</sup> Ibid., 33.

<sup>430</sup> Ibid., 36.

<sup>431</sup> Ibid., 39.

<sup>432</sup> Küng, *El cristianismo*, 426.

<sup>433</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Suma Teológica*, 19.

Hasta aquí, siglo XIII, la sabiduría, en conjunto, es considerada análoga a la doctrina cristiana -sabiduría de Dios revelada en Cristo-. Ante lo cual, sobre viene la pregunta: ¿dónde se arraiga tal concepción? En Platón y Aristóteles. Principalmente, en éste último:

En Platón se encuentra la idea de que la filosofía no es sabiduría misma, sino deseo de la sabiduría, “amor a la sabiduría”, como lo indica la misma palabra, es decir, un estado intermedio entre la ignorancia completa y la perfecta sabiduría, tal como la poseen los dioses. (...) Con mucho menos razón le habría concedido este título a lo que por entonces se entendía con el nombre de teología, es decir, a los mitos de los poetas.<sup>434</sup>

Al contrario de Platón, Aristóteles consideró que la sabiduría era accesible a la filosofía; y en esto le siguieron los estoicos. (...) La sabiduría era para él la más sublime de las ciencias, en cuanto que el sabio no conoce sólo lo que puede ser deducido de los primeros principios, sino también tiene un conocimiento intuitivo cierto de los principios mismos. Por eso la sabiduría comprende tanto la visión intuitiva como la ciencia. Es la ciencia de las formas más altas del ser, de las cosas divinas, y también de los orígenes de todo lo que existe y de todo conocimiento. Los portadores de esta sabiduría son para Aristóteles los filósofos”<sup>435</sup>.

Estas dos grandes vertientes: platonismo y aristotelismo, van a encontrarse orbitando, estrictamente, a partir del siglo XII-XIII -nacimiento de las universidades-, quizás, hoy se encuentren en círculos intelectuales más vigentes que nunca.

Ahora bien, ya desde el siglo XIII, la teología, saber relativo a Dios, en contexto de la organización escolástica medieval, a la que le preocupó el delimitar la sacra doctrina de las disciplinas o facultades profanas: se impuso en el ámbito naciente universitario de facultas Theologica.<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 18.

<sup>435</sup> Ibid.

<sup>436</sup> Véase Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 18.

Es de acotar con Le Goff que el asunto de la teología en su reconocimiento de ciencia se da el marco del criterio medieval: ciencia es todo aquello que se enseña en la universidad. Esto condujo al posicionamiento de la teología por encima de las demás, una especie de facultad superior: “Esta teología universitaria tenía a París como capital”.<sup>437</sup>

La teología en el ámbito universitario encuentra en Aristóteles la posibilidad de la elaboración intelectual de una teología cristiana, sin embargo: “ésta teología de carácter racional, fuertemente marcada por Aristóteles, se confronta también con la otra gran influencia intelectual del siglo XIII, la del comentador árabe Averroes (1126-1198). Averroes racionaliza a Dios y, en particular, se pregunta por la existencia de una doble verdad alcanzada por procedimientos puramente humanos y racionales y la verdad enseñada por la fe y la religión -término que no existía en la Edad Media y que no aparecerá sino en el siglo XVIII, pero que designa todo ese conjunto de prácticas- pueden entrar en conflicto”.<sup>438</sup>

Como había de esperarse, el conflicto no se hizo esperar. La postura de la doble posibilidad de la verdad de Averroes, recibió por parte del obispo de París, Étienne Tempier, la condena en 1270 y 1277, de errores profesados según él en la Universidad de París y que había que dejar de enseñar radicalmente. El movimiento de Averroes -autonomía de la razón y de la filosofía frente a la religión y a la teología- se conjuga con una fuerte corriente mística, así, nace una nueva ciencia de Dios. La cual según Le Goff es: “más instintiva y sensible, como en la escuela renana, cuyo gran teólogo es el maestro Eckhart”.<sup>439</sup>

Parecer ser que en el siglo XIII, con la influencia aristotélica, se determinó cada vez más la concepción de ciencia -sistema de deducciones lógicas a partir de unos primeros principios- y la sabiduría es asumida como la más noble ciencia y se le había identificado con la misma filosofía.

---

<sup>437</sup> Le Goff, *El Dios de la Edad Media*, 59.

<sup>438</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>439</sup> *Ibid.*

Ante lo cual, la teología se ve exigida a legitimarse con estos principios desde sus postulados de fe: “La teología se presentaba así, con este método que parte deductivamente de unos principios, como una ciencia análoga a la ciencia en el sentido aristotélico, aun cuando los artículos de la fe, a diferencia de los principios de las ciencias racionales, no derivan de la *lumen ratio*, sino de la *lumen fidei*. Con esta limitación se podía considerar a la teología como una ciencia en el sentido amplio de la palabra”.<sup>440</sup>

Pero a este hecho se unió ahora también el problema de la cientificidad de la teología. Asunto que cobrará mayor trascendencias en los siglos venideros. Por el momento, baste afirmar que es el momento crucial para que la teología defina su participación activa en el contexto de la vida universitaria dentro del círculo de las ciencias existentes en la universidad.

En este sucinto trasfondo, es de resaltar que: “el positivismo lógico y físico por un lado y el radical voluntarismo, que debilita hasta el extremo la unión entre voluntad e inteligencia divina que aún regía en santo Tomás, encuentran en el nominalismo de W. Ockham (1300-1349) y G. Biel (1410-1495) una expresión máxima que provocará la reacción de Lutero (1483-1546), quien rechaza la filosofía como mediación de la fe, para volver a un encuentro directo con la Biblia en cuanto evangelio de Dios”.<sup>441</sup> En el fondo, Lutero deja entrever su comprensión de teología como ciencia práctica y su total rechazo de la teología como ciencia en el orden de lo especulativo o derivada.<sup>442</sup>

Además, como es sabido, este equilibrio entre teología y filosofía, entre fe y razón, se rompe con Escoto y Ockham: “La teología no es ya una ciencia especulativa, sino una práctica moralizadora. El hombre hará, con su inteligencia, una filosofía racional. En

---

<sup>440</sup> Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 236.

<sup>441</sup> González, *El quehacer de la teología*, 31. El “positivismo lógico” aglutina el pensar de un grupo de filósofos, hombres de ciencia, físicos y matemáticos que se denominaron a sí mismos, el Círculo de Viena. Este colectivo, se caracterizó, no siendo lo único, por su acceso comprensivo a toda la realidad humana a través de lo científico signado por el razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes. En últimas, velaron por el progreso del conocimiento científico y condenaron todo aquello que no se rigiera por sus principios (Véase Ayer, A.J. *El positivismo lógico*. México: Fondo de cultura económica, 1965).

<sup>442</sup> Para el abordaje del debate en la comprensión de la teología como ciencia derivada y como ciencia práctica, se recomienda el trabajo realizado por Pannenberg (Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 235-304).

cambio, la teología es sobrenatural y poco tiene que hacer en ella la razón: es ante todo una praxis. La razón es propia del hombre, pero no de Dios, que es omnipotente y no puede estar sometido a ninguna ley, ni siquiera a la ley de la razón”.<sup>443</sup>

Sin embargo, en las entrañas de la experiencia de fe, y manteniéndose en la línea de la mística,<sup>444</sup> en la cual “se compagina armónicamente el intelecto y la afectividad, la espiritualidad y la teología, la experiencia y la reflexión, la facultad de pensar y amar”<sup>445</sup>, aparece una sabiduría mística, en la cual la experiencia de Dios y el conocimiento que de ella se origina, se gusta y no sólo se sabe. Así lo deja entrever un poeta místico del renacimiento español, san Juan de la Cruz (s.1542-1591):

Porque la sabiduría mística, la cual es por amor, de que las presentes Canciones tratan, no a menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma; porque es a modo de la fe en la cual amamos a Dios sin entenderle... Y así espero que aunque se escriban aquí algunos de teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más justamente se gustan.<sup>446</sup>

Todo este contexto no es lineal. Sin duda estuvo impregnado de una visión cristiana del mundo. Pero también es una sombría época de grandes hambrunas y epidemias, de masas de pobres y enfermos desamparados. Y como lo expresa Küng: “Es vida variada y vivida con abigarramiento”.<sup>447</sup> En este nuevo escenario las difíciles y tensionantes circunstancias históricas registradas en el orden económico, político, social y religioso, quizá, incidieron en la gestación y favorecimiento del ocultamiento de lo sapiencial.

Ahora bien, si en la época patristica se va a acentuar la absorción de la filosofía por la teología y la subordinación de la filosofía a la teología en la Edad Media, en conjunto,

---

<sup>443</sup> Neira, *Teología y ciencias sociales*, p. 69.

<sup>444</sup> “No hay duda de que representa a menudo una reacción a la mundanización de la Iglesia, la cientificación de la teología y exteriorización de la piedad, fenómenos crecientes a finales de la Edad Media” (Küng, *El cristianismo*, 454).

<sup>445</sup> Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 213.

<sup>446</sup> De la Cruz, *El cántico espiritual*, 6-7.

<sup>447</sup> Küng, *El cristianismo*, 442.



entonces, es a partir de la modernidad hasta la postmodernidad cuando esta relación de subordinación cambió históricamente al acentuarse la autonomía de la razón por encima de la revelación.<sup>448</sup>

Según Max Horkheimer y Theodoro Adorno, el hombre busca dominar todo, hasta la misma naturaleza a través de la tecno-ciencia y ésta promete ser la solución a todas las minorías de edad presentes en la vida del hombre.<sup>449</sup> Así, el interés del próximo apartado consiste en esforzarse por el ofrecimiento de las razones que favorecieron el eclipsar de lo sapiencial en la teología de occidente en respuesta a los influjos provenientes de la modernidad y modernización, límites temporales de la investigación.

#### **2.4. El eclipse de lo sapiencial en la teología de Occidente**

Metz indicó en su obra *Por una cultura de la memoria*, que el cristianismo, y en él, la teología, por su conexión histórica -de la que representa un factor significativo y determinante-, no puede despojarse de la “cultura occidental-europea asimilada de las tradiciones greco-helenística y judía”.<sup>450</sup> En este contexto, es entendible el ocultamiento no intencional, más bien, circunstancial y transitorio de lo sapiencial en la teología como una constante a lo largo de su reflexión disciplinar en Occidente.

Uno de los casos, para mencionar el más renombrado, es el relacionado con el encuentro cristianismo y cultura griega.<sup>451</sup> Es de anotar que: “los grandes teólogos orientales se sirvieron del encuentro del cristianismo con la filosofía griega como una oportunidad providencial para reflejar la verdad de la revelación, esto es, la verdad del *logos*. Para defender e iluminar los misterios de la fe (la consustancialidad de las personas de la

---

<sup>448</sup> Véase Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 33.

<sup>449</sup> Véase Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, 59.

<sup>450</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 71.

<sup>451</sup> “El pensamiento cristiano tuvo, desde las primeras generaciones, puntos de encuentro con filosofías helenistas, como el platonismo, el estoicismo y, más tarde, las diversas escuelas neoplatónicas. Coincidió también con los sistemas dualistas y gnósticos. Estos puntos de encuentro provocaron diversas crisis. En todos estos enfrentamientos, el pensamiento cristiano fue tomando conciencia de sus propias exigencias filosóficas y de su propio contenido metafísico y ontológico” (Tresmontant, *La crisis modernista*, 9).

Trinidad, la unión hipostática, etc), adoptaron pronto, si bien de forma crítica, nociones filosóficas y las pusieron al servicio de la comprensión de la fe”.<sup>452</sup>

También, junto a los orientales, los grandes teólogos occidentales, asumieron esta ardua labor de comprensión, comunicación y legitimación de la fe. Entonces, teólogos orientales y occidentales, en conjunto, establecieron: “el puente entre el Evangelio y la cultura profana, trazando para la Iglesia un rico y exigente programa cultural, que ha influido profundamente en los siglos posteriores y, en modo particular, la entera vida espiritual, intelectual y social del medioevo”.<sup>453</sup>

Y por qué no decirlo, su incidencia es notable en los actuales momentos de la vida eclesial e incluso, fuera de ella. Con ello, se testifica, al menos, parcialmente, que el cristianismo, y en él, el catolicismo, se valió de “lenguajes culturales” (Gaudium et Spes no. 58) para el anuncio del Evangelio.<sup>454</sup>

En consecuencia, asumió racionalidades y lenguajes locales para hacer comprensible, comunicable y legitimable la novedad de su mensaje: acontecimiento muerte-resurrección de Jesús. Acontecimiento predicado, principalmente, en contextos diferentes a su patria original en términos de “fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1 Co 1,24). Así lo hizo Pablo al distinguir el mensaje cristiano del discurso judío y del discurso griego. Para éste último, es un discurso de la razón, y para el primero, un escándalo.<sup>455</sup>

---

<sup>452</sup> Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 62.

<sup>453</sup> “Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal”. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19891110\\_padi\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padi_it.html) (consultado el 22 de agosto de 2013).

<sup>454</sup> El acontecimiento muerte y resurrección de Jesús que transforma y cambia al hombre, y en él, a la humanidad, es lo que la primera comunidad cristiana, principalmente, en la teología paulina, se denomina Evangelio. En las cartas paulinas, “el acontecimiento real de la muerte y resurrección de Jesús, que cambia sucediendo y sucede cambiando, es el bautismo (la vida bautismal). El misterio pascual o cristiano siempre está haciendo referencia a la realidad bautismal” (Baena, “Evangelio y cultura de la solidaridad”, 416).

<sup>455</sup> “¿Qué es el discurso judío? La figura subjetiva que constituye es la del profeta. Ahora bien, un profeta es el que se mantiene en el requerimiento de los signos, el que hace signo, testificando la trascendencia por la exposición de lo oscuro a su desciframiento. Se asumirá, pues, que el discurso judío es ante todo el discurso del signo. Ahora, ¿qué es el discurso griego? La figura subjetiva que constituye es la del sabio. Ahora bien, la sabiduría es apropiación del orden fijo del mundo, emparejamiento del *logos* al ser. El discurso griego es *cósmico*, disponiendo al sujeto en la razón de una totalidad natural. El discurso griego es esencialmente discurso de la totalidad, en cuanto que sostiene la sabiduría como estado interior de una inteligencia de la naturaleza como despliegue ordenado y acabado del ser. El discurso judío es un discurso de la excepción, ya que el signo profético, el milagro, la elección designan a la trascendencia como más allá de la totalidad

Es innegable que racionalidades y lenguajes de la cultura griega, sin ser únicos, impregnaron la vida intelectual de un cristianismo ya consolidado en sus convicciones de fe. Así, algunas nociones traídas de las filosofías y puestas al servicio de la fe, no blindaron al cristianismo del eminente peligro de repensarse así mismo y de expresar su experiencia fundante en el acontecimiento-Cristo de modo categorial-lingüístico a través de lo conceptual, cerebral, gnoseológico y racional griego.<sup>456</sup>

Entonces, esta pesquisa, no desconoce otros momentos de ocultamiento temporal de lo sapiencial en la reflexión histórica de la teológica de Occidente. Por el contrario, es consciente de las nuevas formas adquiridas en los siglos venideros. No obstante, por opción investigativa, se toma como referente del eclipsar de lo sapiencial los influjos innegables derivados de la modernidad y de la modernización.

Es tarea ardua recoger nocionalmente la magnitud que se encierra en lo denominado modernidad y modernización. Dada su envolvente complejidad de factores socio-culturales que se movilizan en las diversas gamas de facetas locales que permitieron su configuración. Así como en las más variadas comprensiones y tensiones discursivas existentes en diversos ámbitos académicos.

Con Provencher, se puede pensar que como estructura histórica y polémica de cambio, la modernidad, sólo puede discernirse en Occidente a partir del siglo XVI y su consolidación se da a partir del siglo XIX en el cual se da inicio al empoderamiento de la racionalidad y lenguaje de la tecno-ciencia:

En este período la invención de la imprenta, los descubrimientos de Galileo y el humanismo del renacimiento inauguran una nueva forma de ver la realidad. También

---

natural. El mismo pueblo judío es a la vez signo, milagro y elección. Es propiamente excepcional. El discurso griego arguye sobre el orden cósmico para ajustarse a él, mientras que el discurso judío arguye sobre la excepción a este orden para hacer signo hacia la trascendencia divina” (Badiou, *San Pablo*, 44-45). De ahí que estos dos discursos no son universales.

<sup>456</sup> Véase Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. Daniélou, Jean. *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002. González Faus, José Ignacio. “Des-helenizar el cristianismo”. Senderos (2002): 223-278. Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

hay que señalar la reforma protestante, que introduce una división en la cristiandad, pero también una nueva forma de vivir la fe cristiana, que valoriza la libertad y la autonomía de la persona.

Durante los siglos XVII y XVIII los fundamentos filosóficos de la modernidad se sitúan en línea con el pensamiento individualista y racionalista que tuvo lugar en Descartes y luego con los filósofos ilustrados sus mejores promotores. La revolución de 1789 establece el Estado moderno, centralizado y democrático.

El siglo XIX conoce el progreso continuo de las ciencias y de las técnicas, la división racional del trabajo y la urbanización, que introducen el cambio de las costumbres y la destrucción de la cultura tradicional.<sup>457</sup>

No obstante, una comprensión de la modernidad no es reducible a estos hechos ni se homologa con ellos, pero tampoco se desatiende de los mismos. Así, su horizonte de comprensión se sitúa en lo más rico y variado de los contextos constructores de sociedades que han transitado hacia comprensiones seculares del mundo, del hombre y de Dios.

La modernidad, entonces, se le asume como actitud crítica -en cuanto modo de pensar, conocer y hacer- que encamina la vida hacia la autonomía de la razón secular en defensa de la libertad civil, el principio de la subjetividad, el derecho del individuo a estar convencido de la validez de aquello que debe hacer -libertad subjetiva-, autonomía del poder temporal, religión racional y crítica voraz a la autoridad de la Iglesia y la de los sistemas religiosos. En adelante, la sociedad, el Estado, la religión, la moral, el arte, entre otros, deben ser racionales.

En este ambiente, adviene el impacto más visible de la modernidad sobre la fe cristiana: la secularización. Y pluralizando el título de la obra de Cox, es la época de las ciudades seculares –o en el uso actual de los post, sociedad postsecular- provenientes del

---

<sup>457</sup> Provencher, “Modernidad”, 1011.

absolutismo del Estado del siglo XVIII y del laicismo del siglo XIX.<sup>458</sup> Ante lo cual, la Iglesia se postula como “*societas perfecta*”. En conjunto, la secularización es el resultado de la autonomía y de la emancipación del hombre de toda tutela, incluyendo, la de Dios. Aquí, evocase, los efectos de los principios rectores de la Ilustración (s. XVIII), ya que en el parecer de Habermas: “sólo sus consecuencias continúan rodando”.<sup>459</sup>

Conectados así con el pensamiento habermasiano, se asume que la cuna de la modernización se encuentra en aquel horizonte conceptual del racionalismo occidental.<sup>460</sup> Por eso, en cuanto componte de la modernidad, la modernización, aglutina un nutrido y desbordante cúmulo de procesos relacionados: “a la formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal, a la secularización de valores y normas, entre otros”.<sup>461</sup>

En este panorama, los influjos de la modernidad y modernización son entendibles en cuanto procesos crecientes de racionalización de la existencia personal y social del género humano. Procesos que cada vez más: “devienen carentes de sujeto, en los cuales el lenguaje humano está orientado siempre exclusivamente a la información y a penas a la comprensión, y en los cuales el hombre es exclusivamente su propio experimento infinito y no el recuerdo de sí mismo”.<sup>462</sup>

En la misma direccionalidad de Metz pero en perspectiva de la espiritualidad ecológica vigente, Boff arremete fuertemente contra los influjos de la modernidad y modernización

---

<sup>458</sup> Véase Cox, Harvey. *La ciudad secular*. Barcelona: Ediciones península, 1968.

<sup>459</sup> Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 13.

<sup>460</sup> Si es cierto que racionalismo deriva del protestantismo liberal con figuras, entre otras, Schleiermacher, Ritschl y Sebatier, “también lo es que factores importantes han favorecido su desarrollo: la filosofía cartesiana que ha roto con la autoridad y la tradición, la filosofía moral y el panteísmo de Espinoza que excluye a priori toda religión revelada, el kantismo alemán que confunde teología y filosofía, y la moral de Cristo con la ética natural, y por último, la filosofía experimental inglesa que ha pretendido quedarse en las solas leyes y en las solas observaciones de la razón y de la naturaleza” (Latourelle, *Teología de la revelación*, 291).

<sup>461</sup> Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 12.

<sup>462</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 78.

en cuanto que se han asentado en una razón analítica al servicio de la voluntad de poder sobre los otros y sobre la naturaleza.

A su vez, invita a mundializar no tanto la ciencia y la técnica sino “la solidaridad con todos los seres empezando por los más afectados, la valorización ardiente de la vida en todas sus formas, la participación como respuesta a la llamada de cada ser humano y a la propia dinámica del universo, la veneración de la naturaleza de la que somos parte, y parte responsable. A partir de esta densidad de ser, podemos y debemos asimilar la ciencia y la técnica como formas de garantizar el tener, de mantener o rehacer los equilibrios ecológicos, y de satisfacer equitativamente nuestras necesidades de forma suficiente y no perdularia”.<sup>463</sup>

En consecuencia, de los influjos perjudiciales hay que liberarse, es el clamor de todos los colectivos sociales de la tierra. Así, la tarea de la actual humanidad es: “liberarse de todo aquello que la modernidad ha objetivado de nuevo y ha hecho normativo, sin que haya ofrecido espacio real a sus propios ideales libertarios, a la fraternidad, a la igualdad, a la solidaridad, a la diferencia”.<sup>464</sup>

Con Meertz, Boff y Parra, no se pretende restar importancia ni desconocer los logros y las aportaciones de la modernidad y de la modernización a la humanidad. Y en particular a la fe cristiana. Al intentar situarla en un nuevo telón de fondo más amplio que el de la Iglesia: las nuevas transformaciones seculares del mundo. Porque más que afectarla, le permitió a la fe su renovación interior y su compromiso con los contextos sociales acorde a los procesos históricos del género humano.

Este apartado, entonces, se indaga por las razones del eclipse de racionalidad y lenguaje sapiencial en la teología católica de Occidente en los siglos XIX y XX.<sup>465</sup> Con el claro

---

<sup>463</sup> Boff, “La voz del arco iris”, 1.

<sup>464</sup> Parra, “Vaticano II: Concilio moderno y post-concilio-moderno”, 463.

<sup>465</sup> El XIX es el siglo del capitalismo incipiente, de la industrialización, de la lucha de clases, del liberalismo y del positivismo expresado en las “ciencias experimentales: la física, la química, la naciente bioquímica, la biología, la incipiente paleontología, la medicina experimental. Por su parte, las ciencias históricas también han progresado y en particular una de ellas: la ciencia histórica y crítica aplicada a la Biblia” (Tresmontant,

convencimiento que su interés consiste en una modesta consideración general a la inabarcable e inagotable actitud de la teología ante los influjos de la modernidad y modernización. Actitud, valga afirmar una vez más, ratificadora del no rechazo o desprecio por una racionalidad y lenguaje sapiencial. Más bien, su ocultamiento provisional obedece a las circunstancias de dar respuesta a los nacientes retos históricos en los escenarios académicos en los cuales se ve involucrado el ser y el quehacer teológico.

Por lo anterior, en un primer momento, se pueden interrogar las razones así: ¿cuándo, cómo y por qué se eclipsó en la teología la racionalidad sapiencial? En un segundo momento: ¿dónde pudo pervivir la racionalidad sapiencial? ¿Para qué restaurar -volver a dar eficacia- a la racionalidad y lenguaje sapiencial?

Küng, Scannone, Boff, Berzosa, Martínez, González, Pié-Ninot, Valverde, entre otros, y con intencionalidades diferentes en sus escritos, permiten un primer asomo a la complejidad subyacente en los siglos XIX y XX de la Iglesia católica en sus nuevos escenarios sociales, económicos, políticos, religiosos y, en particular, los eclesiales.<sup>466</sup>

Metz y Gibellini, sin embargo, permiten intuir la actitud de defensa de la Iglesia católica ante los nuevos retos provenientes del científicismo como el rasgo por excelencia de estas centurias en relación a lo teológico. Es de anotar que no es el único factor ni menos un aglutinador de procesos enrevesados de dos siglos. Esto sería echar por la borda

---

*La crisis modernista*, 10). Además, es el siglo de la descolonización de América del Sur de España. En conexión con el siglo XIX, el XX es el siglo del cuestionamiento de la racionalidad de la razón. De su legitimidad que tiene que ser legitimada. Del “siglo sin Dios el cual no está hueco de la presencia divina” (Lucchetti, “Desafíos y tareas de la teología en América latina”, 418). De igual modo, “el siglo XX presencié la expansión y la influencia dominante en Europa de las filosofías alemanas, la de Kant en primer lugar, luego la de sus discípulos e intérpretes y la de los fundadores de los grandes sistemas del idealismo alemán: Fichte, Schopenhauer, Schelling, Hegel. Los grandes textos metafísicos y místicos de la India antigua se traducen al latín primero y luego al inglés, alemán y francés” (Tresmontant, *La crisis modernista*, 11). Es el siglo de la descolonización de África y Asia. Es el siglo de las dos grandes Guerras Mundiales. Es difícil mostrar un cuadro englobante de la diversidad de situaciones de los siglos XIX y XX.

<sup>466</sup> Véase Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. Scannone, Juan Carlos. “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”. *Stromata XLVII* (1991): 145-192. Boff, Clodovis. *Teoría del método teológico*. México: Ediciones Dabar, 2001. Berzosa, Raúl. *¿Qué es teología?* Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999. Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología*. Madrid: BAC, 1998. González de Cardenal, Olegario. *El quehacer de teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008. Pié-Nito, Salvador. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009. Valverde, Génesis, estructura y crisis de la modernidad. Madrid: BAC, 2003.

significativas tendencias teológicas conducentes a tensiones al ser consideradas modernistas por el ala conservadora del catolicismo en este periodo histórico. La curia romana a través de sus pronunciamientos pretendió ponerle freno más no logró silenciar las nuevas tendencias teológicas que comenzaron a aparecer al interior y al exterior de la Iglesia.

Además de controversias y contestaciones abiertas al interior de la misma Iglesia, por supuesto, hay impulsos renovadores de la teología.<sup>467</sup> Como es el caso, para citar el más relevante, Vaticano II (1962-1965): “este Concilio ha estado condicionado, consciente e inconscientemente, por cuatro siglos de contrarreforma, por la aguda reflexión suscitada desde principios de siglo por la introducción de las disciplinas críticas en el método de la teología y, más recientemente, por la superación de una escolástica que vivía encerrada en sí misma, lejos de sus fuentes y de la existencia concreta de la Iglesia”.<sup>468</sup>

No obstante, lo afirmaba Latourelle, después de sus veinticinco años, el Concilio respondió a una exigencia objetiva, apuntaba hacia un malestar muy difundido en vastos sectores del mundo eclesiástico y laico, en amplios círculos de la Iglesia. El Concilio, con certeza, sigue jalonando, con lo cuestionable que parezca, nuevas dinámicas eclesiales y sociales al servicio de la configuración del ser y quehacer de la teología.<sup>469</sup> Con él, la Iglesia se encontraba en el umbral de una nueva época de grandes cambios. Cambios que no se han detenido aún. Por el contrario, continúan su marcha en el siglo XXI.

---

<sup>467</sup> “De hecho, y a pesar de la desfavorable coyuntura eclesial, en el decenio 1950-1959 (entre la publicación de la encíclica *Humani generis* y el anuncio del Vaticano II), las fuerzas renovadoras, aunque fuera de manera dispersa y con la necesaria cautela, no dejaron de trabajar: renovación de la eclesiología, con las obras de Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950) y *Para una teología del laicado* (1953), *Abatir los bastiones* (1952), de von Balthasar, y la *Meditación sobre la Iglesia* (1953), de de Lubac; teología de la historia y de las realidades terrestres, con el *Ensayo sobre el misterio de la historia* (1953), de Daniélou, y *Para una teología del trabajo* (1955), de Chenu; giro antropológico en teología, con los Escritos de Teología, de Rahner, que comienza a parecer a partir de 1954; nueva actitud frente al mundo, con las obras de Teilhard de Chardin, que comienzan a ser publicadas, de manera póstuma, a partir de 1955; nueva frontera del ecumenismo, con *La justificación* según Karl Barth (1957), del joven teólogo suizo Hans Küng...” (Gibellini, *La teología del siglo XX*, 189).

<sup>468</sup> Chenu, “La teología como ciencia eclesial”, 97.

<sup>469</sup> Véase Latourelle, René, comp. Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989. Ahora, en contexto de sus cincuenta años, véase, Parra, Alberto. “Vaticano II: Concilio moderno y post-concilio-moderno”. *Medellín* 152 (2012): 451-468.



Así, el rasgo de estas centurias, en relación con el eclipsar de lo sapiencial en la teología católica occidental, se puede expresar en términos de recuperación y restauración de la tradición escolástica en la denominada neoescolástica (siglos XIX-XX).<sup>470</sup> Con el fin de constituir una línea defensiva en contra de los peligros originados por el modernismo. Contornos no fáciles de precisar. Aunque su mayor apogeo ocurre en Francia, también se registró su presencia en Alemania, Inglaterra e Italia, así como en otros países no europeos.<sup>471</sup>

Como es de esperar, este fenómeno de grandes dimensiones condujo a tensas controversias teológicas desatadas entre los modernistas y antimodernistas de estos siglos. Corroboradoras, al respecto, son las palabras de Latourelle cuando al hacer alusión a la controversia sobre la revelación, el mayor de los núcleos polémicos de la época, afirma:

Unos queriendo llevar a cabo el paso de la razón a la religión con las solas fuerzas de la razón, caerán en un semi-racionalismo que delata el Concilio Vaticano I. Algunos teólogos, como Hermes, Günther y Frohschammer, bajo la influencia inconsciente de las filosofías de Kant y Descartes, se inclinan a exagerar las fuerzas de la razón.

Otros, por el contrario, reaccionando contra el reino absoluto de la razón creen que es menester refugiarse en la fe y en la autoridad de la tradición. Los fideístas, exagerando las objeciones del racionalismo y creyendo que el hecho de la revelación no puede ser demostrado sólidamente, opinan que la fe debe ser completamente ciega. Los tradicionalistas, por su parte, sostienen que la tradición proveniente de una revelación

---

<sup>470</sup> Cf. Metz, *Por una cultura de la memoria*, 19; Gibellini, *La teología del siglo XX*, 165.

<sup>471</sup> “En Alemania, a lo largo de todo el siglo XIX, se desarrolló una corriente de liberalismo universitario y de reformismo católico, pero muy al margen del modernismo. Para Inglaterra hay que mencionar a G. Tyrrel (1861-1909). En Italia el modernismo existió sobre todo en el terreno de la acción social y de la cultura con R. Murri (1870-1904), S. Minocchi (1869-1903) y E. Buonaiuti (1881-1946). En Francia fue donde el modernismo encontró su terreno predilecto con Alfred Loisy (1857-1940), E. Le Roy (1870-1954) y J. Turmel (1859-1942). Salió a la luz pública con la aparición del pequeño “libro rojo” de Loisy *El Evangelio y la Iglesia* (París, 1902), que se presentaba como una apología histórica, no ya del sistema romano, sino del catolicismo ilustrado en respuesta a A. Harnack, que acaba de publicar su *Da Wesen des Chis tentums*, apología histórica del protestantismo liberal” (Provencher, *Modernismo*, 1014).

primitiva, es absolutamente necesaria para conocer las verdades de la religión natural y los misterios del orden sobrenatural.<sup>472</sup>

Controversias que aún perduraron hasta el Concilio Vaticano I (1869-1870) entre los teólogos católicos. Muestra de ello, es el malestar al abordar las relaciones entre fe y razón. La tensión fe y razón se convirtió, prontamente, en núcleo problemático permanente en el caminar histórico de la teología a finales del siglo XX durante el Pontificado de Juan Pablo II, al promulgar en 1998 su Carta Encíclica *Fides et Ratio*.<sup>473</sup>

En el fondo subyace, como es sabido, la interpelación de Metz y, la posterior bandera reflexiva de Habermas en su obra “Israel o Atenas”,<sup>474</sup> ante la afirmación: la fe viene de Israel y el espíritu de Grecia. Ante lo cual afirma Metz: “sin pretender minusvalorar o negar completamente el significado del espíritu griego para el cristianismo, permanece, no obstante, la pregunta: ¿no tenía Israel ningún ofrecimiento espiritual al cristianismo y a Europa? ¿Hay, pues, en el Nuevo Testamento una “lógica”, una oferta de pensamiento, sólo allí donde el Nuevo Testamento ya es influido por el espíritu griego, como ocurre en los escritos paulinos y joaneos? También en Israel hay una oferta de espíritu y de pensamiento originarios para el cristianismo”.<sup>475</sup>

A las controversias producidas por las relaciones fe y razón, se le interpone, con mayor apasionamiento en esta época, la áspera controversia en la que se plantea con virulencia el problema de la relación entre historia y dogma, entre crítica científica y teología.

En conjunto, los antecedentes, someramente indicados, y los pendientes por su amplitud, permiten afirmar, por un lado, que modernidad y modernización condujeron a la teología a responder a sus influjos replegándose a lo ya consolidado por una escolástica madura y representada, entre otros, por san Buenaventura, santo Tomás y Duns Escoto. Así como por los escolásticos post-tridentinos -especialmente, Melchor Cano, D. Báñez, Francisco

---

<sup>472</sup> Latourelle, *Teología de la revelación*, 292.

<sup>473</sup> Véase el elenco de artículos que al respecto ofrece la revista *Theologica Xaveriana*: “Fe y Razón”: Empeño liberador para un mundo en crisis. *Theologica Xaveriana* 130 (1999).

<sup>474</sup> Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

<sup>475</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 75.

Suárez, Juan de Lugo- y la renovación escolástica del siglo XIX -en particular, J.A. Möhler, H.J.D. Denzinger, J.B. Franzelin, J.H. Newman y M.J. Scheeben-. Aquí se comprende a Metz cuando describe la neoescolástica en los siguientes términos:

Es el paradigma dominante todavía, considerando a la Iglesia en general. Incluso ante las nuevas evoluciones en la Iglesia, en las que, a mi parecer, se reflejan y a su modo se consolidan también tendencias sociales neoconservadoras, se tendrá que hablar incluso de un “veranillo de s. Martín” de este paradigma. Sin pretender minimizar el efectivo servicio de la neoescolástica, en los siglos XIX y comienzos del XX, se puede describir este paradigma, no obstante, como un debate no productivo con los desafíos de la modernidad europea. Lo denuncia suficientemente la obra principal de la neoescolástica del pasado siglo Teología de la antigüedad (escolástica) corresponde por demás también a un proceso de aislamiento social y espiritual del catolicismo. Los católicos se cerraron firmemente en un sólido *corpus catholicum*, sólido, y no en última instancia político -en una más bien débil imitación del gran *corpus christianum* del Medioevo. Las luchas culturales en el ámbito político-social y la teología de la controversia en el confesional sellaron la elaboración estrictamente defensiva del desafío de la modernidad. La ortodoxia eclesiástica actuó de manera más rigurosa que radical; un pensamiento de seguridad defensivo comenzó a dominar la pastoral eclesiástica.<sup>476</sup>

Entonces, recuperar y restaurar la tradición escolástica como instrumental de la corriente teológica denominada “neoescolástica”, origina una teología de las conclusiones signada por el deductivismo y conceptualismo. Así lo confirma la Comisión Teológica Internacional al referirse a los teólogos escolásticos: “buscaban presentar el contenido inteligible de la fe cristiana en la forma de una síntesis racional y científica”.<sup>477</sup>

Ésta tendencia fue objeto de interpelación por su excesivo acento en la racionalidad de la fe. De este modo, “dio prioridad a la dimensión apologética de la fe, en vez de la dimensión sapiencial, separó demasiado el orden natural de la razón y el orden sobrenatural de la fe, y

---

<sup>476</sup> Ibid., 37.

<sup>477</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 63.

dio gran importancia a la “teología natural” y demasiado poco al *intellectus fidei*, como comprensión de los misterios de la fe”.<sup>478</sup>

Todo ello, en respuesta a la amenaza sentida frente al profundo cuestionamiento de su cientificidad por parte de las nuevas corrientes intelectuales, en particular, de las ciencias experimentales. Tal cuestionamiento se ha enfocado a asuntos bíblicos. En especial, a su carácter de inspiración divina o humana. Además, a núcleos teológicos relacionados con la creación y la evolución biológica. Al valor de la razón en la construcción y legitimación de los postulados de fe. Como también a la relación fe y tradición de la Iglesia

Para Gagey en el marco del advenimiento del pluralismo en teología, y siguiendo a Walter Kasper, indica que la neoescolástica, como fortaleza edificada contra el racionalismo histórico de la ilustración, se derrumbó a medida en que el debate con la ilustración encontró en la historia su espacio de mediación. Ello condujo a la teología a retornar a sus fuentes, poniendo así, en tela de juicio a la metafísica reinante. La cual pretendía, con sus categorías universales, ser el instrumento que permitía dar cuenta, “mediante el pensamiento y de un modo teológicamente pertinente y reflexivo, de Dios en cuanto que es la realidad una y única que engloba y determina el todo pero que al mismo tiempo lo supera”.<sup>479</sup>

Por otro lado, modernidad y modernización gestan en la teología el reto de “armonizar” revelación, fe y dogma desde su propio estatuto cognitivo.

Asumiendo este reto, la racionalidad sapiencial pervivió en diferentes sectores de la teología, particularmente, en el mundo místico. La sabiduría mística es: “un conocimiento no conceptual, que se expresa a menudo en la poesía. Conduce a la contemplación y a la unión personal con Dios, en paz y silencio”.<sup>480</sup> Pero esto no implica su límite. Hay que ir más allá. Por eso, hay que completarlo con Lucchetti, quien al recoger a Metz, evoca su

---

<sup>478</sup> Ibid., 66.

<sup>479</sup> Gagey, “Notas acerca del estatuto de la teología práctica”, 6.

<sup>480</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 81.

postulado de una “mística de los ojos abiertos”, en consecuencia, el “místico de los ojos abiertos”:

Abre bien su mirada para percibir la realidad, porque sabe que la última dimensión de lo real está habitada por alguien, por Dios. Se relaciona con el mundo, dándose cuenta de las señales de Dios, que llenan toda la creación con su acción incesante, con su fascinante creatividad sin fin. La pasión de su vida es mirar contemplativamente y no se cansa de contemplar la vida, porque busca en ella el rostro de Dios. Bucea en las situaciones humanas, lastimosas o felices, buscando esa presencia de Dios que actúa dando vida y libertad.<sup>481</sup>

Eso es sabiduría, eso es ser sabio; eso es teología, eso es ser teólogo. Por eso, me hace ruido la Comisión Teológica Internacional que en pleno siglo XXI, disocie la sabiduría teológica y la sabiduría mística. Esta comprensión, me deja la impresión, espero estar equivocado, de un eterno retorno a la conceptualización o a lo mero racional y cognitivo de la experiencia de fe: “la sabiduría teológica y la sabiduría son formalmente distintas y es importante no confundirlas. La sabiduría mística no sustituye nunca a la sabiduría teológica. Está claro, sin embargo, que existen vínculos fuertes entre estas dos formas de sabiduría cristiana, tanto en la persona del teólogo como en la comunidad de la Iglesia”.<sup>482</sup>

Su anterior postura la ratifica más adelante al indicar que el propio ejercicio de la labor teológica es, ofrecer una comprensión científica de la fe la cual permite verificar la autenticidad de la experiencia espiritual.<sup>483</sup> Nadie niega, ciertamente, el componente racional de la teología y de la sabiduría. Porque el trabajo teológico y sapiencial, es un acto racional, evitando así, caer en la superstición o en el fanatismo. Pero esto no implica, en absoluto, la asunción de racionalidad y lenguaje racionalista conducente a un crudo cientificismo teológico.

---

<sup>481</sup> Lucchetti, “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy”, 412.

<sup>482</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 81.

<sup>483</sup> *Ibid.*, 82.

Finalmente, ¿para qué restaurar -volver a dar eficacia- a la racionalidad y lenguaje sapiencial? Asumiendo que su eclipsar acontece, en términos generales, dada la limitación de la investigación, en el marco de los influjos de la modernidad y modernización, siglos XIX y XX, en consecuencia, es en ella, precisamente, en “la conciencia de lo que falta” en la cual se encuentra la razón del postular, por parte de la humanidad, y en especial, de la teología, lo sapiencial en cuanto racionalidad y lenguaje.

Habermas, representante del siglo XX de la teoría crítica de la Escuela de Francfort<sup>484</sup> y a su vez, filósofo alemán de gran incidencia intelectual a nivel internacional en diferentes campos de la sociedad occidental del siglo XXI, permite intuir y postular en la modernidad la razón de ser del retorno a la sabiduría, con la clara evidencia, que nunca se ha ido, siempre ha estado. Simplemente, se le ha eclipsado a partir de las nuevas demandas históricas surgidas en las sociedades seculares o quizás, sociedades postseculares, como prefieren, actualmente, denominarlas.

En la década de los ochenta del siglo XX, 1980, cuando la ciudad de Frankfurt lo galardonaba con el premio *Theodor W. Adorno*, Habermas, manifestó públicamente que la modernidad en cuanto proyecto es incompleto. En esta misma perspectiva, a finales del primer decenio del siglo XXI, 2007, en el debate que mantuvo en Múnich, con Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken y Josef Schmidt, todos ellos jesuitas y miembros de la Escuela Superior de Filosofía, Habermas, en su disertación va a insistir en la “conciencia de lo que falta”<sup>485</sup> al proyecto de la modernidad que aún permanece en desarrollo.

En tal contexto de modernidad, Habermas convoca a los sistemas religiosos a tomar conciencia de su apertura a la presencia de la razón secular en sus “recintos sagrados”, es decir, más allá de los lugares de culto.

---

<sup>484</sup> Véase Cortina Orts, Adela. *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*. Madrid: Editorial Cincel, 1985.

<sup>485</sup> Habermas, Jürgen. *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009. Esta publicación me evoca la frase de cajón que he venido escuchando y confirmando desde mi época de estudiante de teología con respecto al escrito del Nuevo Testamento titulado Hebreos. Ni es de san Pablo, ni es carta ni está dirigida a los hebreos. Aquí sucede algo parecido con esta publicación. Ni es de Habermas, ni es carta, ni está dirigida al papa -Benedicto XVI, deduzco por el año del debate. El papa renunciará, públicamente, en febrero 11 de 2013-.

Habermas, entonces, afirma la existencia de una “dialéctica específica entre la comprensión filosóficamente ilustrada que la modernidad tiene de sí y la comprensión teológica que tienen de sí las grandes religiones del mundo, que entran en la modernidad como elemento engorroso del pasado”.<sup>486</sup> ¿Qué plantea? Su planteamiento no es otro que movilizar la fe y la razón práctica a un diálogo comprensivo para evitar el “derrotismo” existente en cada una de ellas.

Para tal fin, las filosofías ilustradas y las teologías de las religiones deben dar cabida y cumplimiento a dos condiciones: “el lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón “natural” y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado sólo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en principio de manera universal”.<sup>487</sup>

Aún sabiendo que el divorcio entre el saber secular y el saber revelado es irremediable. Habermas, abona esfuerzos para que desde sus propias tradiciones basadas en Atenas y Jerusalén, se permitan comprenderse a sí mismos y reflexionar sobre su lugar e incidencia transformante en el hoy de la humanidad.

De igual modo, en la “conciencia de lo que falta”, la razón secular, dominante en la actualidad, está convocada a reconocer y legitimar el contenido razonable existente en las teologías de las religiones contemporáneas que cada día más se tornan reflexivas y comprometidas en su rol político en los Estados liberales de las sociedades postseculares: “La fe tiene respecto del saber cierto elemento opaco que ni puede ser negado ni simplemente aceptado. Esto refleja que la disputa de una razón autocrítica y dispuesta a aprender con la presencia de las convicciones religiosas está inconclusa.”<sup>488</sup>

---

<sup>486</sup> Habermas, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, 55-56.

<sup>487</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 62.

Además, está inconclusa aquella razón práctica –capacidad para orientar la vida humana hacia un último horizonte acorde a las condiciones de dicha orientación- incapaz de “despertar y mantener despiertas, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo”.<sup>489</sup>

En síntesis, al proyecto en desarrollo de la Modernidad le hace falta el diálogo entre la filosofía ilustrada y las teologías de las religiones en función de la movilización mundial a la solidaridad para erradicar las circunstancias existenciales “deformadas” producto de una desolidarización en incremento a escala global multicultural.

Habermas, teniendo como referencia a Kant, va a insistir en el déficit crucial de la incapacidad de la razón práctica para fundar la realización solidaria de metas. Así como a la apropiación filosófica de las tradiciones religiosas como vía para superar tal incapacidad.<sup>490</sup>

Si las cosas son así, con seguridad, la modernidad continúa como locomotora por los rieles de la historia de la humanidad pero asumiéndose cada día, en términos habermasianos, como “proyecto incompleto” y con “conciencia de lo que falta” aún para hacer del mundo un lugar con sentido existencial en el cual la fe y el saber construyan lazos de solidaridad entre los hombres, llamados a ser verdaderos hermanos y hermanas.

Este contexto, no es descabellado proponer, entre otras cosas, a la conciencia de lo que falta a la modernidad, la recuperación del hondar del mundo sapiencial de las culturas de la humanidad. El cual permite evitar toda pretensión de totalitarismos y dogmatismos provenientes de las ciencias empírico-analíticas o de la naturaleza, ciencias histórico-hermenéuticas o del espíritu y ciencias sociales, o de las teologías de las religiones.

### **Conclusión**

Con lo expuesto hasta aquí, el capítulo permite concluir que la sabiduría es un componente constitutivo nada fútil en las culturas y en los pueblos diferenciados de la humanidad en

---

<sup>489</sup> Ibid., 64-65.

<sup>490</sup> Ibid., 223.



cuanto vía posibilitadora de conocimiento. Un conocimiento referido al mundo de la vida desde experiencias significativas y legitimadas personal y comunitariamente en función del afianzamiento de un saber histórico-cultural-simbólico garante de una comprensión del universo, del hombre y de Dios. Un conocimiento que potencializa el: “arte de ser hombres, el arte de poder vivir bien y poder morir bien”.<sup>491</sup>

En este ambiente, al sabio no le interesan, en primer término, los conocimientos especulativos, con lo cual no se afirma su desconocimiento. Su interés mayor radica en la orientación práctica de la vida. De ahí que “toda experiencia reputada como válida es expresada, en su singularidad, en una sentencia, adaptándola, mediante una formulación adecuada, para ser fácilmente retenida en la memoria”.<sup>492</sup>

Así, las sociedades contemporáneas, más que en ningún otro momento histórico, necesitan de la sabiduría para humanizar al género humano. Porque “la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual trae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible” (Gaudium et spes, No. 15).

Ahora bien, si el capítulo primero ha acentuado la necesidad de lo sapiencial, el capítulo dos, vela por desarrollar, brevemente, su identidad. Identidad dada en términos de racionalidad y lenguaje. Racionalidad y lenguaje sapiencial en cuanto saber narrativo alternativo a la pretensión occidental de racionalidades y lenguajes cientistas hegemónicos dirigidos, como bien lo acota el filósofo, teólogo y jesuita colombiano Alberto Parra, a la: “observación y manipulación de objetos para establecer la verdad de los mismos por medios probativos, comprobativos, enunciativos, denotativos, argumentativos, demostrativos, que preservan de la irracionalidad y del error”<sup>493</sup> a los estatutos cognitivos disciplinares, entre ellos, al teológico.

---

<sup>491</sup> Benedicto XVI, Homilía en la misa de clausura del "Ratzinger Schülerkreis".

<sup>492</sup> Ziener, “La sabiduría del antiguo Oriente, norma de conducta para la vida”, 347.

<sup>493</sup> Parra, *Violencia y paz real. Indagaciones teológicas*, 119.

Entonces, venir al saber sapiencial es acentuar la búsqueda permanente de la humanidad por su correspondiente identidad y diversidad cultural y, en ella, su mundo lingüístico para potencializar: “sus raíces, sus relatos, las estructuras pre-lingüísticas propias, que le permitan liberar la conciencia de sí y establecer comunicación de sí, acerca de sí y consigo”<sup>494</sup> en función de identidades cognitivas legitimadoras de las sociedades del conocimiento.

En este ambiente de racionalidad y lenguaje sapiencial la teología ha estado inmersa. Sin que con ello, se desconozca su eclipsar en su caminar histórico.<sup>495</sup> Por eso, hoy, la teología católica “debería enraizarse en la gran sabiduría de la tradición de la Biblia, conectar con las sabidurías de las tradiciones del cristianismo oriental y occidental, y buscar establecer un puente con todas las tradiciones de sabiduría”<sup>496</sup> existentes en las sociedades del conocimiento.

Para tal fin, la teología requiere volver a reflexionar su ser y quehacer en cuanto racionalidad sapiencial, generar un intercambio orgánico con otras racionales sapienciales de la sociedad postsecular, y definir con claridad su futuro como sabiduría. Lo anterior, demanda un tercer capítulo que responda a estas intencionalidades.

---

<sup>494</sup> Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 191.

<sup>495</sup> Desafortunadamente, la misma historia de la teología ha evidenciado un eclipsar de lo sapiencial. En lo que compete a esta investigación, los siglos XIX y XX, son expresión de ello. La datación se enmarca en lo que los expertos han denominado modernidad y postmodernidad. Existen convergencias y divergencias entre los autores en lo que respecta a la significación que hay detrás de los términos. No siendo objeto en este apartado tal estudio, se considera prudente afirmar que Jürgen Habermas propone proseguir con el inconcluso proyecto moderno, pero replanteándolo desde la razón comunicativa (Véase Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores, 2008; Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Vol I-II. Madrid: Taurus, 1998). Para Lyotard, en cambio, la postmodernidad hace referencia al estado de la cultura después de las transformaciones que han sufrido las sociedades a partir del cambio de las reglas de juego de la ciencia, de la literatura, de las artes, entre otras (Véase Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1994). Además, para Lyotard, se trata de una escritura de la sociedad y la cultura moderna (véase Lyotard, J.F. “Entrevista de Teresa Oñate”. *Meta*, vol 1,2 (1987), 119; Lyotard, J.F. “Reescribir la modernidad”. *Revista de Occidente* 66 (1986), 32; Lyotard, J.F. *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1987, 93). Finalmente, se recomienda el trabajo realizado por José María Mardones en torno a la modernidad como proceso de racionalización (Véase Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1998).

<sup>496</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 86.

*La racionalidad teológica sapiencial y su “lenguaje teológico se expresa ora en profecía denunciadora del presente, ora en canto de esperanza, ora en lamento, ora en forma de consejo... Es como si con él quisiéramos salvar la distancia entre el discurso y la realidad, distancia que el lenguaje formal e idealista de la religión nos ha impuesto durante mucho tiempo. Es como si redescubriésemos ahora con mucha más fuerza, partiendo de nuestra realidad, el misterio de la encarnación de lo divino en lo humano, “no sólo porque se nos ha dicho”, sino porque lo experimentamos en los límites de nuestra experiencia de mujeres”<sup>497</sup> y varones reales y contextualizados.*

---

<sup>497</sup> Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 16.

### 3. Horizonte de la racionalidad teológica sapiencial

El capítulo primero, *horizonte técnico-instrumental del saber científico*, registró la riqueza de perspectivas y enfoques de las racionalidades emergentes y existentes en las sociedades del conocimiento. Racionalidades diferenciadas en razón a su descentramiento referencial de la filosofía y a su empoderamiento específico como campos del saber humano divergentes a aquellos provenientes del saber filosófico y técnico- científico.

Lo anterior en respuesta a los nuevos cambios acaecidos en el estatuto del saber, en general, y disciplinar, en particular. Así, el capítulo concluye con el llamado a evitar la cientifización del existir direccionada por la tecno-ciencia. La teología no estuvo al margen de esta cientifización imperante.

De igual modo, se insistió en la recuperación del saber narrativo al asumirse como modo de expresión del saber sapiencial. Para volver, en términos de Hoyos, a re-encantar el mundo de la vida desencantado por la ciencia y la tecnología.<sup>498</sup>

En coherencia con el capítulo primero, el segundo, *horizonte existencial del saber sapiencial*, se encargó de dilucidar la índole propia de la racionalidad sapiencial. Se la asume en cuanto otro, y siempre nuevo, conocer, pensar y hacer más centrada en la recuperación de la interioridad -comprensión y auto-posesión de sí mismo- del ser antes que de los objetos objetivados.

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

Para ello, la racionalidad sapiencial de la teología y su expresión narrativa originaria se pone en relación con zonas emergentes de razonar que resultan ser tan sapienciales como la

---

<sup>498</sup> Hoyos, “¿Para qué la filosofía?, Si “el pensar está en lo seco”, 247.

teología misma, acaso porque se generan a su sombra. Se trata, por ello, de un esfuerzo por pensar el horizonte que constituye al mismo tiempo el origen y el fin de la razón teológica en cuanto sapiencial. El acercamiento puede ser provisorio en una ardua tarea que no finaliza sino que comienza con esta pesquisa.<sup>499</sup>

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

Así, el capítulo tercero en su primer apartado ofrece continuidad con el capítulo segundo al explicitar la conectividad existente en siete racionalidades que se muestran ellas mismas como íntimamente pertinentes al común denominador de la razón sapiencial y de su correspondiente lenguaje. El abordaje se circunscribe, por imperativos de concreción y de espacio, en el trazo sucinto y limitado de las racionalidades femenina, ecológica, mística, anamnética, comunicativa, utópica y mito-lógica a partir de sus características de identidad. Con ello, se resalta que el suelo común de las emergentes y existentes racionalidades son las identidades propias del mundo sapiencial.

Ahora bien, desde ese suelo común, el segundo apartado pone en evidencia aquello sapiencial que es específico y propio de la teología. Ese apartado se resuelve en ejercicio en que se piensa sapiencialmente a la teología en la sinfonía de pensares que hoy conforman la racionalidad sapiencial y sus mejores expresiones de ser y de pensar: pensar (*pensum / pondus* -peso-) en cuanto ejercicio contante de ponderación. El cual equivale a so-pesar.<sup>500</sup> Pensar sapiencialmente implica considerar las condiciones de posibilidad que la teología ofrece, desde ella misma, al porvenir de la identidad de su estatuto a partir de la densidad “pesada” de su presente en relación con el otro conocer, pensar y actuar.

Finalmente, el tercer apartado, cerrando el capítulo, pretende ser una apuesta académica, acaso limitada, al pensar el por-venir del ser y quehacer de la teología de cara a la

---

<sup>499</sup> Es válido recordar que la pregunta al problema teológico planteado en esta investigación se formula así: ¿cuál es el estatuto primero y fontal de conocimiento teológico en términos de racionalidad sapiencial? ¿Y qué intercambio orgánico, como en calle de doble vía, puede establecerse desde la teología a la racionalidad y racionalidades sapienciales y de éstas hacia la teología?

<sup>500</sup> González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, 1.

racionalidad y lenguaje sapiencial en las dinámicas comprometidas del nuevo conocer, pensar y actuar que gesta y consolida la transición del ocaso de la razón tecno-instrumental al alborar de la razón sapiencial, de la preceptualidad a la sujetualidad, de la indiferencia social al compromiso con los grandes problemas de la humanidad. Finalmente, del individualismo a la consensualidad para construir humanidad.

### **3.1. Racionalidades sapienciales**

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

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

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

Los “gritos”, así, se originan desde “lugares” concretos, los cuales, a su vez, son *loci theologicis*.<sup>501</sup> la mujer, la tierra, la vida activo-contemplativa, la memoria histórica, la acción comunicativa, la esperanza y lo mito-lógico. Además, en estos tiempos de globalización en los cuales acontece el “gritar” de la humanidad, se ha tomado conciencia, con mayor intensidad, el compromiso de asumir: “el desafío de tejer relaciones y tender puentes entre distintas sabidurías”<sup>502</sup> en razón de su racionalidad y lenguaje.

¿Qué son, entonces, las racionalidades sapienciales? Esta investigación postula que el ser humano, capaz de conocimiento, de lenguaje y acción, requiere retornar a sus raíces ontológicas en las cuales es, se piensa y se dice sin arreglo a objetos sino *a se stesso* en su acto de posesión de sí y comprensión de sí. O quizás, en términos ricoeurianos, “la mediación entre el hombre y sí mismo”.<sup>503</sup>

Esto permite pensar que el previo propio de las racionalidades sapienciales es la interioridad -comprensión y autoposición de sí mismo- del ser para sí en sus modos de habla y de lenguaje que son modos del ser. La sabiduría como racionalidad y el lenguaje narrativo como forma del decirse son, en realidad, la fuente y el origen del otro decir, del otro pensar, del otro hacer no racionalista, sino sapiente (gustante) de sí, antes que de objetos objetivados.<sup>504</sup>

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

---

<sup>501</sup> *Locis theologicis* es una expresión que remite al lector a los *Topoi* de Aristóteles. Y al lector teólogo, lo traslada a la obra *De Locis theologicis* de Melchor Cano (1506-1560). Esta obra teológica del siglo XVI es considerada como: “el núcleo duro y el corazón de la importante reforma teológica llevada a cabo por la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, pues aporta la teorización refleja del método científico de la teología, en ese momento crucial de cambio cultural generalizado” (Cano, *De locis theologicis*, 21).

<sup>502</sup> Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”, 82.

<sup>503</sup> Ricoeur, “La vida: un relato en busca de narrador”, 16.

<sup>504</sup> Se recoge, sistemáticamente, los aportes del P. Parra en la revisión del capítulo 3 de la tesis doctoral, marzo 07 de 2014.

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

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

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

En últimas, lo que se quiere es llevar todo a la interioridad -comprensión y autoposesión - del sujeto - persona-. Volver a recuperar desde la interioridad todo lo que se le ha rebatado al sujeto. Se asiste, así, en la actualidad a un movimiento universal, casi, sin darse cuenta, busca recuperar lo que la humanidad había perdido: sus identidades sapienciales - feminidad, ternura, memoria, consenso, utopía, diálogo, afecto, corporeidad, tiempo libre, amor a la tierra, entre otros-.

Las racionalidades sapienciales acontecen en las actuales sociedades post-seculares cuyo trasfondo de posibilidad comprensiva se encuentra en la secularización. Un fenómeno complejo. Marcado por diversas perspectivas en relación a sus contextos de situación. De ahí que toda conceptualización resulte incompleta.



La secularización va direccionada al retiro de los sistemas religiosos de la vida pública: separación entre Estado(s) e Iglesia(s). Conducente a un indeterminado descenso de la creencia y de la práctica religiosa.<sup>505</sup>

Sin ser pretensión en este apartado el estudio de la secularización, no obstante, con Habermas, se afirma que el proceso de secularización cultural y social debe asumir aprendizajes reflexivos conducentes a identificar los límites que poseen las “tradiciones de la Ilustración” y los sistemas religiosos, con el fin de abordar “la cuestión de cuáles son las actitudes cognitivas y cuáles las expectativas normativas que el Estado liberal tendría que exigir a ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación mutua”.<sup>506</sup>

En otras palabras, Habermas, convoca a las partes, creyentes y no creyentes, a una disposición de apertura a aprendizajes mutuos en autonomías diferenciadas dirigidas a un entendimiento cognitivo para la convivencia social. Por eso, para él, “el reconocimiento recíproco significa, por ejemplo, que los ciudadanos religiosos y laicos estén dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de los otros en debates públicos. En la virtud política del mutuo trato cívico se expresan determinadas actitudes cognitivas. Estas actitudes no pueden prescribirse, sino únicamente aprenderse”.<sup>507</sup> En consecuencia, la correlacionalidad de aprendizajes recíprocos en las cosmovisiones de los creyentes y no creyentes constituye la clave para superar la polarización entre laicos y religiosos en una sociedad postsecular.

Así, en este contexto habermasiano, pero en apertura más allá de la relación entre creyentes y no creyentes, la investigación asume la expresión post-secular para indicar la nueva condición de apertura o, el nuevo ambiente de reconocimiento recíproco de las contribuciones funcionales ofrecidas, históricamente, por todas las comunidades -religiosas, y no religiosas- “en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo”.<sup>508</sup>

---

<sup>505</sup> Véase Meza, *et al*, *Educación para la libertad*, 60-66.

<sup>506</sup> Ratzinger y Habermas, *Dialéctica de la secularización*, 27.

<sup>507</sup> Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 11.

<sup>508</sup> Véase Ratzinger y Habermas, *Dialéctica de la secularización*, 43.

Para tal fin, se requiere el mutuo otorgamiento y reconocimiento de sus estatus epistemológicos en función de la legitimidad de sus potenciales de verdad subyacentes en sus cosmovisiones.<sup>509</sup> Todo ello, en el marco de la convicción de una convivencia en un orden democrático como respuesta a procesos de aprendizajes colectivos. Por eso, los ciudadanos deben generar una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de racionalidades existentes en cuanto que éstas pertenecen a la historia de la razón misma.<sup>510</sup>

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

Por eso, para Dussel, “la vida humana, la vida religiosa misma depende de la apertura, de la comprensión, del saber acoger esos mundos creadores, distintos, negados, pero plenos de cotidianidad y sentido que tiene tanto que enseñarnos a los “ilustrados”, a los burócratas del dogma instalados en palacios lejanos de los pueblos, en el “centro” del sistema-mundo, preocupados de su poder disciplinario más que de la fecundidad pluriforme y diversa de la vida cotidiana de los pueblos, que es como la manifestación de la gloria -o de la alegría, diría Chesterton- del Infinito sobre la tierra”.<sup>511</sup>

La cotidianidad a la que se hace alusión, reiterativamente en esta investigación teológica, no se agota en sí por ser un tema petrificado. La cotidianidad, es más bien, un núcleo problemático constitutivo de la dinámica de la existencia humana en cuanto “tejido hecho de variados y múltiples hilos, como un texto plural y multicolor, repleto de nodos y sendas laberínticas”.<sup>512</sup>

---

<sup>509</sup> Véase Ratzinger y Habermas, *Dialéctica de la secularización*, 47.

<sup>510</sup> Véase Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 11.

<sup>511</sup> Dussel, “El retorno de lo excluido”, 169.

<sup>512</sup> Vázquez, *Educación con Maestría*, 81.

En este marco referencial, se reitera que las racionalidades sapienciales, en conjunto, son los modos diversos del ser que desde sus estatutos diferenciados y en reacción a la dominante y dominadora tecno-ciencia, re-claman cada vez más su legitimación y posicionamiento como saberes narrativos alternos en las actuales sociedades del conocimiento.<sup>513</sup>

Así lo hacen, entre otras, la racionalidad femenina, ecológica, mística, anamnética, comunicativa, utópica y mito-lógica con la intencionalidad de favorecer el tan anhelado “encuentro gozoso con el otro pensar, desde el otro ser, para el otro hacer”. Como lo afirma con gran tino y lucidez Parra.<sup>514</sup>

Ahora bien, si las racionalidades sapienciales son modos del ser en el cual es, se piensa y se dice, entonces, ¿cuáles son los identidades sapienciales para otro pensar, desde el otro ser, para el otro hacer? Asunto que a continuación se intenta responder en el abordaje del septenario de racionalidades al enfatizar su particularidad en términos de razón y lenguaje sapiencial.

### **Racionalidad femenina**

La permanente, relevante y liberadora presencia de lo femenino en la historia de la humanidad no tiene discusión.<sup>515</sup> Lo femenino no se atrapa en términos del esquema binario y antagónico sexo -diferencias anatómicas- y género -construcción cultural-.<sup>516</sup> Ni menos en

---

<sup>513</sup> “Así, la misma pregunta por el principio, con la que el *logos* de los griegos rompió el hechizo de la pura narración del mito, obliga no obstante al pensamiento a retornar una y otra vez a lo narrativo. (...) Una razón que se cierra al intercambio narrativo de las experiencias de lo nuevo, o que lo rechaza en nombre de su carácter crítico y de su autonomía, se agota en la labor de reconstrucción y se reduce en último término a una función técnica (Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 215).

<sup>514</sup> Aporte del P. Parra en la revisión del capítulo 3 de la tesis doctoral, marzo 07 de 2014.

<sup>515</sup> La mujer, no es un “complemento” o “media naranja” para el varón. Esto es claro en el pensamiento actual de la humanidad. Mujer y varón, en sus singularidades delineantes de identidades particulares, forman una “sola carne” (Gn 2,24). Es decir, sus condiciones de posibilidad se ubican en el nivel de la equidad. En consecuencia, él y ella, han jalonado la configuración histórica de la humanidad en todos sus estamentos sociales. Para profundizarse sobre la mujer véase a María Gil Espinoza (Gil Espinoza, María Isabel. *La mujer y la ecología: una mirada a lo que el antropocentrismo olvidó*. Theologica Xaveriana 140 (2001): 583-596.

<sup>516</sup> “El concepto de género es más que una categoría: es una amplia teoría que comprende categorías, interpretaciones, hipótesis y conocimientos pertinentes al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo. El género está presente en el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus

los sistemas de exclusión por raza o condición social o religiosa. Lo femenino está enraizado en la condición misma de ser mujer o ser varón, sujetos históricos con identidades diferenciadas y cobijados por la dignidad y equidad provenientes de su condición humana.<sup>517</sup>

Antes que género, y más que género, lo femenino, es constitutivo a nuestra condición de mujeres o varones. Lo femenino es, metafóricamente, un viento impetuoso que abre ojos, acaricia rostros, modifica posturas, extiende los brazos a nuevos brazos, abre las manos a nuevas manos, impulsa a otros a dar renovados pasos, alza su voz para hacer oír su canto de júbilo y lamento.<sup>518</sup>

En la razón femenina, entonces, lo sapiencial constituye un aspecto primordial en las luchas de las mujeres y varones en relación al fortalecimiento de la resistencia privada, pública, práctica, política e intelectual que libran, diariamente, ante la imperiosa razón patriarcal.<sup>519</sup>

Así, el desplazamiento de la razón patriarcal<sup>520</sup> a la razón femenina implica la asunción de sus identidades sapienciales. Las cuales, entre otras, se pueden citar: amor, vida, ternura,

---

relaciones, en la política, en la cultura. El género es una categoría correspondiente al orden sociocultural conformado sobre la base de la sexualidad: sexualidad que está definida y significada a su vez por el orden genérico” (Vivas, “Género y teología”, 528-529).

<sup>517</sup> “La perspectiva de género, basada en la teoría de género, permite por tanto analizar a las mujeres y a los hombres no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos, construidos socialmente, productos del tipo de organización social de género prevaleciente en su sociedad” (Vélez, “Teología de la mujer, feminismo y género”, 563).

<sup>518</sup> Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 18-19.

<sup>519</sup> La razón patriarcal o poder “kyriarcado” es una categoría analítica de la teología feminista. Para Schüssler, quien acuña la expresión, el kyriarcado es un “sistema sociopolítico de dominación en el que los varones hacendados y cultos pertenecientes a la elite disfrutaban del poder sobre todas las mujeres, así como sobre los demás varones. La mejor manera de conceptualarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión” (Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 277).

<sup>520</sup> Celia Amorós, en su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, va a enfatizar cómo el discurso filosófico es fruto de una razón patriarcal. Elaborado por y para el varón en cuanto que “es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia”<sup>520</sup> y a su vez, portador del logos. Y su legitimación discursiva acontece entre varones. Con lo peligroso que esto parezca, por extensión, se postula un discurso patriarcal no solo en la filosofía sino en otros discursos disciplinares, entre ellos, el teológico. Pese a la grandeza de una presencia activa y renovadora de la mujer en la Iglesia, desde sus orígenes hasta hoy, su participación ha sido limitada. Sus funciones han sido reducidas a actividades ligadas a los “oficios” de hogar. ¿En qué momento se inicia la corrección del carácter androcéntrico de la teología? Con Tamayo hay que decirlo: “Sólo cuando las mujeres se incorporaron a la reflexión teológica y participaron en la reformulación de la fe cristiana en clave feminista, comenzó a corregirse el carácter androcéntrico del discurso cristiano

discernimiento, compromiso público -en lo político, económico, social y religioso-, intelección profunda, creatividad, el saborear la vida y el aprender de la experiencia, entre otros.<sup>521</sup> En este ambiente se postula la sabiduría, ante todo, como la “inteligencia cincelada por la experiencia y aguzada por el análisis crítico. Es la capacidad de tomar decisiones acertadas y adoptar resoluciones prudentes”<sup>522</sup> en la cotidianidad del existir.

Sirva una sola característica sapiencial de la razón femenina inscrita en lo profundo de la antropología personal social y cultural: el amor. No pretendo un examen exhaustivo. No hago explícita perspectiva alguna disciplinar en el abordaje. Sin marginarme, con ello, de lo teológico, mi gran interés. Más bien, me esfuerzo por mostrar cómo a través del amor, el hombre es, se piensa y se dice en sus diversas manifestaciones. En cuanto que el amor antes que sentimiento es actitud de apertura y ofrenda -don- de sí mismo a otra (s) persona (s) en respuesta a su esencia de ser, por excelencia, constitutivo de su vocación humana.

El amor es una experiencia significativa que no margina a nadie. Todos podemos tener acceso a él. No desde la exterioridad como si fuera un objeto que yo compro sino desde la interioridad -comprensión y autoposición- del ser. El amor habita en la profundidad del ser humano. Es uno sus componentes constitutivos. El ser humano viene a la existencia por un acto de amor y vive las manifestaciones de su existir en constantes actos de amor en cuanto *capax amoris*.

El fin del ser humano es amar y ser amado. El amar tiene su tiempo (cfr. Qo 3,7). El amor es uno de los elementos primarios de la vida humana, el rasgo más sobresaliente del hombre y de Dios. El Dios cristiano, es el Dios amor. Dios crea por amor y ama a sus criaturas con su inmenso amor (cfr. Sb 11, 24). Y su hijo Jesucristo, sabiduría de Dios (cfr. 1 Co 1,30; 2,1-7), constituye la revelación plena del amor del Padre a la humanidad y a su Iglesia (cfr. Rm 8,39; 1 Jn 4, 9). Este amor de Cristo trasciende y supera todo conocimiento

---

liberador y a prestar atención a las discriminaciones de género y a la feminización de la pobreza como elementos fundamentales de la opresión capitalista-patriarcal” (Tamayo, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, 31).

<sup>521</sup> Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”, 70.

<sup>522</sup> Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 40.

humano (cfr. Ef 3, 19). Esto no solo se le ha aprendido a la tradición bíblica sino así lo hemos vivenciado en nuestra experiencia de fe.<sup>523</sup>

El hombre no es tan solo receptor del amor, es fuente de amor. Un amor vivido y, posteriormente, expresado en sus espacios naturales como el familiar, las relaciones de amistad, la vida de pareja -noviazgo y matrimonio-, la solidaridad y la fraternidad con los otros. En conjunto, el amor es una experiencia humana marcada por la ternura, por el tiempo de perfume y fragancia, por el despuntar del encuentro íntimo, por la apertura del corazón a la persona amada. Es tiempo de la primavera, la estación de las flores y de las aromas de la vegetación. Es espacio privilegiado para superar la angustia, la fatiga y el llanto. Es un clima de alegría y canto.

El amor *-agape*<sup>524</sup> antes que *eros* y *philia*- es una experiencia profunda, compleja, personal e intransferible que no permite, primigeniamente, ser encarcelada en las celdas de la conceptualidad. El amor lo desborda todo. No obstante, el amor lo defino como el arte de “extender el sí mismo de uno”<sup>525</sup> o quizás, la prolongación de uno mismo, de su interioridad, en la particularidad de una vivencia histórica en las dinámicas propias que se desprenden de la relación con el otro (s).

El amor es el desvelamiento de lo más profundo del ser, por eso, para Pablo, el no tener amor, es expresión del no ser. Es decir, del “nada soy” (1 Co 13,2). Teológicamente, se puede afirmar que sólo amando existe auténticamente el cristiano. El amor es un don del Espíritu (cfr. Gá 5,22). Quizás, el mayor de todos. Con el cual se inicia la escala de valores.

---

<sup>523</sup> Véase Torres Queiruga, Andrés. “Creados por amor: la santidad cristiana”. Concilium 351 (2013): 345-364.

<sup>524</sup> “Si agrupamos las afirmaciones más importantes del Nuevo Testamento sobre la *agape* es, en primer lugar, el comportamiento de Dios que se da libremente al hombre. Este amor se ha revelado al enviarnos Dios a su Hijo y al Espíritu. De este modo se ha hecho visible en Jesucristo y se nos ha participado por el Espíritu Santo. “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio”, dice la sentencia central sobre el amor (Rom 5,5). El hombre no es, pues, sólo un receptor, un objeto del amor de Dios; es, además, capaz de amar. Que pueda serlo, no es, evidentemente, algo derivado de su naturaleza, sino que es don de la gracia. Pero gracia no significa que el hombre no pueda hacer nada en este ámbito” (Walter, *Primera carta a los Corintios*, 239-240).

<sup>525</sup> Hago la recepción de la expresión “extender el sí mismo de uno” a partir de M. Scott Peck (*La nueva psicología del amor*, 83).

La lectura diacrónica de un texto paulino postula en el amor rasgos indelebles de índole sapiencial en su constitución y en su expresión, en cuanto paciente, amable, generoso, humilde, modesto, sencillo, digno, respetable, decente, honesto, pudoroso, puro, recatado, desinteresado, pacífico, bondadoso, justo y verdadero (cf. 1 Co 13, 4-7).<sup>526</sup> Esas, más que palabras, son claras expresiones de las concreciones del ser en sus lenguajes sapienciales en los cuales se expresa. Es un ser que ha vivenciado en profundidad las dinámicas propias del amor. A través del amor el ser realiza su propia apertura y como don de sí se da a otra (s) persona (s). Por eso, quien habla con tal ímpetu se está expresando en realidad a sí mismo en cuanto que el amor, antes que sentimiento, es una acción que implica un experimentarse así mismo, un hacerse cargo de sí en relación con un otro (s).

El auténtico amor ama como a sí mismo (cfr. 1 Sam 18,1-3; 20, 42) y se ubica en el plano del más allá del mero sentimiento. Y hace partícipe al otro de todo lo que se posee, incluso, de las cosas de Dios (cfr. Jn 15,13-15). Por eso, la meta del ser humano es amar en toda ocasión (cfr. Pro 17, 17) hasta morir amando (cfr. Si 48, 11).

La otra cara del amor, en el cual el ser, también, es, se piensa, y se expresa, se especifica en la tendencia humana por un “amor” por lo efímero. “Amor” marcado por la búsqueda de lo transitorio del mundo (cfr. Qo 5,9; Si 31,5; Pr 21,17). Tal “amor” conduce a abominaciones e injusticias sociales (cfr. Is 1,23).

La literatura sapiencial bíblica al registrar la presencia de ese “amor”, al cual se le puede denominar, “libertino” en toda su fascinación (cfr. Pro 7,6-27) exhorta al ser humano a apartarse de él, dado que éste lo conduce a la muerte (cfr. Si 9, 1-9). De igual modo, invita a evitar el amor desordenado a sí mismo y al mundo (cfr. Mt 23,6; Lc 11,43; 20,46; 1 Jn 2, 15-16). Este tipo de amor, en la perspectiva joanea, no es otra cosa que expresión de egoísmo y de una vida en tinieblas -carencia de la gracia de Dios- (cfr. Jn 15,19). Y en la carta a Santiago, el asunto es más severo. Esta expresión del “amor libertino” hace al ser humano, incluso, “enemigo” de Dios (St 4,4).

---

<sup>526</sup> La pretensión de Pablo no es ofrecer una definición del amor. Pero si apela a la experiencia humana para trazar los rasgos más vitales del amor. En la línea neotestamentaria sus rasgos propios del amor de Dios y del amor a los demás.

De ahí que para la racionalidad femenina, especialmente, la proveniente del cristianismo, la sabiduría se orienta a la comprensión de la vida, de sus misterios y de las vivencias de los seres humanos.<sup>527</sup> En función del cómo vivir la justicia y la armonía de los seres humanos consigo mismos, entre sí, con el cosmos y con Dios.

Una sabiduría femenina, entendida en estos términos, es aquella que envuelve, que es calor y luz. No machista sino femenina. De este modo, la sabiduría nos pone en una perspectiva liberadora y transformadora de nuestra forma de conocer, pensar y hacer en el esfuerzo de la búsqueda de una vida plena y de relaciones de justicia entre mujeres y varones.

La sabiduría, entonces, se va adquiriendo a lo largo de la vida a partir de la experiencia y a través del ejercicio paciente del equivocarse y del volver a empezar. Del estar atentos y escuchar para aprender de los demás. Por eso, bienvenida la interpelación de Céspedes: “si la sabiduría se adquiere a través de la experiencia y de un proceso de reflexión sobre la vida y los acontecimientos, entonces no cabría hablar de exclusión de las mujeres -y agrego: ni de los varones- de los procesos de adquisición y producción de sabiduría”.<sup>528</sup>

De este modo, la razón femenina está en la capacidad de situarse críticamente ante los acontecimientos de la vida. Además, porque al comprender las injusticias sociales, mujeres y varones, generan sus mecanismos de transformación en función del establecimiento de la justicia. De ahí que “interpretada desde una perspectiva cristiana, una persona sabia se definiría hoy como una experta en humanidad, al estilo de Jesús”.<sup>529</sup>

Como experta en humanidad, la razón femenina produce y comunica su mundo sapiencial a través de las tradiciones orales y la narratología. Porque ha entendido que ellas, son portadoras de una gran fuerza liberadora para la humanidad. No menos ha sido el cuerpo: “nos revela verdades de nuestra vida y nuestra historia. En él están grabadas nuestras historias de lucha, de resistencia y de liberación. En una producción de sabiduría feminista

---

<sup>527</sup> Véase Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Cristología crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000. Johnson, Elizabeth. *Friends of God and prophets. A feminist theological Reading of the communion of saints*. New York: Continuum, 1999.

<sup>528</sup> Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”, 73.

<sup>529</sup> *Ibid.*, 75.



intercultural, el cuerpo no puede ser reducido a un simple tema de estudio y reflexión; ha de ser un eje fundamental en cuanto fuente y en cuanto mediador y cauce de todas nuestras experiencias vitales y nuestros procesos de conocimiento<sup>530</sup>, en especial, el sapiencial.

Otro de los medios de la razón femenina para comunicar la sabiduría es la experiencia existencial. Una experiencia acrisolada por el análisis crítico, confrontada con sabidurías provenientes de otros contextos, culturas y religiones. En un proceso que desemboque en una praxis transformadora. De ahí que Céspedes advierta que: “si no procesamos desde esta perspectiva nuestras experiencias y todo el acontecer de la vida personal y colectiva, no podremos extraerles toda la sabiduría que portan<sup>531</sup> las diversas experiencias de la vida.

No al margen de lo anterior, se encuentra la biografía personal narrativa. A través de ella, la razón femenina ahonda y expresa lo vivido. Es ante todo, una biografía interpretada, “releída ahora con otros lentes, con las herramientas hermenéuticas interculturales y feministas, capaces de arrojar nuevas luces no sólo ya sobre la realidad global, sobre los otros, sobre la historia, sino también sobre nuestra historia personal, sobre nuestra vida cotidiana como teólogas<sup>532</sup> y teólogos. En otras palabras, la biografía personal es autoimplicación transformadora conducente a una nueva forma de conocer, pensar y vivir.

Así, la razón femenina en perspectiva sapiencial se recupera como esfuerzo universal en el compromiso de la deconstrucción de las cosmovisiones impulsadas por la razón patriarcal que ha tendido a la expropiación del ser mujer y del ser hombre. Es precisamente Simone de Beauvoir, afirma Marcela Lagarde, quien a mediados del siglo XX a través de su obra *El segundo sexo*, pone en evidencia la más ignominiosa de las enajenaciones al convertir “a los varones, el sujeto, el ser de la historia, y a las mujeres en el *otro*, en seres inhumanizadas pertenecientes a la naturaleza. La opresión de género jerarquizó a unos y los colocó en posición de superioridad y de dominio sobre las otras, cautivas de esa relación<sup>533</sup>”.

---

<sup>530</sup> Ibid., 77.

<sup>531</sup> Ibid., 78.

<sup>532</sup> Ibid.

<sup>533</sup> Lagarde, “Mujeres y hombres, femineidades y masculinidades al final del milenio”, 108.

El patriacalismo, con lo objetable que parezca, ha conducido a la violencia de género. Así lo han hecho evidente teólogas nuestras como María del Socorro Vivas Albán, Olga Consuelo Vélez Caro y Silvia Susana Becerra Melo. Ésta última, en su reciente investigación afirma: “las mujeres son usadas -violadas, maltratadas y abandonadas- como botín de guerra, y su desplazamiento obedece en gran medida a eventos de violencia sexual ejercidos sobre ellas; es decir, son víctimas del conflicto armado colombiano en razón de su género”.<sup>534</sup> Y más aún, la violencia de género hace parte de su *continuum* de violencia que signa su diario vivir.

En este ambiente es válida asumir la sentencia bíblica que convoca a la mujer y al hombre a continuar edificando su casa -más allá del espacio doméstico- y a establecerla en la esfera de lo público a partir de la sabiduría humana y divina (cfr. Pr 14, 1). Desmontando, en primera instancia, lo oprobioso que subyace en cada género. Todo ello, en el marco de una democracia plural en función de la igualdad no solo entre semejantes sino entre diferentes que no sean, diría Larde, antagónicos ni complementarios, sino sólo diversos y equiparables<sup>535</sup>

### **Racionalidad ecológica**

El “grito de la tierra” ha sido registrado por las más diversas literaturas de la humanidad.<sup>536</sup> La literatura bíblica no es la excepción. Un trozo literario paulino lo recoge en los siguientes términos: “la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Rm 8,22).

---

<sup>534</sup> Becerra, *El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género*, 86.

<sup>535</sup> Lagarde, “Mujeres y hombres, femineidades y masculinidades al final del milenio”, 112.

<sup>536</sup> “No sólo gritan los pobres. También grita la Tierra, convertida en el Gran Pobre, expoliada en sus recursos limitados y violada en su equilibrio dinámico. La mayor agresión es no considerarla como Magna Mater, Pachamama y Gaia. Se le niega subjetividad y derechos a ser respetada y amada. Se le reduce a un baúl de recursos que podemos obtener para nuestro bienestar” (Boff, “Teología bajo el signo de la transformación”, 177).

No solo los registros literarios, sino, básicamente, el *everyday life* así lo evidencia: la humanidad a traviesa por una de sus mayores crisis ecológicas.<sup>537</sup> Una revisión al sentido y límite del señorío-dominación del hombre sobre la tierra, no da más espera. Porque “el tema-creación no es simplemente una cuestión de respeto por la naturaleza –“espacio precioso de convivencia humana y como responsabilidad del hombre” (Aparecida 471)-, sino de respeto activo por toda la realidad, en el centro de la cual (y no como dominador y déspota) está el ser humano, hombres y mujeres, hermanas y hermanos”.<sup>538</sup>

Pese a las nuevas sensibilidades, a los compromisos y a sus más diversas alternativas de solución, hoy se re-clama una intervención mancomunada de todos los sectores de la sociedad ante la problemática ecológica, que en últimas, diría Moltmann, es una crisis de toda nuestra civilización “científico-técnica”, por la cual atraviesa la cambiante época histórica de la humanidad. En consecuencia, “si no damos con una praxis alternativa en nuestras relaciones con la naturaleza y con nosotros mismos, entonces la crisis

---

<sup>537</sup> “El término “ecología” comenzó a usarse a fines del siglo pasado -XIX-, con el propósito de señalar las interrelaciones existentes entre las plantas y los animales en su espacio ambiental. En los primeros decenios de nuestro siglo el término comenzó a aplicarse también a la comunidad humana y surgió una ciencia dedicada al estudio de su estructura y desarrollo en proceso de adaptación al ambiente. En su significación más genérica, la ecología se presenta ahora como la ciencia que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí en un determinado espacio o ambiente. Sin embargo, se tiende a prolongar ulteriormente este ámbito, incluyendo en él todo lo real, entendido como un “ecosistema” global, cuyo equilibrio se apoya en las interrelaciones de las partes que lo componen, vivientes y no vivientes” (Panteghini, *El gemido de la tierra*, 7). Ahora bien, en cuanto núcleo problemático, lo ecológico, permea todos los campos del saber y de la acción humana. La ecología es “un saber de relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo en todos los puntos y en todos los momentos. En esta perspectiva, la ecología no puede definirse en sí misma, fuera de sus implicaciones con otros saberes” (Boff, *Principio-Tierra*, 15). La crisis ecológica actual es, básicamente, “la punta visible de una más profunda crisis antropológica, una crisis ética, hija natural de una determinada concepción del hombre “secularizado”, que se ha autodenominado árbitro absoluto de la naturaleza y de su propio destino. Es la consecuencia lógica de la “cultura del poder” (y del saber como fuente de poder), nacida del giro antropocéntrico de la era moderna y exaltada con entusiasmo por el mito iluminista de un progreso sin retorno, confiado infaliblemente en la razón científica y técnica” (Panteghini, *El gemido de la tierra*, 9). La crisis ecológica es, originada, principalmente, por los efectos de la explotación indiscriminada -y quizá, manipulación- de los recursos naturales, en especial, de aquellos no renovables. Y con ello, la explotación misma de la persona, la degradación ambiental y la expansión de la injusticia social. Asunto tan antiguo como el mismo hombre pero nuevo en cuanto a los retos con los cuales se enfrentan las generaciones del presente, y quizás, las del mañana. En el fondo, se evidencia la premisa, tan difundida en la actualidad: la tierra le pertenece al hombre; él está por encima de la naturaleza -gracias a la ciencia-. Por eso, la somete y la transforma -mediante la técnica- a su antojo. (Véase La Carta de la Tierra (<http://www.greencross.org.ar/downloads/Carta%20de%20la%20Tierra.pdf>, consultada el 30 de octubre de 2013).

<sup>538</sup> Rambla, *Cristianismo y Justicia*, 18.

desembocará en una catástrofe generalizada, en la “muerte ecológica” de la tierra y de sus habitantes”.<sup>539</sup>

Así, la intervención urge la vuelta a la naturaleza-creación “casa de todos y los seres vivos y matriz de la vida del planeta” (Aparecida 474)-, y en ella, particularmente, al mismo hombre. Se trata de un retorno a la interioridad del ser humano. Una interioridad que le ha permitido comprenderse, pensarse y expresarse en cuanto racional pero también *pathos*, *eros* y *daimon*: “nosotros somos también afectividad (*pathos*), deseo (*eros*), pasión, conmoción, comunicación y atención para la voz de la naturaleza que habla en nosotros (*daimon*). Esta voz nos habla en la interioridad y pide ser escuchada y seguida (es la presencia del *daimon* en nosotros). Conocer no es solamente una forma de dominar la realidad. Conocer es entrar en comunión con las cosas”<sup>540</sup> en la medida en que las amamos.

En consecuencia, el hombre se siente, más que nunca, miembro activo y responsable en la comunidad de la Pacha Mama -la Gran Madre de las culturas andinas-. La cual llama a una convivencia armónica y en paz. Para ello, Boff convoca a ecologizar todo lo que el hombre conoce, piensa y hace desde su autocomprensión como *humus*, tierra fecunda. Se auto-reconoce como Adán.<sup>541</sup> En consecuencia, el hombre es hijo de la madre-tierra. Estableciendo así, su íntima relación con ella y con todos los seres que la habitan y con todo el universo.

Un cambio radical en las convicciones fundamentales es tan necesario como un cambio no menos radical en la actitud ante la vida y en la conducta. En este contexto, ¿cuál es, entonces, la característica de identidad sapiencial de la razón ecológica en el cual el hombre es, se piensa y se dice?

Se podría limitar la respuesta afirmando que la gran característica sapiencial de la razón ecológica es el arte del cuidado. El cuidado al “(...) hermano sol. (...) A la hermana luna y

---

<sup>539</sup> Moltmann, *La justicia crea futuro*, 78.

<sup>540</sup> Tamayo, *Nuevo Paradigma teológico*, 36.

<sup>541</sup> “Adam en hebreo, “criatura humana hecha de tierra”, proviene de adamá, que quiere decir madre-Tierra” (Boff, *El despertar del águila*, 129).

a las estrellas. (...) Al hermano viento, y aire y el nublado y el sereno y todo tiempo. (...) A la hermana agua, la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta. (...) Al hermano fuego. (...) A nuestra hermana la madre tierra, la cual nos sustenta y gobierna, y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas”.<sup>542</sup>

Este *curare* es, en últimas, un cuidado del hombre en sí y para sí mismo en relación con la naturaleza-creación. Porque no siendo sol es sol, no siendo luna es luna, no siendo viento es viento, no siendo aire es aire, no siendo agua es agua, no siendo fuego es fuego, no siendo tierra es tierra. Porque estas realidades permiten ser al hombre, verdaderamente, humano, y desde ellas, se piensa y se dice en sus más variadas formas narrativas al tomar conciencia que es naturaleza y la naturaleza está en él.

Esto implica el giro del precepto *conócete a ti mismo*, es decir, ocúpate de ti, por el imperativo ético *cuídate a ti mismo y a los otros como a ti mismo*. Se trata del cuidado de uno mismo que, pensando en sí, piensa en el otro -incluye a la madre tierra naturaleza/creación-. En otras palabras, el cuidado de sí -*épiméleia/cura sui*- y del otro, es colateral al conocimiento de sí mismo al servicio de los demás.

Cuando hablamos del cuidado del medio ambiente por parte del ser humano, hablamos, en últimas, de darse cuenta del cuidado de su interioridad en relación con su mundo circundante. Porque cuidar el medio ambiente significa conocerlo y convivir con él en el respeto, en el amor y en la armonía a partir de su auto-conocimiento. Al hacerlo podemos empezar a concebir otra forma de conocer, pensar y hacer a partir del “saber ecológico”.<sup>543</sup>

Esta racionalidad sapiencial ecológica re-clama a gritos volver a aquello negado por la techno-ciencia: “otras formas de diálogo con la naturaleza como el sentido común, la magia

---

<sup>542</sup> San Francisco de Asís. Canto del hermano sol o alabanzas de las creaturas. <http://www.franciscanos.org/esfa/cant.html> (Consultado el 24 de marzo de 2014).

<sup>543</sup> Lo ecológico “no debe entenderse como un movimiento verde con tonalidad turística ni como un movimiento que busca sólo preservar las especies en extinción. Se trata de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización tecnocientífica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar armónicamente los derechos de la naturaleza y los de la humanidad” (Tamayo, Nuevo Paradigma teológico, 113).

y la alquimia”.<sup>544</sup> De igual modo, posibilitar a la naturaleza/creación ser ella misma, sin encerrarla en leyes inmutables a partir de la experimentación-verificación de sus fenómenos.

Dado que en la interacción con el universo no solo media el diálogo vía experimental de la tecno-ciencia sino que gracias a la pluralidad de culturas y con ellas, a sus narraciones cargadas de significaciones y sentidos sobre el “origen del mundo y de la vida”,<sup>545</sup> se puede, también, acceder a la comprensión que el hombre tiene de sí mismo en relación con el mundo y la vida.<sup>546</sup>

Y en este contexto, válida y vigente es la invitación de Boff: “tenemos que cambiar nuestra forma de pensar, de sentir, de valorar y de actuar. Estamos obligados a hacer una revolución en nuestra civilización, bajo otra inspiración y a partir de otros principios más benevolentes para con la Tierra, con sus hijos y sus hijas. Así los seres humanos podrán salvarse y salvar también su bello y radiante planeta Tierra”.<sup>547</sup> Evitando, así, reducir a la naturaleza/creación a un llano reservorio físico-químico de materias primas. Es la naturaleza/creación la que se encuentra amenazada por el hombre, más que éste por la naturaleza. Dado que la naturaleza/creación es, en palabras de Panikkar, es el oikos, la casa, hábitat del hombre.<sup>548</sup>

De este modo, la ecología, junto con los demás saberes, da cuerpo a una preocupación y opción ética por el planeta tierra, poseedor de identidad y autonomía en cuanto organismo vivo, dinámico y complejo.

De nuevo, Boff, en esta perspectiva, va a insistir que no se trata de un disponer de la realidad a su antojo, dominar aspectos o componentes de la naturaleza/creación, sino más

---

<sup>544</sup> Ibid., 32.

<sup>545</sup> Véase, Suárez, *et al*, *Relatos culturales sobre el origen del mundo y de la vida*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2012.

<sup>546</sup> “Nuestra manera de acercamiento a lo real no es la única. Somos un momento de un inmenso proceso de interacción universal que se verifica ya entre energías más primitivas, en los primeros momentos después del big-bang, hasta los códigos más sofisticados del cerebro humano” (Boff, *Principio-Tierra*, 34).

<sup>547</sup> Boff, *El despertar del águila*, 29.

<sup>548</sup> Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 43

bien debe darse un aprendizaje mediante el cual el ser humano aprenda el adecuado trato con ella a través de la obediencia de su lógica: “partiendo del interior de ella, potenciar lo que ya se encuentra seminalmente dentro de ella. Siempre en una perspectiva de su preservación y ulterior desarrollo”.<sup>549</sup> Y más aún, el hombre debe encantarse de nuevo con el mundo en su carácter misterioso de creación divina.

En últimas, Boff, siguiendo a José A. Lutzenberger, ecólogo brasileño, va a indicar que la ecología está en función de toda reflexión que favorezca la “sinfonía de la vida” y en la comprensión de la naturaleza/creación como la casa común de todos los seres; de ahí la denominación “ecología doméstica” en el horizonte de una responsabilidad ética:

A partir de esta preocupación ética de responsabilidad para con la creación, la ecología dejó su primer estadio en la forma de movimiento verde o de protección y conservación de especies en extinción. Se transformó en una crítica radical del tipo de civilización que construimos. Este tipo de civilización es altamente energívoro y desestructurador de todos los sistemas. En este sentido el argumento ecológico es siempre evocado en todas las cuestiones que conciernen a la calidad de vida, a la vida humana en el mundo y a la salvaguarda o amenaza de la totalidad planetaria o cosmológica.<sup>550</sup>

La responsabilidad ética potencia la solidaridad y autonomía entre los hombres del presente y las generaciones advenientes. Así como la toma de conciencia que: “si detrás de la ética no existe una mística, una nueva espiritualidad, es decir, un nuevo acuerdo del ser humano para con todos los demás seres, fundando una nueva religión, existe el riesgo de que esta ética degenera en legalismo, moralismo y hábitos de comportamiento de contención y no de realización jovial de la existencia en relación reverente y tierna para con todos los demás seres”.<sup>551</sup>

---

<sup>549</sup> Boff, *Principio-Tierra*, 16.

<sup>550</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>551</sup> *Ibid.*, 24.

Y con justa razón afirma Panikkar: “que el movimiento ecológico aparece simplemente como un primer paso hacia una sabiduría del vivir humano (Ecosofía) que reintegre las dimensiones de lo Divino, de lo humano y de lo cósmico”<sup>552</sup> en perspectiva mística y política, plural y secularizada. Este planteamiento de Panikkar surge a partir de su comprensión de sabiduría como “arte de convertir las tensiones destructoras en polaridades creativas”.<sup>553</sup>

El lenguaje en el que se dice el hombre en el orden de una racionalidad ecológica no es el aquel de la opresión-violencia hacia la creación. El cual se expresa así: “las riquezas del suelo se “disfrutan”, las montañas se “conquistan”, las corrientes de agua se “someten”, en la selva “virgen” se “penetra”, la tierra sin dueño puedo “hacerla suya”, al “seno de la naturaleza” se le arranca sus secretos, etc”.<sup>554</sup> Lenguaje propio de un dominio unilateral.

Más bien, manteniéndonos en la línea de Moltmann, el varón y la mujer están convocados a un lenguaje que sea expresión de sí en relación a sus procesos de comunión con la creación (cfr Sal 104) y de la permanente construcción de comunidad humana. Por eso, Ana y Jaime, convocan a tomar conciencia en la construcción de una comunidad “Eco-lógica”:

*La agonía del árbol en el río se siente, gime la tierra y el clima enloquece,  
huye la sombra y se esfuma el verde, muere el planeta y el hombre muere.*

*Árbol derribado es agua que se agota, agua que se agota es nube que no sale, nube  
que no sale es lluvia que no cae, lluvia que no cae es vida que no nace.*

*Capa que se rompe es rayo que penetra, rayo que penetra es cuerpo que padece,  
cuerpo que padece es risa que termina, risa que termina es rabia que comienza.*

---

<sup>552</sup> Panikkar, *Ecosofía*, 5.

<sup>553</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>554</sup> Moltmann, *La justicia crea futuro*, 82.



*La agonía del árbol en el río se siente, gime la tierra y el clima enloquece, huye la sombra y se esfuma el verde, muere el planeta y el hombre muere.*

*Verde que se pierde es desierto que se gana, desierto que se gana es cosecha que perece, cosecha que perece es hambre que aparece, hambre que aparece es guerra que se agranda.*

*Comercio que devora es especie que se acaba, especie que se acaba es vida que no vuelve, vida que no vuelve es ausencia que se extiende, ausencia que se extiende es el hombre que se extingue.*<sup>555</sup>

Así, una comunidad de la creación que pueda reflejar su sabiduría y su belleza es aquella que ha tomado conciencia que: “el Espíritu de Dios, creador de la vida, ha sido derramado sobre la creación y forma la comunidad de los seres creados, en la que todas las criaturas viven unas para otras, unas con otras y unas en otras”.<sup>556</sup>

La vida es comunicación. Y la vida de la creación es comunidad creacional y comunicacional. Esto permite pensar el paso de un modo de pensar direccionado por el dominio a un pensar comunicativo e integrador. Ya no se trata de conocer para dominar, sino un conocer para participar amando, para entrar en el mundo de relaciones mutuas entre los seres vivos y las relaciones de estos con la creación. Así, “este conocimiento totalizador y participativo, al servicio de la mancomunidad del hombre y la naturaleza, está en condiciones, tras la prolongada guerra de aquél contra ésta, de llevar a ambos a la reconciliación”.<sup>557</sup>

De este modo, la razón ecológica se propone en reacción a una cosmovisión utilitarista y antropocéntrica marcada por la explotación de los recursos naturales de modo individualista en función de ganancias desbordantes para un grupo minoritario,

---

<sup>555</sup> Ana y Jaime. “Eco-lógica. <http://www.musica.com/letras.asp?letra=839326> (consultada el 03 de abril de 2014).

<sup>556</sup> Moltmann, *La justicia crea futuro*, 84.

<sup>557</sup> Moltmann, *La justicia crea futuro*, 89.

dominante y hegemónico. El gran instrumento para este fin, es la técnica y la ciencia: “que han producido la industrialización, la información y la robotización. Estos instrumentos no surgieron por pura curiosidad, sino de la voluntad de poder, de conquista y de lucro”<sup>558</sup> que marginan el ideal de una comunidad planetaria y universal.

En este contexto, se entiende, cuando Germán Mahecha afirma: “y a pesar de que temas como los de economía, salud, educación y vivienda, entre otros, constituyen un reto para el desarrollo y la convivencia humana, los problemas ecológicos actuales son los que proponen al hombre un desafío que compromete toda forma de vida existente sobre la faz de la Tierra”.<sup>559</sup>

Para ello, se hace necesario comprender el lenguaje de la creación. Porque la naturaleza/creación no solamente habla sino que responde a nuestros interrogantes.<sup>560</sup> Esta es la estrategia ecológica para perseverar la vida y liberarnos de la crisis ecológica que reclama un equilibrio duradero y una armonía permanente con la naturaleza/creación. Y aquí es válida la anotación de Moltmann: “pero sólo podremos vivir en conformidad con Dios si vivimos también en conformidad con la naturaleza, en la cual y con la cual hemos sido creados y a través de la cual habla Dios con nosotros”.<sup>561</sup>

## **Racionalidad mística**

Los místicos, mujeres y varones, han vivenciado en lo más íntimo de su ser el acontecer salvífico de Dios.<sup>562</sup> Acontecer personal y colectivo en una única historia real y concreta, la

---

<sup>558</sup> Boff, *Principio-Tierra*, 24.

<sup>559</sup> Mahecha, “El Shabat: una estrategia ecológica de Dios”, 434.

<sup>560</sup> Mahecha, Ramírez y Pedraza, *Educación ambiental*, 70.

<sup>561</sup> Moltmann, *La justicia crea futuro*, 114.

<sup>562</sup> “La palabra castellana “mística” es la transcripción de un término griego, el adjetivo *mystikós*, derivado de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y la boca, de donde proceden “miope”, “mudo” y también “misterio”, que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse. La palabra *mystikós* nos remonta a Grecia clásica y, más propiamente, a las religiones de los misterios, *ta mystiká*: las ceremonias en las que el *mistes*, el fiel, es iniciado (*myeisthiai*) en los grandes misterios. Pero de ese uso de la palabra no se llega directamente al uso posterior del término en el cristianismo y en las demás religiones que hablan de fenómenos, hechos o experiencias místicas. Eslabón imprescindible entre el uno y el otro significado ha sido Platón y su doctrina de la contemplación, caracterizada con toda razón por A.J. Festugière como una “espiritualidad filosófica”. Al cristianismo, la palabra le llega seguramente por influjo de esta

cual, es perspectiva creyente, se le denomina historia de salvación. Sin caer en un dualismo en la comprensión de la historia. Más bien, es un tiempo con salvación, y una salvación con tiempo. Es una salvación con un tiempo temporalizado.

De ahí que nuestra teóloga e investigadora centrada en el fenómeno místico, Rosana Elena Navarro Sánchez, va a insistir en la comprensión de Dios en el mundo místico en cuanto puro amor temporalizado en donación permanente, o como lo prefiere denominar, “amor siempre en acto”. Acto en el cual los místicos “caen en cuenta” de las constantes expresiones de la Palabra viva de Dios. Para Navarro, al parafrasear a Andrés Torres Queiruga, “caer en cuenta” es el primer momento de la revelación. Por eso, hacer teología “supone comprender y vivir esta dinámica de la revelación que se afirma desde la experiencia de “caer en cuenta”, de sentirse encontrado”<sup>563</sup> y amado por Dios al servicio de la humanidad.

Así, los místicos han vivenciado a un Dios actuante en ellos y en el mundo a partir del silencio contemplativo y la solidaridad con los otros.<sup>564</sup> Por eso, su pasión es descubrir cómo actúa Dios amándolos y liberándolos desde adentro. Requiriéndose, para tal fin, una profunda experiencia de fe. La fe en cuanto acto “no se deja reducir a ninguna palabra, a ninguna escritura. Dicho acto representa el límite de toda hermenéutica, pues es el origen de toda interpretación”<sup>565</sup> de Dios en sus existencias.

De este modo, el místico está en la capacidad de comunicar el encuentro con Dios no en proposiciones racionalistas sino mediante la asunción *ad intra* de actitudes radicales de vida -contemplación, ayuno, desprendimiento de sí y del mundo, entre otros-. Tales actitudes se convierten en testimonio para quienes interactúan directa o indirectamente con ellos. No

---

última corriente, pasando por Filón (de quien san Jerónimo decía que o él platonizaba o Platón filonizaba y a quien corresponde el mérito de haber introducido las ideas platónicas sobre la contemplación en el monoteísmo estricto del judaísmo) y por el neoplatonismo, especialmente el representado por Plotino” (Martín, *Mística y humanismo*, 55).

<sup>563</sup> Navarro, “Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística”, 504-505.

<sup>564</sup> “El silencio es uno de los requisitos obligados para un hablar sobre Dios. Es una forma particular de vivir nuestra fe en el Señor, de vivir de acuerdo al Espíritu; es decir, es una cuestión de espiritualidad en el sentido estricto de la palabra” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 77).

<sup>565</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 88.

hay que olvidar que “la vida mística descansa sobre la Presencia originante del Misterio en la realidad y en el centro del hombre”.<sup>566</sup> Desde aquí es como los místicos se comprenden así mismos como creaturas de Dios, se piensan y se dicen en razón de su característica sapiencial que les ofrece identidad humano-cristiana: la contemplación-acción.

Así lo han sentido y expresado un indeterminado número de místicos. Como san Ignacio de Loyola. Quien desde su experiencia teologal y teológica ha testimoniado su modo particular de ver a Dios presente y actuante en todas sus creaturas, en “los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender, y así en mí, dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender [Ejercicios Espirituales 235]. Para llegar a ello, hay que ser, por excelencia, un contemplativo en la acción, como lo fueron, entre otros, san Ignacio de Loyola.

Después de un largo proceso, indescriptible, por su puesto en detalle, los místicos -entre ellos, san Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, San Francisco de Asís y Santa Rosa de Lima- han hecho de sus propias vidas la experiencia constante de un encontrarse consigo mismos en la permanente confrontación con el infinito y desbordante amor de Dios.<sup>567</sup> Así, la experiencia mística, “al mismo tiempo que cura al sujeto del estar “encorvado sobre sí mismo” y desde esa situación pensar a Dios de la forma perversa que conlleva, le ensancha el corazón a la medida sin medida de Dios y le permite ser divinamente, tomando parte activa en la corriente de ser y de amor que lo origina”.<sup>568</sup>

En la mística, pese a su complejidad,<sup>569</sup> la experiencia de vida es conducida o articulada en un lenguaje. El lenguaje no es reducido tan solo a un instrumento racional para comunicar

---

<sup>566</sup> Martín, *Mística y humanismo*, 271.

<sup>567</sup> “El místico “pule” su naturaleza hasta hacerla transparente a la presencia que la anima; se vacía de egoísmo hasta hacer lugar en el interior de su vida al infinito de Dios. Pero, justo en la medida en que opera ese vaciamiento, se hace digno destinatario de la Presencia divina, misterio de generosa autodonación sin límites” (Martín, *Mística y humanismo*, 7-8).

<sup>568</sup> Martín, *Mística y humanismo*, 8.

<sup>569</sup> La complejidad que encierra el fenómeno místico, quizás, radica en: “la enorme pluralidad de fenómenos a los que se aplica; además, la pluralidad de puntos de vista: médico, filosófico, teológico, histórico, cultural desde los que, dada su gran complejidad, son estudiados esos fenómenos. Por último, la pluralidad de sistemas de interpretaciones de esos hechos extraordinariamente densos, que originan interpretaciones y valoraciones muy variadas” (Martín, *El fenómeno místico*, 19).

sino un elemento constitutivo en cuanto dice lo vivido a través de una forma particular de comunicarlo como lo es en sí, el lenguaje de los místicos.

Para Martín, el lenguaje místico es, “el lado expresivo, la primera corporalización o encarnación de la experiencia mística. Hasta el frecuente recurso al silencio de los místicos tiene, de alguna manera, valor verbal; es una forma de expresar la incapacidad de dar adecuadamente cuenta de la intensidad de la experiencia y de la inconmensurabilidad de su contenido”.<sup>570</sup>

El lenguaje místico nace del encuentro activo-contemplativo con Dios. No es lenguaje que expresa la experiencia de otros sino su propia vivencia, por eso, el místico: “teme que los que no hayan hecho la experiencia de la que él habla no entiendan su lenguaje, y afirma una y otra vez que “el que ha visto sabe lo que digo” (Plotino). De ahí la frecuencia con que muchos místicos remiten a la experiencia como garantía de la verdad de lo que dicen: “Esto lo tengo por experiencia”, repite una y otra vez santa Teresa aludiendo a los momentos en que esa experiencia se produjo”.<sup>571</sup>

Entre las modalidades del lenguaje místico se encuentra el relato autobiográfico, el poema, la exhortación, la instrucción pedagógica e incluso la reflexión filosófica o teológica, elaborada, posteriormente, a la experiencia, por parte de los místicos. Así lo deje entrever el religioso y poeta místico del renacimiento san Juan de la Cruz en su poema: “*Llama de amor viva*”.<sup>572</sup> Expresión de su íntima comunicación y unión con el amor de Dios:

*1. ¡Oh llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro!*

---

<sup>570</sup> Martín, *Mística y humanismo*, 59.

<sup>571</sup> Ibid.

<sup>572</sup> San Juan de la Cruz. “Llama de amor viva”. <http://www.mercaba.org/DOCTORES/JUANCRUZ/poesias.htm#1>. CANTICO ESPIRITUAL (CA) (consultado el 30 de marzo de 2014).

*Pues ya no eres esquivia,  
acaba ya, si quieres;  
¡rompe la tela de este dulce encuentro!*

*2. ¡Oh cauterio suave!  
¡Oh regalada llaga!  
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,  
que a vida eterna sabe,  
y toda deuda paga!  
Matando. Muerte en vida la has trocado.*

*3. ¡Oh lámparas de fuego,  
en cuyos resplandores  
las profundas cavernas del sentido,  
que estaba oscuro y ciego,  
con extraños primores  
calor y luz dan junto a su Querido!*

*4. ¡Cuán manso y amoroso  
recuerdas en mi seno,  
donde secretamente solo moras  
y en tu aspirar sabroso,  
de bien y gloria lleno,  
cuán delicadamente me enamoras!*

El lenguaje sapiencial místico es, en últimas, un lenguaje experiencial, vivencial, aunque limitado. Portador de encuentros radicales que invitan a sus interlocutores a vivirlos. De este modo, los místicos: “dan muestras de asumir que el lenguaje que emplean no puede por menos referirse a las realidades mundanas, captadas conceptualmente o cantadas

simbólicamente, y que por tanto se queda irremediabilmente corto para dar cuenta de una experiencia que le ha puesto en contacto con un nivel de realidad enteramente nuevo”.<sup>573</sup>

Como es sabido, el lenguaje místico es, por excelencia, poseedor de una condición simbólica. Todo el lenguaje místico es simbólico: “porque la “anagogía” de la experiencia mística, la ruptura de nivel que en ella tiene lugar, el ejercicio de la hondura y la verticalidad, es decir, de la trascendencia que habita a la persona, lleva al místico a mirar la realidad con unos ojos que ven en todas las cosas la misma presencia con la que él está agradado: “Mi amado, las montañas...” (san Juan de la Cruz); y al descubrimiento de que todas las criaturas “de Dios llevan significación” (san Francisco)”.<sup>574</sup>

Así, la mística se aleja del desconocimiento y menosprecio por parte de quienes la entienden en tanto razón y lenguaje fruto de una vivencia oculta, misteriosa, patológica, vivida con ojos y boca cerrada al mundo.<sup>575</sup> Para convertirse en una racionalidad comprometida con la transformación de la realidad del mundo. Por eso, para María Clara Lucchetti, la mística “no está encerrada en los claustros, sino que habita el mundo y los diversos submundos. Esta es una mística de ojos abiertos y oídos atentos, inseparable de cualquier reflexión teológica que pretenda ser pertinente para el hombre y la mujer de hoy”.<sup>576</sup>

El rostro desvelado por Dios en la experiencia personal mística, momento primero, está en íntima conexión, principalmente, con los rostros de los sufrientes, excluidos y marginados en la sociedad, momento segundo, lo social de la experiencia mística. El místico siempre está atento al clamor de su pueblo. Por eso, frente a la mística “de ojos cerrados”, hoy, Johann Baptist Metz, entre otros, reclama, valiéndose de la metáfora de la “mística de ojos

---

<sup>573</sup> Ibid., 63.

<sup>574</sup> Ibid., 63.

<sup>575</sup> “Pero una larga serie de hechos de distinta índole muestra el interés que el fenómeno místico ha despertado a lo largo del siglo pasado, incluso, y tal vez sobre todo, fuera de las fronteras de las Iglesias. En efecto, las personas, su historia y las obras de los grandes místicos han suscitado la atención y el estudio de toda una pléyade de teólogos, filósofos, estudiosos del fenómeno religioso, historiadores, psicólogos, psiquiatras, creadores literarios, lingüistas y, más recientemente, de especialistas en las ciencias del cerebro. Ningún siglo ha producido la masa de estudios sobre la mística que ha producido el siglo XX” (Martín, *Mística y humanismo*, 37).

<sup>576</sup> Lucchetti, “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy”, 401.

abiertos”, una “mística de la compasión”, una “mística con los pies en la tierra” que integre el fervor por Dios y la atención a la situación de injusticia reinante en el mundo.

Por eso, para Metz, la *compassio* comienza con la muerte de los intereses personales en función del dejarse “interrumpir” y “comprometer” por el sufrimiento ajeno. De este modo, se da inicio a la mística de *compassio*. En este contexto, afirma Metz:

Analógicamente al modo en que la curiosidad teórica puede ser considerada la herencia distintiva legada por Grecia a Europa, y el pensamiento estatal y jurídico republicano la herencia distintiva legada por Roma, así también el espíritu de la *compassio* puede ser entendido, a mi juicio, como la herencia específica aportada por la Biblia a Europa en la época de la globalización y del pluralismo de mundos religiosos y culturales. En este espíritu de la compasión se manifiesta la fuerza que posee el cristianismo para conmover e impregnar el mundo. Un cristianismo que envía a los cristianos a la primera línea de los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. En este espíritu se encuentra la raíz para resistir a la auto-privatización del cristianismo en las presentes circunstancias pluralistas, pues define la mística de la *compassio* como mística política.<sup>577</sup>

La mística que propone Metz es, una mística política en función de la paz para la actual situación globalizada. Esta mística debe estar marcada por las relaciones de reconocimiento estrictamente simétricas más allá de las lógicas de los mercados, intercambios y competencias. Entonces, en palabras de Metz, la mística es una “incitación a una política de la memoria en tiempos de amnesia cultural. Resistencia contra la falta de memoria de la libertad moderna, la cual, en último término, sólo puede construir ya su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas”.<sup>578</sup>

La mística política de Metz es una mística con rostro. Porque para él, la mística de la compasión “no se orienta exclusivamente a una experiencia sin ojos, que se mira hacia

---

<sup>577</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 169.

<sup>578</sup> *Ibid*, 172



dentro, sino a una experiencia “interruptora” que busca en el trato con los demás una situación cara a cara, una experiencia mística y política a la vez”.<sup>579</sup> Se trata del rostro de las víctimas, porque es un eterno convencido que: “Jesús no enseña una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos, una mística del deber incondicional de percibir el sufrimiento ajeno”.<sup>580</sup>

Además, con él, se afirma que: “la primera mirada de Jesús no se dirigía al pecado de los otros, sino al sufrimiento de los otros”.<sup>581</sup> Con lo cual no se está afirmando el olvido del compromiso que tiene la humanidad de erradicar el pecado personal y social de la faz de la tierra que tanto reclama una ética política transformadora del “encorvamiento” del ser humano.

Finalmente, el místico en su condición de sabio se pregunta por el sentido de la vida.<sup>582</sup> Tiene conciencia de la obligatoriedad de responder creativamente a los retos que le plantea su diario vivir. Comprende que su existir es un constante caminar en Dios, su sentido último, y su íntima relación con su entorno circundante. En otras palabras, es una mística práctica de la compasión-acción que se “adelanta en ir al encuentro de los que sufren, en ver el rostro de los desdichados y de las víctimas. Está sometida, en primera instancia, a la autoridad de los que sufren. La experiencia que irrumpe y se perfila en este sentimiento se convierte -para esta mística de la justicia que busca el rostro- en un vislumbre terrenal de la cercanía de Dios en su Cristo”.<sup>583</sup> Así, la compasión-acción es, a su vez, una experiencia mística y política.

---

<sup>579</sup> Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 23.

<sup>580</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 177.

<sup>581</sup> Metz, *El clamor de la tierra*, 26.

<sup>582</sup> “Sentido de vida se refiere a la dirección del curso de la vida: la orientación de los acontecimientos de la vida y de la vida misma como duración, es decir, como fluir temporal, existencia que solo se realiza como paso permanente, como permanente fluir del futuro, de lo que queremos, podemos, proyectos ser, la pasado de lo ya sido, pasando por un presente inapresable” (Martín, *Mística y humanismo*, 206).

<sup>583</sup> Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 23.

## Racionalidad anamnética

Existe en el actual momento de la humanidad un peligro evidente, entre otros, la destemporalización de su historia. La recuperación de la memoria, entonces, es uno de las características de identidad de la *sapientia* que la racionalidad anamnética propone recobrar ante lo que se ha ido o, quizás, ante el derecho que se ha perdido.

Es Metz quien, particularmente, ha convocado, desde hace décadas, al rescate de la memoria con una clara orientación escatológica, es decir, no una memoria a espaldas sino una “memoria hacia adelante”<sup>584</sup> en el marco de la comprensión de un Dios amor *-Deus caritas est-* y un Dios justicia *-Deus et justicia est-*.

La racionalidad anamnética -dotada de recuerdo- propende, en últimas, por recuperar “la tradición y las tradiciones históricas, los enraizamientos culturales, el derecho a recordar lo sucedido y en especial la historia de las víctimas olvidadas, muertas, humilladas y ofendidas. En consecuencia, la *memoria passionis* y las teologías de la cruz son antídoto permanente a la amnesia cultural, política y social”.<sup>585</sup>

Es una memoria en la cual el hombre es, se piensa y se dice en la medida que tome en serio el sufrimiento del otro. Por eso, para Gutiérrez: “la prioridad del otro es el signo distintivo de un evangelio ético, y nada encarna esta prioridad más claramente que los pobres y los excluidos”.<sup>586</sup> Aquí es donde resulta pertinente un cristianismo, “comunidad de narración y memoria”,<sup>587</sup> impulsador de una teología política que vuelva a invocar con mayor claridad la herencia judía antes que la griega-helenística.<sup>588</sup>

---

<sup>584</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 4.

<sup>585</sup> Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. *Programación 2013*, 33.

<sup>586</sup> Gutiérrez, “La opción por los pobres nace de la fe en Cristo”, 171.

<sup>587</sup> “Al fin y al cabo, los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al “mundo”. Metz, *Memoria Passionis*, 12.

<sup>588</sup> Véase Metz, *Por una cultura de la memoria*, 15.

Herencia judía del sujeto con situación y jalonada por un sentido existencial de vida. Herencia en favor de una justicia para todos: vivos y muertos, para los sufrimientos de hoy y los de ayer, para víctimas y victimarios de siempre. La tradición judía ha nacido de la comprensión de un Dios histórico. Un Dios que ha hecho historia con su pueblo. Lo ha hecho partícipe de su oferta salvífica en la historia del mundo en la cual es posible la justicia liberadora de Dios para todos.<sup>589</sup>

La opción por la tradición judía no es una defensa al desmembramiento entre ésta y la tradición griega-helenística. Para algunos la razón o el espíritu del pensamiento, si mal no comprendo, viene de Grecia, y la fe, de Israel. O en otros términos, la fe del cristianismo procede de Israel, su espíritu se debe -exclusivamente- a Atenas. Aquí hay que ser claros: Israel ha forjado la experiencia de fe del cristianismo, y al mismo tiempo, al pensamiento cristiano. Y tal pensamiento que es, memoria y recuerdo, pertenece a la historia de la razón. Asunto que hay que tomar en consideración.

En Metz, entonces, una razón concebida como anamnética, “impide al entendimiento abstracto mantener la progresiva carencia de memoria, la progresiva amnesia para el propio progreso. Por primera vez, una razón concebida anamnéticamente, capacita también a la Ilustración a clarificarse sobre la desgracia aderezada por ella misma”.<sup>590</sup>

Oponiéndose, así, al olvido del sufrimiento pasado y a la asunción de una razón autónoma carente de memoria. Porque la memoria es ante todo: “la puesta al día de lo que ha pasado, un presente que tiene su fuente en el indefectible amor de Dios y que apunta al porvenir. Es una clave de comprensión que hace de la historia una teofanía, una revelación de Dios que

---

<sup>589</sup> “La sinagoga -maestra de las cosas divinas, símbolo y recuerdo monumental del Israel bíblico- como maestra de las cosas divinas: ella nos enseña el espíritu de la remembranza, el espíritu reminiscente que capacita para tener experiencia de Dios; ella vincula el recuerdo y la redención. Esta originaria oferta intelectual dirigida al cristianismo consiste en la idea -pertinazmente oculta incluso en la teología cristiana tradicional- del pensamiento (Denken) como memoria (Andenken), como rememoración histórica. Por consiguiente, se trata de la naturaleza esencialmente anamnética del espíritu, que no puede ser identificada con la anamnesis platónica intemporal y ahistórica. Con esta oferta intelectual Israel no sólo entra a formar parte de la historia de la historia de la fe, sino también de la historia de las ideas del cristianismo y de Europa. La indiferencia ante Dios, la indiferencia ante la salvación, es una especie de olvido en el que el ser humano acaba asimismo desapareciendo del pensamiento”. Metz, *Memoria Passionis*, 72.

<sup>590</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 76.

llama a la vida y rechaza toda forma de muerte injusta”.<sup>591</sup> De ahí el compromiso de todos: ser testimonios del amor y justicia de Dios, en especial, en el rostro de los marginados por las sociedades.

En este ambiente, no ha de olvidarse que la temporalización del tiempo de la memoria proviene de la comprensión bíblica del tiempo.<sup>592</sup> El mensaje de la tradición judeo-cristiana, consignada en la Biblia es, en su esencia, portador de la comprensión del tiempo en cuanto finito, es decir, limitado, con final. Así, “la experiencia del tiempo como limitado se convierte en la raíz de la comprensión del mundo como historia y en el inicio de la conciencia histórica”<sup>593</sup> por parte de la humanidad.

El horizonte de la temporalidad no implica una desvalorización del presente. Es, precisamente, en el tiempo limitado en el cual se puede vivir el presente. De ahí que una comprensión pública de la historia que recupere la memoria y el recuerdo no coadyuvará en el cultivo de la amnesia política, cultural, social y religiosa en la cual está inmerso el hombre. Metz, en consecuencia, convoca al cristianismo a estar:

despierto y socialmente crítico, que se entienda a sí mismo como comunidad de memoria y narración comprometida en el único e indiviso seguimiento de Jesús y que, en cuanto tal, no se sirva sólo de una fantasía socio-crítica copiada, sino que sea “ingeniosa” a este respecto: desde la resistencia productiva contra el creciente hastío de la condición de sujeto, contra la pérdida de memoria, contra la degradación del

---

<sup>591</sup> Gutiérrez, “Testigos de la memoria de Dios”, 14.

<sup>592</sup> “Dios no puede ser pensado como transcendencia intemporal, pero tampoco como “producto” dramático de un ilimitado tiempo evolutivo, sino como final del tiempo que, viniendo a éste, lo limita. Ciertamente, cuando es pensado como un poder sustraído al tiempo, como una omnipotencia intemporalmente ociosa, por así decirlo, que sólo a posteriori se confronta con la historia de sufrimiento de la creación, el poder creador de Dios se ve envuelto en nefastas contradicciones. Tal cosa no ocurre, sin embargo, cuando este poder creador es entendido como poder liberador, como adveniente final del tiempo, hasta cuya llegada no se revelará lo que ese poder “es” y cómo nos “sostiene”” (Metz, *Memoria Passionis*, 153). Además, “la historia de Jesús es en sí misma una historia apocalíptica en la que la universalidad abstracta de la razón (griega) es empleada definitivamente en el tiempo y en la historia. Pero este giro se fraguó en la cultura del *logos* de Atenas, sino en la cultura anamnética de Israel. Aquí tenían una conciencia de la temporalidad que a los griegos les parecía una “necedad” (1 Cor 1, 23). El discurso bíblico sobre Dios rompió el hechizo del “tiempo eterno” (Metz, *Por una cultura de los ojos abiertos*, 28).

<sup>593</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 149.

lenguaje, contra una segunda minoría de edad. Sólo entonces lograremos que en nuestras vidas no se agote el amor, ni el hambre y sed de justicia.<sup>594</sup>

La *memoria passionis* a la que se hace alusión Metz no es la mera descripción de los hechos del pasado cerrado sino un ejercicio permanente de su reinterpretación abierta y reorganización a partir del presente histórico en relación a un acordarse del dolor del otro que me afecta e interpela.

Y como lo expresa Mo Sung, es siempre un ejercicio creativo que permanece fiel al recuerdo del pasado para transformar y actuar sobre la realidad del presente.<sup>595</sup> Sin esto, bien lo apunta Gutiérrez, la memoria pierde su sentido y se limita a ser una gimnasia intelectual.<sup>596</sup> Además, en estas coordinadas, la memoria resulta ser una dimensión de la fe. Una fe comprendida como canto y clamor. Memoria que en términos del papa Francisco es “analogía con la memoria de Israel”.<sup>597</sup>

Ahora bien, si la memoria se le asume como dimensión de la fe en cuanto *memoria Jesu Christi*, la memoria la conduce a ser más sensible al clamor del que sufre y más comprometida con la creación de una sociedad que haga posible y sostenible el Reino de Dios, el cual: “no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14,17). Aquí es recuperable el planteamiento de Metz sobre la fe como recuerdo liberador:

La fe cristiana podría expresarse como un recuerdo que nos vuelve libres para sufrir con el sufrimiento ajeno, aunque la negatividad del sufrimiento parezca algo cada vez más inadmisibles en nuestra sociedad; ... como un recuerdo que nos vuelve libres para la contemplación, aunque en los más recónditos rincones de nuestra cotidianidad parezcamos hipnotizados por el trabajo, el rendimiento y la planificación; como un

---

<sup>594</sup> Ibid., 97.

<sup>595</sup> Mo Sung, “La teología y la vida de los pobres”, 372.

<sup>596</sup> Gutiérrez, “Testigos de la memoria de Dios”, 13.

<sup>597</sup> Francisco, *Evangelii Gaudium*, N0 13. De igual manera, “Israel se distingue de los pueblos de su entorno por el rechazo a camuflar sus experiencias de dolor y muerte bajo señuelos idealistas o mistificaciones compensatorias. El pueblo judío aguanta a pie firme sus fracasos y se niega a buscar consuelos fáciles, tal y como hacen sus vecinos recurriendo a los mitos” (Metz, *Por una cultura de la memoria*, 167).

recuerdo que nos vuelve finalmente libres para contarnos nuestra propia finitud y nuestra cuestionabilidad, aunque la esfera pública viva bajo la sugestión de una vida cada vez “más perfecta”. Aquí, la fe cristiana podría expresarse como un recuerdo que nos vuelve libres para atender a los padecimientos y esperanzas del pasado, para hacer frente al reto de los muertos, para no perder la solidaridad con ellos, de cuyo número formaremos parte nosotros mismo pasado mañana y hacia los cuales la sociedad avanzada y creyente en la planificación solo muestra perplejidad, escepticismo u olvido.<sup>598</sup>

En este contexto, entonces, se comprende a Sobrino cuando postula que: “la revelación de Dios es, pues, reacción al sufrimiento de las víctimas. A esta re-acción la hemos llamado “misericordia”, que no hay que entenderla como un mero sentimiento, y que debe historizarse según sea la víctima. Cuando ésta es todo un pueblo oprimido, la misericordia se torna necesariamente justicia”.<sup>599</sup>

La memoria, entonces, está en su capacidad de escuchar y transformar, al mejor estilo sapiencial, el clamor de los excluidos sociales. O en términos de Ellacuría, el clamor del pueblo crucificado, oprimido y excluido.<sup>600</sup> El lenguaje en el cual se expresa la razón anamnética es el recuerdo narrativo. Veamos el siguiente relato:

“Quisieron silenciarnos y sepultaron  
las palabras,  
Quisieron enterrar la memoria y  
asesinaron.  
Silenciada la memoria, sepultados  
los asesinados  
creyeron que la tierra ocultaría

---

<sup>598</sup> Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 33.

<sup>599</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 128.

<sup>600</sup> “Se entiende aquí por pueblo crucificado aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse como pecado” (Ellacuría, “El pueblo crucificado”, 201). Véase, Sobrino, Jon. *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Madrid: Sal Terrae, 1992.

sus crímenes para siempre.  
Pero olvidaron que las palabras  
anidan en el viento,  
y que la memoria de uno solo de  
los vencidos  
puede más que toda la sangre  
derramada.  
Olvidaron que vencidos, aún nos  
quedaba la palabra”.<sup>601</sup>

Así, en la racionalidad anamnética: “la acción política y social de comunidades populares, de asociaciones indígenas, de sindicatos obreros, de colectivos de estudiantes, de agremiaciones campesinas, de grupos de protesta dentro de la ley establecida y al margen de ella mantienen todo el primado cuando se trata de trabajar por un nuevo orden mundial, por modelos éticos de economía y sociedad, por justicia social y por fundamentos objetivos de genuino progreso y paz sostenible”<sup>602</sup> para todos. Sin ninguna clase de exclusión.

Ante el sufrimiento prolongado y degradado, entonces, la razón anamnética quiere recuperar las memorias históricas y hacer suyos los reclamos públicos de justicia en función de la reconciliación y reparación de todos sus actores.<sup>603</sup> Porque hemos entendido que “la memoria se afincó no como una experiencia del posconflicto, sino como factor explícito de denuncia y afirmación de diferencias. Es una respuesta militante a la cotidianidad de la guerra y al silencio que se quiso imponer sobre muchas víctimas”.<sup>604</sup>

La razón anamnética, al recupera, entonces, la memoria histórica de la pasión de los colectivos sociales y de los padecimientos injustos de centenares de mujeres y varones, le

---

<sup>601</sup>[http://www.memoriahistoricavalladolid.org/site/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2277&Itemid=49](http://www.memoriahistoricavalladolid.org/site/index.php?option=com_content&task=view&id=2277&Itemid=49) (consultado el 30 de marzo de 2014).

<sup>602</sup> Parra, “El retorno de lo que no se ha ido”, 429.

<sup>603</sup> “El sufrimiento se puede definir como la epifanía de la vulnerabilidad, pues no sólo la enfermedad, sino cualquier sufrimiento, del orden que sea, es la manifestación patente y exterior de la vulnerabilidad humana” (Torralba i Roselló. *Antropología del cuidar*, 48).

<sup>604</sup> GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 13.

permite a la teología regresar y con ella a la misma humanidad, a su patria original sapiencial.

La razón sapiencial, apropiando la lógica teológica de Metz, pudiera ser gestante de liberación para los ofendidos y el restablecimiento del orden social en términos de justicia, libertad y derecho en un “mundo roto” en el cual se confundió, afirma León: “el *dominio de poder*” con el poder de dominio y subordinó el propio pensar al dominio y al éxito individual económico y político, en cuanto que las víctimas fueron desplazadas de los condicionamientos mismos del pensar”.<sup>605</sup> Urge, entonces, el compromiso de permitir a las víctimas y pobres las condiciones de posibilidad que coadyuven a su retorno creativo a las fuentes del otro conocer, pensar y hacer.

### **Racionalidad comunicativa**

La racionalidad acción comunicativa es, ciertamente una propuesta.<sup>606</sup> Una propuesta ubicada en el giro lingüístico caracterizado por Jürgen Habermas como un cambio de paradigma en la filosofía y por tanto, en los cimientos de las ciencias sociales. Para ello, se insiste en el paso de una filosofía de la conciencia, como lo indica Guillermo Hoyos, a una teoría de la acción comunicativa. Así, “se logra liberar a la razón de una subjetividad que ha pretendido apropiársela, y se la articula en forma de razón comunicativa”.<sup>607</sup>

Para Habermas, su teoría está en la capacidad de hacer frente a tres cuestiones. Primera, a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón. Segunda, a un concepto de sociedad que asocia los paradigmas del mundo de la vida y sistema. Finalmente, al

---

<sup>605</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 141.

<sup>606</sup> “Esta propuesta es una fuerte crítica a la tradición filosófica del idealismo, desde Descartes hasta Husserl; por ello el cambio de paradigma ayuda a comprender no sólo la tradición idealista; por ello el cambio de paradigma ayuda a comprender no sólo la tradición idealista, sino también a sus críticos, prisioneros de una filosofía de la historia igualmente monológica (Marx, Lukács, Adorno y Horkheimer); pero sobre todo es una respuesta a los maestros de la sospecha (Nietzsche, Heidegger, Foucault), quienes apresuradamente, ante las desviaciones de la razón, han preferido ajustar cuentas de una vez con ella, anticipando así el pensamiento posmoderno. Pero Habermas pretende todavía dar un último voto de confianza a la razón, mostrando cómo su fundamento comunicativo responde mejor que la razón monológica a las antiguas tradiciones del *logos*” (Hoyos y Vargas, “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión”, 221).

<sup>607</sup> Hoyos, “Comunicación y mundo de la vida”, 3.



sometimiento que ha sido objeto los ámbitos de acción estructurados comunicativamente por parte de los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente.<sup>608</sup>

En razón a lo anterior, para Habermas se requiere de una teoría de la acción comunicativa que “aborde hoy adecuadamente la problemática de la racionalización social, en buena parte marginada después de Weber de la discusión sociológica especializada”.<sup>609</sup> Resaltando, en consecuencia, el papel que juega la práctica comunicativa con respecto a la racionalidad.<sup>610</sup>

La problemática de la racionalización social es un núcleo problemático recurrente en el contexto comprensivo de la racionalidad comunicativa. Se puede aglutinar en la denominada crisis de la modernidad. Crisis que ha sido descrita, afirma Hoyos y Vargas, a partir de: “la positivización de las ciencias, que ha significado la colonización del mundo de la vida. La propuesta de solución de dicha crisis ha sido cristalizando como una renovación de los planteamientos centrales de la modernidad”<sup>611</sup> en perspectiva de la conciencia de lo que le falta<sup>612</sup> en cuanto proyecto en continuo desarrollo en el mundo de la vida a partir de una racionalidad comunicativa:

Precisamente la razón comunicativa nos muestra que la esencia misma, la idea que funda la modernidad, es la de una sociedad abierta, una historia abierta en el más auténtico sentido de propuestas de tareas infinitas. Por ello pensamos que la teoría de la acción comunicativa, aceptando todas las críticas que se hacen a la razón moderna, puede continuar su tarea al cambiar de paradigma, en forma de razón dialogal, abierta así tanto a las tradiciones, como a los proyectos de futuro, como sobre todo al presente.<sup>613</sup>

---

<sup>608</sup> Veáse Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, 11.

<sup>609</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, 23.

<sup>610</sup> “Pues la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y acción hacen uso del conocimiento” (Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, 24).

<sup>611</sup> Hoyos y Vargas, “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión”, 199.

<sup>612</sup> Veáse Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, 53-77.

<sup>613</sup> Hoyos y Vargas, “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión”, 202

Así, para Hoyos y Vargas, desde el planteamiento habermasiano, la acción comunicativa hace referencia a “aquellas expresiones (lingüísticas y no-lingüísticas) con las que sujetos capaces de habla y acción asumen relaciones con intención de entenderse acerca de algo y coordinar así sus actividades. Estas actividades coordinadas comunicativamente pueden constar por su lado de acciones comunicativas o no comunicativas”.<sup>614</sup> Constituyéndose, de este modo, en una metateoría explicativa de los modos diversos de acción social y su sentido específico de racionalidad, mediada por la acción comunicativa.

En consecuencia, la racionalidad comunicativa apunta hacia “formas de conocimiento intersubjetivo e interpersonal, teleológicamente enderezado al bien humano y posibilitado por la capacidad de diálogo en orden a establecer consensos fundamentales, ajenos a toda coacción e imposición de unos sobre otros”.<sup>615</sup> Y más cuando esos consensos -e inclusive discrepancias- acontecen en el acatamiento de un obrar movido por normas y valores sociales que “requieren de una comprensión intersubjetiva y constituyen un ámbito en el que el discurso, el dar razones y motivos de la acción, es la justificación última de la corrección y legitimidad o de la incorrección de ciertos tipos de acción”.<sup>616</sup>

Además, otro de los aspectos relevantes subyacentes en la comprensión habermasiana de la razón comunicativa es el lenguaje.<sup>617</sup> Y más en particular, por un uso comunicativo del

---

<sup>614</sup> Ibid., 204. Además, “por razón comunicativa entiende Habermas, retomando sus investigaciones sobre Peirce y Freud en *Conocimiento e interés*, la “fuerza del discurso argumentativo” que funda acuerdo y consensos. Se trata de una idea de verdad alimentada por el consenso libre de opresión, por el diálogo y la discusión pública, el cual supera, teniéndola en cuenta, las perspectivas de los individuos, y motivos a estos a “cerciorarse de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad ínsita en su contexto vital” (Hoyos, “Comunicación y mundo de la vida”, 5).

<sup>615</sup> Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. Programación 2013, 32.

<sup>616</sup> Hoyos y Vargas, “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión”, 202.

<sup>617</sup> “Es innegable la función que cumple el lenguaje en general en las obras anteriores, a partir ya de la *Historia y crítica de la opinión crítica*. Tampoco se puede olvidar su significación en las interpretaciones de Peirce, Dilthey y Freud en *Conocimiento e interés*. Pero sobre todo en la elección inaugural, “Conocimiento e interés”, que recoge lo más importante a este respecto de “Trabajo e interacción”, el lenguaje pasa a ocupar el centro mismo de la argumentación. En él se explicita como “Mündigkeit” (mayoría de edad) el interés emancipador, orientador en última instancia del conocimiento en general y de los diversos tipos de ciencias. El lenguaje se manifiesta, de acuerdo con la idea y la estructura del diálogo platónico, como el único poder del hombre, que por su naturaleza misma es un poder no violento.

Pero ciertamente en los últimos trabajos, el desarrollo del lenguaje es más sistemático y la tesis con respecto a su función es radical. Es así como la acción comunicativa pasa a ocupar, mediante el cambio de paradigma, el lugar que ocupaba la conciencia en la filosofía de la reflexión. Este planteamiento había sido ya sugerido en el

lenguaje en oposición a un uso no comunicativo del mismo. Al respecto, aclaradoras son las palabras de Habermas:

Si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una predecisión en favor de ese concepto de *racionalidad cognitivo-instrumental* que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad. Ese concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente. Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos.

Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas.<sup>618</sup>

Esta comprensión de lenguaje conecta, directamente, con el interés emancipatorio del conocimiento sapiencial signado por lo intersubjetivo e interpersonal a favor de la interacción comunicativa entre sujetos comunitarios, evitando, así, el olvido del mundo de la vida,<sup>619</sup> “que significa la negación de la subjetividad y la primacía de la razón instrumental”.<sup>620</sup>

---

Epílogo a la segunda edición de *Conocimiento e interés* (1977)” (Hoyos, “Comunicación y mundo de la vida”, 3).

<sup>618</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, 27.

<sup>619</sup> “Para Habermas, “el mundo de la vida es fundamento de sentido, no sólo para la esfera del conocimiento, sino para las de la voluntad y el sentimiento. Gracias a esta estructura, el análisis intencional gana en la fenomenología una base descriptiva diferenciada, a la que se refieren en última instancia de manera

Una racionalidad comunicativa comprendida en estos términos, posibilita el diálogo -que al partir de los intereses de sus participantes- genera construcción de acuerdos y consensos no coactivos. Es un diálogo, en definitiva, garante de la “unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”<sup>621</sup> presentes en el pluriculturalismo contemporáneo. Voces provenientes de la pragmática del saber científico y de la pragmática del saber narrativo. Sin embargo, desde una racionalidad comunicativa se exhorta a la no transformación de las experiencias cotidianas a meros datos provenientes de instrumentales de medición y cuantificación estandarizados.

De igual modo, al abordar el lenguaje, Habermas va a insistir en los *actos de habla*.<sup>622</sup> La razón primaria de los *actos de habla* es, el permitir el entendimiento cooperativo entre los seres humanos. Entendimiento articulado como finalidad del lenguaje humano, “sin que entendimiento y lenguaje sean “medio-fin”. Sólo es posible explicar el entendimiento si hay un empleo adecuado de las acciones que conlleve a una experiencia concreta de comunicación entre los humanos”<sup>623</sup>.

En este entendimiento, resultante de procesos comunicativos, lo más importante no es, principalmente, que los interlocutores lleguen a “ponerse” de acuerdo en un tema o un

---

inmanente las pretensiones de verdad de todas las vivencias. La “capacidad de verdad” de todas las vivencias, tengan un sentido cognitivo, emocional o evolutivo, se satisface y plenifica gracias a la evidencia clarificada fenomenológicamente. El fundamento originario de sentido de toda pretensión intencional y también la base última para ganar la evidencia de la claridad, es decir, la verdad, es para Husserl el mundo de la vida” (Hoyos, “Comunicación y mundo de la vida”, 4). Además, para León la visión habermasiana del mundo de la vida “está relacionada con las características misma en las que se define la acción orientada al entendimiento entre sujetos racionales, dialogantes y libres: a) Mundo de la vida dice relación al *mundo objetivo* en el cual el actor puede vincularse a nuevas formas de relación para establecer nuevos enunciados sobre la realidad. b) Mundo de la vida dice relación al *mundo social* en el que los participantes comparten sus actividades como integrantes de una determinada colectividad. c) Mundo de la vida dice relación al *mundo subjetivo* en el cual se expresan vivencias compartidas por los hablantes, como iniciales puntos de vista en orden a la construcción de los acuerdos y de los consensos” (León, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, 68).

<sup>620</sup> Hoyos y Vargas, “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión”, 207.

<sup>621</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 150.

<sup>622</sup> Para León la acción comunicativa es posible, “si la racionalidad comunicativa procede de un medio lingüístico, en el que las relaciones entre el actor y el mundo tengan como mediación los actos de habla; actos de habla cuyo análisis y fundamento fueron puestos por Austin y Searle, y en los que se expresa la intención del hablante, sobre el supuesto de que los sujetos comparten una misma lengua en el mundo de la vida, lo cual caracteriza la intersubjetividad en una comunidad de lenguaje” (León, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, 65).

<sup>623</sup> León, *Interacción entre teología y acción comunicativa*, 478.

núcleo problémico convocante. Ni a los disensos originados. Lo importante del entendimiento es la posibilidad de encuentro dialógico intersubjetivo para saber qué es lo que piensa el otro. Así sea diferente a lo que piensa su contraparte. La clave del lenguaje sapiencial en relación con la razón comunicativa radica en ser elemento significativo para el desarrollo de los participantes del encuentro.

En este contexto es importante el aporte que hace Jesús León desde Mead y Habermas al recuperar en los actos comunicativos los gestos y las palabras como detonantes en el inicio de una conversación. Para él, los gestos se convierten en símbolos significantes cuando son performativos en la reciprocidad de los participantes. Y cómo la interacción, dada en ellos, “construye comunidad lingüística mediada simbólicamente”. De ahí la necesidad de la decodificación mutua de los participantes para que los símbolos tengan su razón de ser en cuanto significantes y comunicantes, mediación e interacción a partir de reglas propias de los juegos de lenguaje.<sup>624</sup>

Para León, Habermas asumirá en la acción comunicativa la noción de “regla con el propósito de explicar el nexo que ocurre entre la identidad de significado y el valor de la intersubjetividad, actitudes tales que tienen sentido mediante la regla, ya que ahí se expresan los usos sociales del símbolo. El significado de la regla no explica el significado de las palabras, sino que su interés radica en dar sentido a aquello que se quiere decir con esas palabras”.<sup>625</sup>

Así las cosas, adviene el mundo social a partir del mundo subjetivo de los participantes dentro de una comunidad de sentidos regida por reglas y roles sociales. Con ello, “se está en pleno núcleo etiológico de la coordinación de la acción y de la socialización”.<sup>626</sup>

Ahora bien, al ser asumido el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como complemento universal y necesario de la teoría social de la acción comunicativa, se recuperan las prácticas narrativas dadas en las interacciones entre los participantes dialogantes en los

---

<sup>624</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, 22-23

<sup>625</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>626</sup> *Ibid.*, 25.

cuales se: “describen los sucesos, los hechos, las experiencias socioculturales del mundo objetivo, social y subjetivo, en los que más que teorizaciones caben descripciones que pueden referir mejor los acontecimientos históricos”.<sup>627</sup>

En el fondo, las prácticas narrativas, se convierten en la explicación de las acciones de habla, de la inteligibilidad, de la veracidad y de la rectitud que deben estar presentes en todo acto comunicativo en la comprensión habermasiana de la teoría social de la acción comunicativa.<sup>628</sup>

De ahí que para Parra el paso del lenguaje representativo al comunicativo es el núcleo de una crítica a la razón discursiva pero aislada. Por eso, Acción Comunicativa manifiesta, de nuevo, una antropología relacional con un lenguaje social. Y eso es lo que esta tesis ha venido mostrando como lo sapiencial: racionalidad y lenguaje.<sup>629</sup>

Al recepcionar en este contexto a León, se postula que al compartir las racionalidades sapienciales las mismas pretensiones comunicativas de los signos, símbolos, palabras, discursos, escritos y relatos dados en lenguas y lenguajes particulares y diferenciados - metafóricos, parabólicos, poéticas y prolépticos, entre otros-, su intencionalidad está al servicio de la “comunicación intersubjetiva en orden a la conciencia social y a la realización de la justicia, del derecho y de la libertad”<sup>630</sup> antes que del significado en sí mismo de tales pretensiones.

De este modo, la acción comunicativa, junto con las demás racionalidades, se conecta con las reservas sapienciales comunicativas de la humanidad. Reservas comunicativas que se puntualizan, en esta investigación, sin ninguna marginación, en la gran tradición judeo-

---

<sup>627</sup> Ibid., 70.

<sup>628</sup> “Por “acción comunicativa” entiende Habermas la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de “acciones de habla” en que los hablantes pretenden “inteligibilidad” para lo que dicen, “verdad” para el contenido de lo que dicen o para las presuposiciones de existencia de lo que dicen cuando la “acción de habla” no es un acto de aserción; “rectitud” para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente e, indirectamente, para ese contexto normativo, y “veracidad” para sus actos de habla como expresión de lo que piensan”. (Jiménez, *Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas*, 9-10).

<sup>629</sup> Recepción del aportes de Parra en la revisión del capítulo 3, junio09 de 2014.

<sup>630</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 143.

cristiana. Tradición que está a la base de las tradiciones teológicas bíblicas. Tradiciones, por excelencia, comunicativas y a su vez, configuradoras de la pluralidad de la razón teológica. Razón que persigue la consolidación de canales apropiados a favor de una comunicación intersubjetiva entre Dios y los hombres. Con la consciencia que todo diálogo intersubjetivo solo acontece en los mismos canales comunicativos inherentes a la comunicación humana.

### **Racionalidad utópica**

Consabido es que un alto porcentaje de la población mundial permanece sometida a la exclusión y a la inequidad económica, política, social e inclusive, religiosa.<sup>631</sup> Ante lo cual urge la necesidad de retornar al diálogo y a la voluntad compartida por todos de dignificación y justicia integral a través de la esperanza como característica de identidad sapiencial de la razón utópica.

La utopía, ha indicado José María Castillo, “puede y debe alimentar la existencia humana, concretamente la esperanza de que nuestro destino no es el fracaso y la frustración, sino la plenitud de vida y libertad”.<sup>632</sup>

La razón utópica rescata el derecho a pensar en un mundo posible, a soñar un mejor mañana, a imaginar lo imaginable realizable, a esperar lo esperado, a humanizar a la humanidad y a liberar la libertad para liberación del ser humano en el contexto de una sociedad marcada por la pluralidad de sujetos históricos.

---

<sup>631</sup> “Los problemas concretos de la exclusión de la población y de la destrucción de la naturaleza son vistos como los resultados de las distorsiones que sufre el mercado. Desde el punto de vista neoliberal, ellos atestiguan únicamente el hecho de que el mercado no ha sido respetado lo suficiente. Luego, la razón del desempleo es la política de pleno empleo; la razón de miseria es la existencia de los sindicatos y del salario mínimo; la razón de la destrucción de la naturaleza es la insuficiencia de su privatización. Esta inversión del mundo, en la que una institución que se pretende perfecta sustituye por completo la realidad concreta para devorarla, explica la mística neoliberal de la negación de cualquier alternativa, sea buscada dentro de los límites de capitalismo en general, o no”. (Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, 277). “El mercado es presentado como el mecanismo de coordinación de la divinidad social del mercado más eficiente posible. La racionalidad misma es reducida a una simple relación medio-fin. El consumidor, al demandar los productos, determina los fines; y el mercado, como mecanismo de coordinación, organiza los medios tendencialmente y de manera óptima. Por eso se considera que cualquier intervención en el mercado hace daño al desviar o impedir esta tendencia al óptimo del mercado”. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 120.

<sup>632</sup> Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, 325.

Así, la esperanza evita toda desesperanza que nos pueda petrificar. La desesperanza, afirma Paulo Freire, “nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo”.<sup>633</sup> Ante tal situación, la razón utópica, tiene el compromiso de forjar hombres de esperanza. De una esperanza crítica “que no se deje deslumbrar por los mitos del progreso y del bienestar facilista, según los cuales algunos pueden alcanzar una vida de comodidades y derroches a costa de los muchos que son sacrificados y enajenados”.<sup>634</sup>

Freire, metafóricamente, va a insistir que el hombre requiere de una esperanza crítica como el “pez necesita el agua incontaminada”.<sup>635</sup> Una esperanza crítica que es, ante todo, una esperanza festiva y gozosa para iluminar y transformar el hoy histórico de la humanidad. Es el camino de la esperanza vivida por el *sapiens*.

Y en este referente, resuenan las palabras de Metz al indicar que “el “mundo” no necesita que la religión -ni menos la teología, le agrego- le duplique su falta de esperanza; necesita y busca (si tal fuera el caso) el contrapeso, la fuerza explosiva de la esperanza vivida. Y lo que nosotros le debemos a ella es esto: equilibrar el déficit de esperanza manifiestamente vivida. En este sentido, la pregunta por nuestra responsabilidad por el presente (y por la importancia del presente) es la misma que la pregunta por nuestra identidad cristiana; a saber: ¿somos eso que profesamos en el testimonio de nuestra esperanza?”<sup>636</sup>

En el ejercicio de testimoniar la identidad sapiencial de la esperanza viva, todos estamos comprometidos en la medida que se asuma en serio el seguimiento de Jesús -cruz y resurrección- que nos ubica en este sendero de esperanza en cuanto portador de la misma.<sup>637</sup> Jesús es el camino, la verdad y vida, ha indicado el evangelio según Juan, pero también es, la esperanza para quienes viven en un ambiente de desesperanza. Esta comprensión cristológica conduce al actual cristianismo a pensarse, nuevamente, en cuanto

---

<sup>633</sup> Freire, *Pedagogía de la esperanza*, 8.

<sup>634</sup> Meza, *et al*, *Educación para la libertad*, 157.

<sup>635</sup> Freire, *Pedagogía de la esperanza*, 8.

<sup>636</sup> Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 246.

<sup>637</sup> Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 249-254.



acontecimiento escatológico. Así, lo ha propuesto Jürgen Moltann, y hoy se retoma al afirmar que:

en su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Lo escatológico no es algo situado *al lado* del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza todo en ella, el color de la aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo. Pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal de Cristo.<sup>638</sup>

Por otra parte, entrado el siglo XXI, entroncado con las últimas décadas del siglo XX, la cuestión no se direcciona en abolir la utopía.<sup>639</sup> La actual crítica de la razón utópica no tiene esta tarea. Su esfuerzo se da en el orden de la toma de conciencia de su importancia en la vida y en construcción de sujetos y comunidades de esperanza. Porque “el pensar en utopías hace parte de la *conditio* humana misma. Quien proclama el “fin de las utopías”, llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *conditio humana*. El hecho de que hoy se emprende este levantamiento precisamente en nombre de la *conditio humana*, la hace más peligrosa aún. (...) Las utopías son imaginaciones, que se relacionan con un “más allá” de la *conditio humana*, pero sin las cuales no podemos saber nada de la *conditio humana*”.<sup>640</sup>

Esto permite afirmar que en la historia de la humanidad la utopía ha estado siempre presente. Y hoy, vuelve al escenario de la vida como esperanza de liberación, espacio de libertad y liberación o espacio histórico de liberación.<sup>641</sup> Porque: “el pensar quieto, anti-

---

<sup>638</sup> Moltmann, *Teología de la esperanza*, 20.

<sup>639</sup> “El siglo XX, en reacción a la ingenuidad utópica, postula Hinkelammert, el pensamiento antiutópico va a ser su entrada triunfal. Promulgando, desde la tradición neoliberal y neoconservadora, la destrucción de la “utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la Antiutopía como utopía verdadera Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 388).

<sup>640</sup> *Ibid.*, 388.

<sup>641</sup> “Por ningún motivo se vislumbra el “fin de la utopía”; lo que se vislumbra son nuevos espacios utópicos que podrían liberar el camino para un enfrentamiento con las utopías conservadoras del poder y para la

utópico y sin sueños, el pensamiento único y los modelos únicos no pueden ser lo propio de la especie humana, de la universidad de las ciencias y de las disciplinas humanísticas. Menos pudiera ser lo propio de un pensar teológico que se alimenta de las utopías escatológicas del Reinado de Dios y de la esperanza cierta por un mundo nuevo en que habite la justicia”.<sup>642</sup>

Así, la “esperanza-esperante”<sup>643</sup> se convierte en el mayor dinamizador de la racionalidad utópica. Resonante, en este contexto, el interrogar de Metz: “¿es nuestra Iglesia una Iglesia a la que se le ve y se le oye esa esperanza y que hace posible esa con-vivencia, esa ayuda mutua sin la que no es posible esperar esa esperanza?”.<sup>644</sup>

Indiferentemente a la respuesta que se le dé al preguntar de Metz, sólo basta indicar que el primado de la esperanza en la utopía no puede confundirse como “adormecimiento”, y quizás, en el mejor de los casos, superfluo consuelo personal o colectivo. Tampoco, a la utopía se le puede enmarcar en la eterna intemporalidad.

Por el contrario, en perspectiva cristiana, la utopía está ligada a la temporalidad de la historia.<sup>645</sup> En la utopía: “no hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo, aunque tampoco es inevitable quedarse encerrado en los límites de este lugar y de este tiempo”.<sup>646</sup>

Ahora bien, en este orden de ideas, válido es el preguntarse por el lenguaje sapiencial de la racionalidad utópica. Compleja empresa. No obstante, se podría acercar que el lenguaje sapiencial de la racionalidad utópica es el lenguaje de la esperanza. Un lenguaje en el cual el ser es, se piensa y se dice. Así lo evidencia el cantautor argentino Víctor Heredia:

---

búsqueda tan necesaria de alternativas, sin las cuales la humanidad no tendrá futuro”. (Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, 289).

<sup>642</sup> Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, *Programación 2013*, 33.

<sup>643</sup> Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 49.

<sup>644</sup> Metz, *Esperar a pesar de todo*. 27.

<sup>645</sup> “La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remite inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización. De ahí la necesidad de poner bien los pies en una tierra determinada para no perder fuerza” (Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 394).

<sup>646</sup> Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 394.

***Todavía cantamos***<sup>647</sup>

*Todavía cantamos, todavía pedimos,  
todavía soñamos, todavía esperamos,  
a pesar de los golpes  
que asestó en nuestras vidas  
el ingenio del odio  
desterrando al olvido  
a nuestros seres queridos.*

*Todavía cantamos, todavía pedimos,  
todavía soñamos, todavía esperamos;  
que nos digan adónde  
han escondido las flores  
que aromaron las calles  
persiguiendo un destino  
¿Dónde, dónde se han ido?*

*Todavía cantamos, todavía pedimos,  
todavía soñamos, todavía esperamos;  
que nos den la esperanza  
de saber que es posible  
que el jardín se ilumine  
con las risas y el canto  
de los que amamos tanto.*

---

<sup>647</sup> Heredia, Víctor. *Todavía cantamos*. <http://www.coveralia.com/letras/todavia-cantamos-victor-heredia.php> (consultado el 02 de abril de 2014).

*Todavía cantamos, todavía pedimos,  
todavía soñamos, todavía esperamos;  
por un día distinto  
sin apremios ni ayuno  
sin temor y sin llanto,  
porque vuelvan al nido  
nuestros seres queridos.*

*Todavía cantamos, todavía pedimos,  
Todavía soñamos, todavía esperamos...*

Así, el lenguaje sapiencial utópico es aquel que en el sentir de Ellacuría está en línea exhortativa en la construcción de nuevas condiciones de posibilidad de realización humana mediante un proceso histórico de liberación.<sup>648</sup> Evitando así, todo tipo de deshumanización y descristianización, en especial, de los pobres, pueblo oprimido y excluido.<sup>649</sup>

Este camino de liberación, propio de la racionalidad sapiencial, está sustentada y jalonado por la esperanza en cuanto dinamismo capaz de sacar al pueblo: “de la tierra de opresión y caminar hacia la tierra de promisión”.<sup>650</sup> Mediante su fortalecimiento permanente en la praxis liberadora. Praxis al servicio del sentido de la vida ante los vacíos del sin sentido en el cual están inmersos centenares de mujeres y varones alrededor del mundo.

---

<sup>648</sup> “La liberación se entiende, por tanto, como liberación de toda forma de opresión y como liberación para una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación. Tiene poco sentido hablar de libertad, cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las que elegir y por imposición de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y en el terror” (Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 417-418).

<sup>649</sup> Para mayor profundización en torno a Ignacio Ellacuría se recomienda el artículo de David Fernández, S.J. (Fernández, David. Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy. <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuria-vida,-pensamiento-e-impacto-en-la-universidad-jesuita-hoy.pdf> consultado el 23 de diciembre del 2013).

<sup>650</sup> Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 412.

Así, un lenguaje sapiencial utópico que al gestarse en la experiencia se comunica con los instrumentales lingüísticos propios de la vida diaria. El lenguaje narrativo utópico es, entonces, el lenguaje del intercambio de experiencias, de la curiosidad. Es también, el lenguaje “desprovisto de violencia”,<sup>651</sup> el lenguaje de los soñadores, de los creyentes en un nuevo hombre, una nueva tierra y un cielo nuevo.

En síntesis, el lenguaje sapiencial utópico es el lenguaje de la esperanza. La esperanza encarnada en las “utopías históricas y trabaja por la realización del reino de Dios en la tierra través de los proyectos históricos de signo liberador. Su fundamento se encuentra en el *Dios de la esperanza*, que no es un dios dotado de los viejos atributos de la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia, sino el Dios del futuro”,<sup>652</sup> el Dios comprometido con el presente y con un mejor mañana.

De este modo, la razón utópica se propone como alternativa anhelante de un nuevo orden económico, político, social y religioso. Es un nuevo incoar transformador del contexto de situación. Para ello, se cimienta en la liberación integral de toda manifestación de esclavitud presente en la vida humana. Se anhela una vida digna para ser vivida. No desechando el pasado sino construyendo el presente desde él, para potencializar un mejor mañana. Y un nuevo orden, en el cual se asuma el grito utópico nacido de la profecía histórica: que todos “tengan vida y la tengan en abundancia” (Jun 10,10).<sup>653</sup> De este modo, los procesos de liberación, en su máxima extensión, engendrarán la auténtica libertad tan añorada por la humanidad.

De ahí que la utopía cristiana conecta con toda utopía y sabiduría gestante de procesos de liberación en función de una “creación nueva” (Gálatas 6, 15). En la utopía cristiana el principio rector es la creación de un hombre nuevo, de una tierra nueva y de un cielo nuevo: “Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva” (Isaías 65, 17).

---

<sup>651</sup> Metz, *Esperar a pesar de todo*, 49.

<sup>652</sup> Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 143.

<sup>653</sup> Véase Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 415.

En perspectiva ellacureana, ¿cómo entender la triada de lo nuevo?<sup>654</sup> El hombre nuevo es el hombre dadivoso, generoso, bondadoso, solidario, misericordioso, dador de vida, lleno de esperanza y abierto. En contrapartida, al “hombre viejo”: explotador, represivo, violento, odioso, rencoroso, dador de muerte, portador de desesperanza y cerrado al cambio.

De ahí que el hombre nuevo, entonces, “se defina en parte por la protesta activa y la lucha permanente, que busca superar la injusticia estructural dominante, considerada como un mal y pecado, pues mantiene a la mayor parte de la población en condiciones de vida inhumana”.<sup>655</sup>

La tierra nueva implica soñar en un nuevo orden mundial económico -que sustituya a la actual civilización de la privatización exclusivista de la riqueza por un ordenamiento de participación equitativa al servicio del hombre mediante la dignificación del trabajo-, social -que posibilite que el pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino y tenga mayores posibilidades de libertad creativa y de participación por mediaciones comunitarios-, político -que pretenda la libertad desde y para la justicia en el marco de sociedades democráticas-, cultural -que evite el consumismo, la alienación y la imposición de unas culturas sobre otras. Para generar culturas autonomía, interconectadas y libres- y religioso -que supere los monopolios doctrinales y moralizantes y se abra a nuevos diálogos ecuménicos e interreligiosos en función de la libertad de cultos-.<sup>656</sup>

Finalmente, el cielo nuevo, en lectura creyente, es presencia siempre nueva de Dios en Cristo entre y para todos los hombres (cf. 1 Cor 15, 28; Col 3,11). Y su Iglesia, en permanente renovación, debe ser el hogar acogedor de todos.<sup>657</sup> En consecuencia, “una

---

<sup>654</sup> Veáse Fernández, David. Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy (<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuria-vida,-pensamiento-e-impacto-en-la-universidad-jesuita-hoy.pdf>).

<sup>655</sup> Veáse Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 421-422.

<sup>656</sup> Veáse Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 425-438.

<sup>657</sup> “La Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas” (Francisco, *Evangelii Gaudium*, No 47). Y más adelante el papa acentúa: “(...) prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor

Iglesia que haya hecho efectivamente una opción preferencial por los pobres será, por un lado, prueba y manifestación del Espíritu renovador presente en ella y, por otro, garantía de que pueda convertirse en el cielo nuevo de la tierra y del hombre nuevo”.<sup>658</sup>

De ahí que la fe cristiana debe ser historizada en hombres nuevos fieles a la utopía de un Dios salvador y liberador en la perspectiva de la construcción de un nuevo mundo posible para todos. Un mundo posible gestado y acompañado por una teología no centrada en el “modo propio del logos griego o de los enunciados basados en la experiencia, sino sólo el modo propio de proposiciones acerca de la esperanza y promesas para el futuro”.<sup>659</sup>

### **Racionalidad mito-lógica**

El adjetivo mitológico hace referencia a mitología. Y ésta a su vez, se conecta con narraciones que incluyen personajes con “rasgos especiales” hasta el punto de ser presentados como “dioses” o “héroes”. En otras palabras, se está ante el mundo del “mito”.<sup>660</sup> Así, parece ser que mito evoca, una “narración fabulosa e imaginaria que intenta dar una explicación no racional a la realidad”.<sup>661</sup> En este marco comprensivo, aparece en la actualidad, con lo discutible que parezca, la expulsión de la razón mítica y de la expresión mito-lógica.<sup>662</sup>

---

a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: « ¡Dadles vosotros de comer! » (Mc 6,37). (Francisco, *Evangelii Gaudium*, No 49).

<sup>658</sup> Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 441.

<sup>659</sup> Moltmann, *Teología de la esperanza*, 22.

<sup>660</sup> “Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin. Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida, y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas para la vida” (Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 53).

<sup>661</sup> Véase Mito <http://www.wordreference.com/definicion/mito> (consultada el 28 de noviembre de 2013).

<sup>662</sup> “La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece desmitización y desmagización. Las ciencias empíricas y las tecnológicas resultantes de su aplicación parecen efectuar esta superación de los mitos y de las magias a través del desarrollo de los mercados. Hay apariencias de una nueva transparencia de la realidad, más allá de los mitos y de la magia (Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 55).

Esta comprensión, evidencia una clara distinción entre colectivos humanos dinamizados por la tecno-ciencia -explicación racional y demostración comprobatoria- y colectivos que piensan en términos míticos -obligados a acudir a lo: “mitológico y misterioso, a lo legendario y poético, a la ensoñación y al rito, al sacramento de enfermos o al rezo de los ganados, al folclor y a la religiosidad popular”-<sup>663</sup> a la hora de responder a los más profundos y acuciantes interrogantes surgidos en la cotidianidad del existir.

En la modernidad se asistió a la expulsión de la razón mítica y a la expresión mito-lógica. En la postmodernidad, se asiste a su redescubrimiento como mediación narrativa para decir lo indecible. En consecuencia, esta investigación apropia las aportaciones que al respecto de mito y razón mito-lógica ha elaborado Parra. Para quien es una necesidad sentida el poder diferenciar entre mito y razón mito-lógica. El no hacerlo, condenaría a la sabiduría a lo irreal, a lo inexistente. Este ha sido uno de los grandes errores en algunas filosofías, sociologías e incluso, en determinadas teologías.<sup>664</sup>

Mito, en perspectiva de Parra, es lo que no tiene inserción en la realidad. Simplemente no existe.<sup>665</sup> El mito es mito. No es ciencia. En Parra, partiendo de los aportes de Bultmann,<sup>666</sup> el mito son: “representaciones mundanas de lo que es inasible, en símbolos -en su función mediadora significativa y no como realidad significada- que no pueden ser tenidos como datos históricos en sí mismo (anunciaciones, teofanías, angelologías, transfiguraciones, milagros, etc.), sino precisamente como símbolos representativos de experiencias que si -

---

<sup>663</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 209.

<sup>664</sup> Los aportes de Alberto Parra, S.J. a los que hago mención se dan en dos planos. Primero, los abordados en el capítulo VI: “Desmitologización, exigencia del texto de tradición” (Véase Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 197-225). Y segundo, los expresados durante la asesoría doctoral el 25 de septiembre del 2013.

<sup>665</sup> Parra refiere que en y a partir de Jenófanes (565-470 a.C.), el *muqos* designó relato fantástico sin contenido real. Y más aún, con el uso de las expresiones logos y luego, “historia” para nombrar las narraciones verdaderas con contenido verificable, *muqos* y muqo-s-logia acabaron por significar lo que existe únicamente en el relato, pero sin inserción real en la historia (Parra, *Texto, contextos y pretextos*, 203).

<sup>666</sup> “Se trata del mito en el sentido en que lo comprende la historia de las religiones. Es mítico el modo de representación en que, lo que no es el mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como humano; el más allá, como un aquí abajo; según el cual por ejemplo, la trascendencia de Dios es pensada como alejamiento espacial. Un modo de representación en virtud del cual, el culto es comprendido como una acción que comunica, por medios materiales, fuerzas que no son materiales. No se trata, por tanto, del mito en el sentido moderno de la palabra, en el que éste no significa más que ideología” (Bultmann, Rudolf. *Kerygma und Mythos I*. Friburg: Herder Verlag, 1965, p.22) Citado por Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 200).



por una parte- no pudieron ser expresadas sino mitológicamente, por otra no son ya captables en un mundo científico y técnico”.<sup>667</sup>

Lo anterior, no implica, en absoluto, negación del mito. Hacerlo implicaría ignorar su presencia significativa en las culturas. Ni menos considerarlo como producto de colectivos sociales pertenecientes a estadios inferiores de civilización. Más bien, el mito es un recurso o modo cultural para exteriorizar, con sus propias mediaciones, experiencias relevantes dadas al interior de las comunidades humanas.

Además, es consabido que en el mito, el tiempo está dado a partir del eterno retorno de lo mismo. En consecuencia, el tiempo escapa totalmente al hombre. Para Metz, en el mito el tiempo no adviene -venir o llega- sino deviene -ocurre, sucede, acaece-.<sup>668</sup>

En cambio, el recurso a la expresión mito-lógica permite decir, aproximativamente, aquello que no se puede decir de una manera directamente. Es ante todo, vehículo de aproximación. Sin que con ello, se confunda con la realidad en sí.

Los lenguajes mito-lógicos de sabiduría pertenecen al saber narrativo. Y se ubican más allá del saber tecno-instrumental en cuanto que persiguen el sentido de los sujetos antes que la verdad de los objetos. Así, “lejos de contraponerse a la verdad, el sentido es el que puede hacer razonable y legítima la verdad. Y lejos de contraponerse al sentido, la verdad tiene urgencia de él para que el mundo técnico y científico no perezca en el sin-sentido-, en los tecnicismos y cientismos que no auguran una humanidad sostenible. Pero sin ser opuesto, verdad no es sentido ni ciencia es saber”.<sup>669</sup>

De igual modo, en la línea discursiva de Parra, se hace necesario insistir que la razón mito-lógica aunque está en contacto, directo, con la naturaleza y el devenir histórico, no obstante, su campo es lo prodigioso, lo inopinado, lo no expresado. Lo vivenciado en las entrañas, y si se acepta, la expresión, en lo visceral. De este modo, el lenguaje sapiencial de la razón

---

<sup>667</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 200.

<sup>668</sup> Véase Metz, *Esperar a pesar de todo*, 13.

<sup>669</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 207

mito-lógica se expresa en dinámicas lingüísticas no conceptuales (imágenes, hipérbolos, parábolas, entre otras) o no verbales (ritos, entre otras, manifestaciones culturales).

Su forma interpretativa del acontecer histórico no se encaja en la pragmática del saber científico sino más bien su interpretación se da en la perspectiva de la pragmática del saber narrativo. En cuanto que ella no se expresa en lo demostrable con argumentación racional, sin desconocerlo ni abandonarlo, sino en lo vivido o experimentado.

Así, los juegos de los lenguajes de la razón mito-lógica no difieren de la racionalidad sapiencial. Son los mismos. Dado que sus propios juegos de lenguajes se dan en el orden de lo aproximativo, comparativo, metafórico, parabólico, poético y proléptico. Como se le ha aprendido a Parra.<sup>670</sup>

Finalmente, en la realidad cristiana, y menos en la teología, no hay cabida al mito. Aquí se toma distancia de Hinkelammert, para quien, si mal no se le interpreta, asume que: “el mito central es que Dios se hizo hombre y por tanto ser humano. Transforma completamente el mundo mítico y sigue siendo la base de todos los mitos posteriores hasta hoy, pero también la base para la interpretación del mundo mítico anterior”.<sup>671</sup> En Hinkelammert, en particular, en su libro “*Hacia una crítica de la razón mítica*”, no encuentro, dada su perspectiva sociológica, una clara distinción entre mito y la razón mito-lógica.

En Biblia y en teología, se trabaja con mito-logos, no con mitos. Por eso, los relatos bíblicos, en especial, el paso por el mar Rojo -el éxodo- y la resurrección de Jesús, por citar dos, no son mitos, son aproximaciones mito-lógicas. En otras palabras, son: “vehículo expresivo de realidades no identificables con sus símbolos; son mediaciones evocativas de experiencias, no datos configurantes de la ciencia”.<sup>672</sup>

Así, el relato del éxodo, por ejemplo, no es mito. El relato evoca la experiencia fundante primera de la acción liberadora de Dios en favor de su pueblo. Su contenido primigenio no

---

<sup>670</sup> Véase Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 210-211.

<sup>671</sup> Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 68.

<sup>672</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 214.

puede ser vaciado de su primera significación. El primer éxodo, ¿no existió? ¿No existió el acontecimiento primero? En una segunda significación, el éxodo, tiene como contenido la libertad, la conquista de la tierra, la conquista de los hombres caídos y vencidos. Esto es verdad. Pero no al margen del acontecimiento primero.

Lo mismo sucede con la resurrección. No se le puede vaciar, totalmente, de contenido a la primera significación. Es claro que la resurrección de Cristo, como acontecimiento y sentido primero, tiene significados derivados: resurrección de los pueblos, la de los hombres caídos, de los empobrecidos y pisoteados, entre otros.

Ahora bien, cuando la teología reflexiona, sistemáticamente, su principio irrenunciable: la revelación. No la asume como mito universal. Asemajado a otros mitos suscritos en otros ámbitos culturales. En otras, si la teología asumiera a la revelación en cuanto mito, ésta no tendría su inserción en la realidad histórica y creyente de la humanidad. No existiría.

La revelación, en el saber teológico es, ante todo, un mito-logos. Un aproximarse a lo que no se puede decir, directamente, del acontecimiento y sentido primero del acto comunicativo histórico-salvífico de Dios. ¿No existió un primer acto revelatorio de Dios? En consecuencia, el reflexionar teológico no puede vaciar de contenido la significación primigenia de la revelación. Sin que con ello, se desconozca su segunda significación.

Uno de los aspectos que ha favorecido, significativamente, al quehacer teológico es, la comprensión del tiempo en perspectiva bíblica. Esta perspectiva supone la superación de la perspectiva mítica. ¿Por qué? Porque el tiempo bíblico: “se convirtió en el ritmo interior del hombre: el pasado es la actualización de los derechos pendientes del hombre y el futuro, su cumplimiento. El presente es la presencia del hombre cabal que quiere ser gracias a la mirada y a la palabra de otro. Hasta la eternidad tiene que darse en el tiempo, en el instante”<sup>673</sup>.

---

<sup>673</sup> Metz, *Esperar a pesar de todo*, 13.

## Zonas de interacción de las racionalidades sapienciales

Una vez evidenciada, insuficientemente, y esto hay que reconocerlo, la identidad de las racionalidades sapienciales emergentes y existentes -feminista, ecológica, mística, anamnética, comunicativa, utópica y mito-lógica-, se hace necesario, un ejercicio que permita testimoniar su intercambio orgánico en vía de doble sentido. Para ello, se indica, con las limitaciones del caso, zonas de interacción de mutua correspondencia complementarias a sus características sapienciales.<sup>674</sup>

Si algo ha marcado las últimas décadas de la humanidad en lo que a producción, legitimación y transferencia del conocimiento se refiere, ha sido, precisamente, la crítica de la pragmática del saber científico en su horizonte técnico-instrumental. De gran utilidad son los aportes de Horkheimer, Adorno, Lyotard, Habermas y Parra, entre otros, en la comprensión de esta crítica. De igual modo, se registró la tendencia a la consolidación de un clima propicio impulsador del cambio en el uso de la razón.

Así, la tendencia, cada día más fuerte, al reconocimiento de los nuevos usos de la razón, ha consolidado el suelo común que compartan todos los saberes. En especial, los denominados sapienciales. Aunque en contexto no muy distante, al anotado en el párrafo precedente, con León se puede decir: “felizmente, la teología ha ido participando de modo muy activo y convincente en la generación de ese nuevo pensar, sea porque las nuevas dimensiones del pensar han nacido en rico intercambio de sus actores y autores con la teología, sea porque la teología misma ha recibido en su seno esas corrientes y ha aportado significativamente a ellas”,<sup>675</sup> desde sus reservas, particularmente, las originadas en su hontanar sapiencial.

En este contexto, entonces, ¿cuáles son las zonas de interacción de mutua correspondencia de las racionalidades sapienciales? Principalmente, hay que decir: las zonas están dadas a partir de la comprensión de una racionalidad y lenguaje sapiencial fuente y origen del otro

---

<sup>674</sup> “El intercambio orgánico, por lo que hace a la teología, fue resuelta por Santo Tomás de Aquino en los parámetros aristotélicos del *objeto material* (las ciencias) y del *objeto formal* (la óptica teológica específica) con la que la realidad puede ser leída y actuada *sub ratione Dei et salutis*, a la luz de Dios y de la salvación” (Parra, “*Interacción del saber científico en perspectiva teológica*”, 423).

<sup>675</sup> León, *Recepción del paradigma de acción comunicativa*, 84.

pensar, decir y hacer, cuya pretensión última es volver, como se ha indicado, a las raíces ontológicas en las cuales los hombres son, se piensan y se dicen. Posterior a ello, se sigue la formación sujetos. Sujetos constructores del sentido de la existencia y desde él, capaces de impregnar su vida y, sus propias producciones, sin importar su índole.

Esta comprensión conduce a la superación de todo tipo de dualismo, dado en términos de espacios y tiempos sagrados y profanos. La vida, y todo lo que en ella acontece, escapa a todo dualismo. Igualmente, escapa a las tentaciones del sistema patriarcal en su pretensión de universalidad e inamovilidad en sus producciones discursivas sapienciales.<sup>676</sup>

En consecuencia, la teología feminista intercultural, y todas las teologías, así como las demás racionalidades sapienciales, debe estar atenta a superar cualquier forma de declaración cerrada y evitar las afirmaciones absolutas.<sup>677</sup> Es de anotar que la interculturalidad irrumpe para las racionalidades sapienciales, en especial para la teología, no como un tema más sino una nueva racionalidad. Aquella que le permite expandir su horizonte ético-político.<sup>678</sup>

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

---

<sup>676</sup> “¿Las mujeres nos aceptamos y somos aceptadas como productoras de sabiduría en un plano de plena igualdad? ¿Le reconocemos el mismo valor a la sabiduría producida desde las culturas silenciadas, desde los movimientos de resistencia que han surgido en el seno de las culturas ignoradas? El sistema patriarcal nos ha enseñado a estar divididos entre productores y consumidores del saber y en ese reparto las mujeres y los grupos subalternos hemos quedado al lado de los consumidores y reproductores de la sabiduría producida por la elite y por los grupos dominantes” (Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría, 82).

<sup>677</sup> “La expresión teológica feminista parte siempre de lo vivido, de lo que se experimenta en el presente. Esto provoca dos reacciones: el consiguiente rechazo de un lenguaje abstracto ante la vida y las cosas que afectan a lo profundo de la relación humana, y un esfuerzo creciente por desmontar los antiguos conceptos teológicos y descubrir las realidades vitales a las que corresponden. Estas realidades vitales son el punto de arranque de una explicitación teológica más organizada. Los conceptos son siempre símbolos racionales nacidos de una determinada época, fruto de una serie de condicionamientos que fueron capaces de sintetizar racionalmente ciertas realidades vividas. Urge, pues, conocerlos y descubrir su sentido en la actualidad de nuestra historia” (Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 21).

<sup>678</sup> Véase Aquino y Rosado-Nunes, *Teología feminista intercultural*, 48.

En este sentido, para ellas, “la interculturalidad es una experiencia que brota de la vida cotidiana, porque ahí es donde acontece la interacción humana y desde ahí la gente explica su existencia. Esa experiencia va más allá del mero cultivo de la tolerancia o del simple reconocimiento de la diversidad cultural, ya que entiende esa diversidad como una oportunidad para un mejor desarrollo humano cultivado por el diálogo”.<sup>679</sup>

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

Para corregir las asimetrías existentes en la humanidad mediante procesos de liberación que generen la transición del “paradigma de la dominación por el paradigma de la justicia, el paradigma de la subordinación por el paradigma de la emancipación, el paradigma del capital por el paradigma de la dignidad humana, el paradigma del mercado depredador por el paradigma de la comunidad incluyente, el paradigma de la religión domesticadora por el paradigma de la religión transformadora, el paradigma del cristianismo absolutista por el paradigma del cristianismo dialogante, el paradigma kyriarcal-monocultural de interpretación por el paradigma ético-político crítico de interpretación”.<sup>680</sup>

Esto permite pensar en una sabiduría no única sino abierta a espacios en los cuales: “transcurre la vida pública, allí donde está el grito y el clamor por la vida. La sabiduría va más allá de las distintas fronteras que solemos establecer. Ella nos va enseñando a nutrirnos críticamente tanto del ámbito de lo público como de lo privado. Y, del mismo modo, nuestra sabiduría está llamada a influir y a desarrollar su acción transformadora en todos los aspectos que constituyen la vida humana y la vida social”.<sup>681</sup>

Así, esta sabiduría de la vida pública, marcada por una construcción colectiva y sentido comunitario, visibiliza, con mayor intensidad, las sabidurías sapienciales y genera, una práctica crítica, participativa y democrática en la producción de su conocimiento sapiencial.

---

<sup>679</sup> Aquino y Rosado-Nunes, *Teología feminista intercultural*, 51.

<sup>680</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>681</sup> Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría”, 83.

En clara oposición, a una sabiduría patriarcal etnocéntrica y monocultural que excluye a los negros, a los indígenas, a las mujeres, a los pobres, entre otros, de la búsqueda y producción del saber.

Esto conlleva a la demolición de los marcos tradicionales de opresión y exclusión. Y, a caminar por el horizonte emancipador y liberador. Para que esto suceda, el contacto con la experiencia, propia y ajena, proveniente del diario vivir, es la base fundamental de la sabiduría.<sup>682</sup> Ella es capaz de: “integrar la pluralidad de voces y experiencias en una dinámica que es respetuosa de todos y cada uno, a la vez, que es crítica y radicalmente democrática. Nuestro conocimiento y nuestra visión de la vida, de las cosas, de la creación, y de la relación entre hombres y mujeres, así como nuestra imagen de Dios, se enriquecen cuando las distintas sabidurías se entrecruzan e interactúan buscando una vida digna y justa para los ignorados y excluidos”.<sup>683</sup>

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

Ahora bien, en contexto de globalización por el que transitan las actuales sociedades del conocimiento, la sabiduría se encamina en perspectiva intercultural, transcultural e interreligiosa en respuesta a su carácter incluyente y democrático. Asuntos que requieren ser recuperados en las prácticas cotidianas y políticas. Y a su vez, reto latente para todos los saberes, en especial, para el teológico.

---

<sup>682</sup> “El conocimiento práctico de las cosas importantes de la vida es el alma de toda la teología. La vida de Dios se relaciona con la vida de la humanidad y la vida de la humanidad tiene mucho que ver con la de Dios. Toda sistematización posterior, toda tematización, toda articulación de ideas, está vitalmente ligada a este suelo primordial” (Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 13).

<sup>683</sup> Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría, 89.

Reto que para una racionalidad teológica sapiencial se debe dar en el orden a su dimensión profética. Conducente a la concretización de otras formas posibles de conocer, pensar y actuar. Acompañada de una búsqueda de sabiduría signada por una praxis incluyente y un camino de justicia y compasión con todos. Especial atención requieren las niñas (os), las mujeres, los varones invisibilizados, en fin, pobres y excluidos de los sistemas sociales imperantes.<sup>684</sup>

Ellos intentan expresar su experiencia de vida y de fe, de otro modo. Un modo que no exige la razón como única mediadora universal del discurso, sino que lo hacen a través de otras mediaciones posibles. Mediaciones que le devuelven a la teología, en palabras de Gebara, su dimensión poética de la existencia: “puesto que lo más profundo del ser humano sólo se expresa por analogía; el misterio sólo se formula en poesía; la gratuidad sólo se traduce a través del símbolo”.<sup>685</sup>

Con estas mediaciones se expresa: “lo vivido sin agotarlo. Es un discurso, en fin, que hace percibir algo más, que la palabra no consigue formular. Ese abanico vital de mediaciones no se puede explicitar de manera formal. Son mediaciones propias de un discurso sapiencial, en el que la relación con los otros expresa la diversidad y la complejidad de las situaciones y desafíos humanos”<sup>686</sup> en función de nuevas agendas colectivas para la transformación de la injusticia social cada día más se va generalizada en el mundo.

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

---

<sup>684</sup> Véase Céspedes, “Fuentes y procesos de producción de sabiduría, 89. De igual modo, hay que tener presente que: “la imagen de un Dios comprometido en la liberación de los pobres, de una María más próxima a los problemas de las mujeres, de un Jesús menos distante, que tiene palabras de comprensión para nuestra realidad, son sólo ejemplos de ese enorme cambio que se viene operando gradualmente” (Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 15).

<sup>685</sup> Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 21.

<sup>686</sup> Gebara, *Teología al ritmo de mujer*, 16.



Consecuentemente, la ecojusticia impone un cambio en los discursos y prácticas de los colectivos sociales. Así lo recoge Gebara al insistir: “la lucha por la justicia en términos concretos de relaciones humanas implica una práctica de justicia respecto al ecosistema. No habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta, con sus innumerables expresiones”<sup>687</sup>.

La razón ecologista entra en la zona de interacción de mutua correspondencia al asumirse como una postura o actitud crítica, una búsqueda de sabiduría en conexión con el conjunto de todos los seres humanos en la construcción de un cosmocentrismo en contrapartida a un antropocentrismo descarnado.<sup>688</sup>

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

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

Las leyes que deben regir las relaciones entre la humanidad y la naturaleza son la solidaridad cósmica y la fraternidad/sororidad sin fronteras ni gremialismos estrechos. Se ensanchan así los destinatarios de la salvación-liberación. Ésta llega a todos los

---

<sup>687</sup> Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 40. Además, Gebara afirma que: “sólo así podremos estar más en conformidad con el flujo creador de la vida que hace nacer las flores, abrir los capullos, acontecer las tempestades y destruir las viejas estructuras, más allá de nuestras previsiones científicas” (Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 27).

<sup>688</sup> El antropocentrismo “considera al ser humano como dueño y señor de la creación, con derecho a usar y abusar de ella, e incluso a destruirla caprichosamente, sin otra finalidad que la de satisfacer sus ansias de conquista. Responde, por tanto, a una lógica imperialista y a una ética antro-po-utilitarista (Tamayo, *Nuevo Paradigma teológico*, 113).

seres de la creación, pero preferentemente a quien se ve más amenazado por el paradigma científico-técnico de la modernidad: el planeta Tierra.<sup>689</sup>

Este planteamiento de Tamayo conecta con el de Panikkar, para quien el tejido de relaciones se establece a partir de los vínculos vinculantes generados en la triada: Dios, hombre y cosmos. O como él prefiere denominarlo: cosmotéandrica (cosmos-theos-anthropos) o teantropocosmismo.<sup>690</sup> En contraposición, a una mentalidad desvirtuada de la techno-ciencia: el hombre es una cosa, la naturaleza, la tierra, es otra. Y Dios, probablemente, otra, si es que existe.

En consecuencia, el pensamiento panikkaniano convoca a la humanidad a una ecosofía. La teología y la ecología siempre han estado preocupadas del cuidado de la tierra y de la vida. Por eso, la ecosofía es, búsqueda y consolidación de una sabiduría de la tierra. Una sabiduría a favor del equilibrio que debe reinar en el hábitat humano. Porque la tarea del hombre no es dominar la naturaleza sino cultivarse a sí mismo en relación a ella. El hombre: “debe utilizar la tierra y debe intervenir en la naturaleza. Pero debe intervenir con las mismas modalidades con que interviene también sobre su cuerpo: escuchando, amando, conociendo, cultivando, creando”.<sup>691</sup>

De este modo, se está ante un pensar, el cual en categorías panikkanianas, no es otro que un pensar cosmotéandrico: no existe un hombre “para sí” ni una naturaleza “para sí”. Existen para sí en reciprocidad mutua: “el hombre es también naturaleza y la naturaleza es también humana. La relación entre naturaleza y hombre es una relación no-dualista y no se puede separar el hombre de la naturaleza, porque el hombre es tanto naturaleza como cultura”.<sup>692</sup>

---

<sup>689</sup> Tamayo, *Nuevo Paradigma teológico*, 115. Además, para Tamayo: “la crisis actual es una crisis de la civilización hegemónica. Ésta, a pesar de su aparente prepotencia, acusa un fuerte cansancio y un profundo agotamiento. Como todos los mesianismos, el mesianismo de la ciencia y de la técnica hay que situarlo del lado del mito más que del lado de la realidad. En cualquier caso, su fuerza salvadora no es universal, sino cada vez más selectiva y discriminatoria: salva sólo a quienes ya se sienten salvados pero no integralmente, sino sólo desde el punto de vista material” (Tamayo, *Nuevo Paradigma teológico*, 113).

<sup>690</sup> Véase Panikkar, *Ecosofía*, 105.

<sup>691</sup> Panikkar, *Ecosofía*, 120.

<sup>692</sup> *Ibid.*, 133.

La racionalidad feminista y la ecologista, sin confundirlas, conducen a pensar en una teología ecofeminista.<sup>693</sup> Lo suficientemente crítica de las estructuras económicas, políticas, sociales y religiosas que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y en algunos casos, a los mismos varones. Haciendo de ellos, objetos de uso indiscriminado y abuso desproporcionado.

Esta situación es asumida con seriedad por la teología ecofeminista desde su horizonte de identidad: “a la luz de la fe, en el contexto de la visión cristiana de la realidad, partiendo de la revelación como horizonte general de significación”.<sup>694</sup>

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

Esto acontece en una comprensión relacional, personal y ecológica con el universo, el planeta tierra y la humanidad. Porque se ha asumido que el hombre es dialogal que se realiza en la comunión con el otro y con la naturaleza.<sup>695</sup>

La teología ecofeminista se ubica en los movimientos de liberación que trabajan por la igualdad de derechos para todos los seres humanos, sin ningún tipo de discriminación. La

---

<sup>693</sup> “La teología feminista pertenece a un género profético y apologético dentro de la Teología, escrita por mujeres y hombres que se ocupan de la causa de las mujeres, de sus derechos. Pero el eco-feminismo en su esencia, se refiere a las mujeres que se plantean su relación con el ecosistema desde su condición de mujeres que padecen pobreza, explotación, violencia, desplazamiento, migraciones a causa de la explotación inhumana de la tierra. Las teólogas por lo general no pertenecen a este grupo de mujeres. Ellas se han hecho solidarias de sus luchas a causa del seguimiento a Jesús, quien quiso una sociedad de iguales e incluyó a las mujeres en su itinerancia evangelizadora y liberadora” (Restrepo, “En la escuela del cuidado del ser”, 30).

<sup>694</sup> Panteghini, *El gemido de la tierra*, 8.

<sup>695</sup> “Esta atención a las “relaciones” constituye también una de las características estructurales de la visión cristiana de la realidad a todos los niveles. A diferencia del hombre griego, que tiende a “definir” las cosas -entendiéndolas como “sustancias o realidades separadas”-, o sea, a trazar sus límites (perspectiva ontológica), el hombre bíblico tiende a “narrar”, o sea, a describir las relaciones (perspectiva histórica). Así, en la Escritura no encontramos definiciones en sentido estricto, ni de Dios, ni del ser humano, ni del mundo, sino más bien una serie de narraciones en las que entran en juego las relaciones entre Dios, la persona humana y el mundo. El hombre se entiende como un nudo de relaciones (como nefes: nosotros diríamos como persona): con Dios (en este sentido es ruah, espíritu), con sus semejantes y con el mundo (en esta dimensión es basar, cuerpo). La naturaleza siempre aparece en relación con Dios y con la persona. La misma vida de Dios se comprende como existencia relacional y fuente de relaciones” (Panteghini, *El gemido de la tierra*, 9).

teología ecofeminista favorece una convivencia integradora y no excluyente desde la deconstrucción de categorías androcéntricas presentes en las sociedades.<sup>696</sup>

De igual modo, la teología ecofeminista añora la reconstrucción de un tejido social incluyente que recupere dimensiones olvidadas en el quehacer teológico patriarcal: “la corporalidad, la interdisciplinariedad, la concepción unitaria de la realidad, la cotidianidad como espacio de la experiencia religiosa, la comunicación horizontal, la recuperación de los sentimientos, la espiritualidad mediada corporalmente, la centralidad de los símbolos como lenguaje propio de la experiencia y transmisión de la fe, la experiencia subjetiva e intersubjetiva como clave hermenéutica; la presencia del Espíritu, la vida de las mujeres como criterio de lectura de los textos”.<sup>697</sup>

Así, se recupera la dimensión socio-política cristiana de la creación. Y con Gebara se puede decir: “el ecofeminismo puede ser considerado como un sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres. Éstas fueron relegadas por el sistema patriarcal, y particularmente por la modernidad, a ser fuerza de reproducción de mano de obra -“vientres benditos”- en cuanto la naturaleza se tornó en objeto de dominación para el crecimiento del capital”.<sup>698</sup>

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

---

<sup>696</sup> “La deconstrucción se lleva a cabo en todos los campos y temas de la teología cristiana: la historia de la Iglesia, que invisibiliza a las mujeres; la antropología cristiana, que presenta al varón como criterio de lo humano; la eclesiología, que entiende la Iglesia de manera jerárquico-patriarcal; la cristología, que ofrece una imagen patriarcal de Jesús; la sacramentología, donde sólo los varones son reconocidos como mediadores de gracia y las mujeres quedan reducidas a receptoras pasivas; la ética marcada por el desprecio del cuerpo y por la consideración del cuerpo de la mujer como motivo de pecado u ocasión de escándalo; la soteriología que presente a Cristo como redentor del pecado entró en el mundo por la mujer; las traducciones e interpretaciones de la Biblia hechas con categorías lingüísticas y hermenéuticas androcéntricas, etc. etc.” (Tamayo, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, 33).

<sup>697</sup> Tamayo, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, 33.

<sup>698</sup> Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 18.

La experiencia mística -no como realidad externa, ajena sino interna, propia del ser- es aquella capaz de: “transformar nuestro ser más profundo”.<sup>699</sup> Una vez transformado desde adentro, el hombre está llamado a transformar su entorno socio-económico-político-religioso. En consecuencia, el interés de la mística es la construcción de un humanismo digno del hombre ante la deshumanización que vive hoy la humanidad.<sup>700</sup>

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

Aunque perteneciendo al ámbito de lo religioso, la razón mística puede también acontecer en sujetos no religiosos. En especial, una mística de ojos abiertos como propone Metz.<sup>701</sup> Ahora bien, la ausencia de la experiencia de Dios, no es una limitante para la construcción de un humanismo. Éste se puede potenciar si al hombre se le pone en contacto con las características de identidad sapiencial dadoras de sentido existencial.

Característica que enriquecen su vida: “por salirse del orden de lo meramente funcional e instrumental; por afectar profundamente al sujeto y comportar fuertes repercusiones afectivas, por operar un cambio importante en la visión de la realidad y dotar a esta de dimensiones de profundidad, de intensidad y de valor antes desconocidas; y por producir un impacto importante y más o menos duradero en la vida de las personas”.<sup>702</sup>

La práctica de los valores agencia el estar atento a las necesidades del otro. Le permite dejarse estremecer por el sufrimiento ajeno. Propio del sabio. Pero con los “ojos abiertos”.

---

<sup>699</sup> Panikkar, *La plenitud del hombre*, 15.

<sup>700</sup> “Comenzando por la conciencia de crisis, numerosas voces muy autorizadas se han levantado a lo largo del siglo XX para denunciar el peligro de deshumanización que se cierne sobre la humanidad de nuestros días. Tal peligro se concreta para muchos en la desproporción entre el progreso técnico, con el enorme poder que pone en manos del hombre, y la falta de desarrollo ético y espiritual que puede convertir ese poder en poder de destrucción que se vuelva sobre quienes creen dominarlo” (Martín, *Mística y humanismo*, 137).

<sup>701</sup> Metz, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos*. Barcelona: Herder Editorial, 2013.

<sup>702</sup> Martín, *Mística y humanismo*, 69.

De esta manera, se está ante la mística de *compassio*. En consecuencia, la teología que nace de la contemplación-acción del Misterio, al igual que la razón mística, tiene la tarea de impregnar al mundo globalizado y plural, religiosa y culturalmente, con la práctica de la *compassio*. Que en últimas, es la práctica de una teología y de una mística política con rostro humano ante la amnesia cultural, social, política y religiosa del hombre y de los pueblos.

Una teología y una mística, entonces, pensada en estos términos, van a indicar que el sentido del comunicar de Dios -revelación-, dado en el marco relacional interpersonal, moviliza al hombre desde adentro a direccionar su acción humana al servicio del otro. Un movilizarse movido por la fe. La fe en cuanto actitud de salida de su propia comodidad y osada para atreverse a llegar a todas las periferias humanas, como lo ha insistido el papa Francisco.<sup>703</sup>

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

Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias de Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar pertinente. En efecto, la teología es -tomada el doble significado del término griego *logos*: razón y

---

<sup>703</sup> “La Iglesia “en salida” es una Iglesia con las puertas abiertas. Salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino. A veces es como el padre del hijo pródigo, que se queda con las puertas abiertas para que, cuando regrese, pueda entrar sin dificultad. Francisco, *Evangelii Gaudium* No 46.

palabra- palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir por todo eso que el momento inicial es el *silencio*; la etapa siguiente es *hablar*”.<sup>704</sup>

En otras palabras, un silencio ante Dios signado por la contemplación y la práctica.<sup>705</sup> En el uno como en el otro, se calla, se escucha, se contempla y se vive como tiempo propio de salvación, tiempo *kairótico*. Para luego, hablar sobre Dios, es decir, hacer teología. Es un hablar enriquecido por la experiencia fruto de la contemplación y acción.

De igual manera, con Navarro hay que asumir que el acercamiento a la experiencia mística abre al teólogo y, a todo hombre, “a una conciencia integradora que recoge todo su ser y su modo de mirar hacia una acción transformante en medio de la vida. A la vez, invita a una conciencia simple y de quietud en medio del reconocimiento de la provisionalidad de sus reflexiones. La experiencia mística, vista con la mirada de la mayéutica, hace salir, hace brotar el ser auténtico del teólogo en toda su realidad, con lo cual su ser más profundo se encuentra con su pensar y su decir sobre Dios”.<sup>706</sup> No desligado de las acciones humanas.

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

Por eso, para Metz: la memoria vuelve: “al pensamiento bíblico con su experiencia del mundo en el horizonte del tiempo limitado, en una experiencia del mundo en la que ciencia y técnica no son atendidas en modo alguno, pero permanecen establecidas en su carácter La

---

<sup>704</sup> Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 17.

<sup>705</sup> “El momento del silencio es el lugar del encuentro amoroso con Dios, oración y compromiso; significa “quedarse con él” (Jn 1,39). En este encuentro, como la experiencia del amor humano nos lo muestra, penetramos en dimensiones inefables. Ocurren que cuando las palabras no bastan, cuando ya no son capaces de transmitir lo que el afecto hace vivir, entonces estamos amando en plenitud. Y cuando las palabras no son capaces de manifestar lo vivido apelamos al símbolo, lo que es otra manera de callar. Ofrecer un símbolo es “no hablar” o, más bien, buscar que una cosa o un gesto hablen por nosotros. Eso es precisamente lo que hacemos en la liturgia; el lenguaje simbólico es el lenguaje que rebasa las palabras (Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 18).

<sup>706</sup> Navarro, “Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística”, 515.

memoria en cuanto recuerdo es una categoría de constitución del espíritu humano y de su experiencia del mundo instrumental, y en la que las posibilidades de limitación se muestran a favor de los procesos de modernización que, cada vez, se autodesarrollan, cada vez más devienen carentes de sujetos, en los cuales el lenguaje humano está orientado siempre exclusivamente a la información y apenas a la comprensión, y en los cuales el hombre es exclusivamente su propio experimento infinito y no el recuerdo de sí mismo”.<sup>707</sup>

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

La zona de interacción de mutua reciprocidad se ubica en el intercambio intercultural posible y posibilitador a partir de la diversidad étnico-cultural predominante. Intercambio, según Metz, llamado a elaborar y a asegurar: “hermenéuticamente la reflexión comunicativa del lenguaje de la memoria frente al lenguaje de la argumentación sin sujeto de la metafísica griega y también del lenguaje científico dominante de la racionalidad occidental”.<sup>708</sup>

En este contexto de intercambio cultural vuelve a sonar con mayor profundidad el preguntar propio del clamor apocalíptico de Metz: ¿Dónde está Dios y dónde está el hombre mientras suceden las diversas injusticias sociales? ¿Cómo hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento humano?<sup>709</sup>

El clamor apocalíptico le pertenece a todas las racionalidades sapienciales responsables de lo común y universal. Ninguna se puede zafar de él. Porque en el fondo está el preguntar siempre nuevo por un mejor mañana para los hombres. O en palabras de Metz: “una nueva

---

<sup>707</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 78.

<sup>708</sup> *Ibid.* 78.

<sup>709</sup> Véase Metz, *Memoria Passionis*, 54-55.



pregunta por una memoria redentora de cara al futuro del hombre”<sup>710</sup> ante lo singular y contingente de una catástrofe histórica.

Conduciendo a la sensibilidad para el tiempo con final, con límites -“esto es, la inquietud suscitada por la pregunta por la limitación del tiempo-”.<sup>711</sup> Es otra de las zonas de interacción. Esta comprensión del tiempo es propia de las tradiciones sapienciales basadas en una estructuración del tiempo por medio de la memoria. Es una rememoración narrativa de los acontecimientos que marcan la cotidianidad del existir bajo la lupa de un final, de un punto culminen de los tiempos, o en palabras de Pablo: “plenitud de los tiempos” (Ga 4, 4).

Cuando el existir humano se orienta en el horizonte de un tiempo sin final, el hombre deviene para el mismo hombre como “peregrino sin santuario”, “nómada sin brújula”, “barco sin rumbo”, “a la deriva”, movido por los “vientos de turno”. Cosa que ha sucedido en la historia de los hombres.<sup>712</sup>

Ante lo cual, válida es la crítica de Metz cuando postula: “este “nuevo hombre” consiste cada vez menos en su memoria y se limita a ser cada vez más un experimento de sí mismo. Todas las obligaciones pasadas se transforman en opciones siempre nuevas. Y el misterio de su redención ya no radica -como sugiere un conocido apotegma de la tradición judía- en el recuerdo, sino en el olvido, en una nueva cultura de la amnesia”.<sup>713</sup>

En consecuencia, las memorias históricas de las racionalidades sapienciales se resisten a abandonar el poder del recuerdo y evitar la tentación contemporánea de caer en la cultura

---

<sup>710</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 19.

<sup>711</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>712</sup> “Entretanto, en el trasfondo de la “situación intelectual de nuestro tiempo” se ha producido un desplazamiento o una transformación de enormes consecuencias en la manera de pensar el tiempo: algo así como una “ruptura intelectual” básica que puede ser ilustrada con ciertos nombres de la historia intelectual alemana: para Hegel y Marx, por ejemplo, el tiempo, la historia y el ser humano en ella tenían todavía, como es sabido, una meta determinable a través de la reflexión: desentrañable de forma especulativa, en Hegel; y a conquistar por medios políticos, en Marx. Para Nietzsche, por el contrario, ya no existe un final, ni siquiera un “final abocado a la nada”” (Metz, *Memoria Passionis*, 128).

<sup>713</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 128.

del olvido o de la memoria olvida: “¡el olvido del olvido, merced al cual el imperio del tiempo sin comienzo ni fin se fija en nuestras almas!”<sup>714</sup>

La racionalidad teológica sapiencial es una racionalidad del testimonio de la memoria liberadora de Dios en la vida de los hombres cuando asume permanente el compromiso de establecer la justicia, el derecho y la liberación. Compromiso que se extiende a todo el Pueblo de Dios en la tarea de: “hacer presente su memoria en el hoy de la historia, testimoniar su amor a todos los seres humanos y especialmente a los más pobres”.<sup>715</sup>

Tarea mediada por procesos comunicativos a la hora de anunciar la Buena Noticia del hablar de Dios en el hablar humano.<sup>716</sup> Este es el escenario en el cual se comprende la teoría social de la acción comunicativa impulsada por Jürgen Habermas.

Porque la racionalidad comunicativa propende generar un lenguaje pragmático que posibilite nuevas formas de actos de habla en los cuales se recupere la interacción e intersubjetividad entre los seres humanos en relación a su mundo, el mundo de la vida. Con el convencimiento que el hombre con capacidad de conocimiento, de lenguaje y de acción se intercomunica con sus semejantes a través de diversas mediaciones. Forjándose así, el hablar entre humanos.

En esta perspectiva, León, en caminado por los senderos del pensamiento habermasiano, indica que la esencia de los actos de habla es, facilitar procesos de entendimiento entre dos o más sujetos entre sí. Por consiguiente, “el entendimiento se articula como finalidad del lenguaje humano, sin que entendimiento y lenguaje sean “medio y fin”. Sólo es posible explicar el entendimiento si hay un empleo adecuado de las acciones que conlleve a una experiencia concreta de comunicación entre humanos”.<sup>717</sup>

---

<sup>714</sup> Ibid., 132.

<sup>715</sup> Gutiérrez, “Testigos de la memoria de Dios”, 15.

<sup>716</sup> “Vemos así que la tarea evangelizadora se mueve entre los límites del lenguaje y de las circunstancias. Procura siempre comunicar mejor la verdad del Evangelio en un contexto determinado, sin renunciar a la verdad, al bien y a la luz que pueda aportar cuando la perfección no es posible (Francisco, *Evangelii Gaudium* No 45).

<sup>717</sup> León, “Interacción entre teología y acción comunicativa”, 478.

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

La primera competencia implica el estar atento a comprender lo que se está diciendo con el fin de mostrarle a su interlocutor su capacidad de escucha. La segunda, implica el saber decir las cosas al discrepar, refutar o al sentirse ofendido por la posición de la otra persona. Evitando así, todo tipo de “ruido” o agresión en la comunicación. La última, es la capacidad de presentar su posición o postura de manera que pueda ser comprendida y sopesada por su interlocutor.<sup>718</sup>

Estas competencias no han sido ajenas a las tradiciones teológicas bíblicas en cuanto que ellas son, por excelencia, tradiciones comunicativas. El Dios de la revelación de la Antigua y de la Nueva Alianza, ha interactuado con los hombres mediado por los canales de la misma comunicación humana.<sup>719</sup> De esta forma, se está delante de la acción comunicativa de Dios.

El acto locucional de Dios ha requerido actos de entendimiento a partir del tipo de comunicación que se establece entre Dios y los hombres. Y entre los mismos hombres a partir de las experiencias comunicativas con Dios. En consecuencia, se ha acudido a intermediaciones lingüísticas y simbólicas, las cuales en el sentir de Habermas, se han orientado hacia acciones comunicativas y actos de entendimiento.<sup>720</sup> Precisamente, esta ha sido la labor de la teología a lo largo de su historia.

La acción comunicativa, zona de interacción de mutua correspondencia, siempre ha estado presente en todos los procesos de la humanidad, incluso antes que la misma teoría fuera elaborada. Sólo resta indicar que todas las racionalidades, en particular, las sapienciales son

---

<sup>718</sup> Véase Chau, Lleras y Velásquez, *Competencias ciudadanas*, 23-24.

<sup>719</sup> “El plan de revelación y de salvación de Dios para el pueblo de Israel busca, en el aspecto comunicativo que aquí interesa, la identificación de una nación, la configuración de una cultura y su realización comunitaria y social desde la misma experiencia religiosa. Quizás revelarse y salvar, en el plano del mundo, signifique crearlo, y en el plano de un pueblo, signifique posibilitarlo” (León, “Interacción entre teología y acción comunicativa”, 480).

<sup>720</sup> Véase Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, 369.

poseedores de grandes reservas que enriquecen la comunicación entre seres humanos en lo que atañe al entendimiento, al lenguaje y a la acción.

Por otra parte, la recepción que hace la teología de la acción comunicativa no acontece en una sola vía: la teología recibe pasivamente las reservas de la Acción comunicativa, sino que ésta a su vez, es enriquecida por las reservas comunicativas de la misma teología. Entonces, se estará hablando de un intercambio orgánico en calle de doble vía.<sup>721</sup>

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

La esperanza en un hombre nuevo es una invitación a seguir pensando al hombre, al mundo y al mismo Dios.<sup>722</sup> Un hombre nuevo para quien el varón y la mujer son *partner*, la naturaleza, regalo, don y manifestación de Dios. Su contemplación del Misterio, acción transformante, su *anamnesis*, recuerdo liberador y su intercomunicación, promesa de esperanza. En otras palabras, el hombre nuevo es: “oyente y hacedor de la Palabra, escrutador de los signos de los tiempos y realizador de lo que se le ofrece como promesa”.<sup>723</sup>

---

<sup>721</sup> León realiza un análisis, desde la teoría de la Acción Comunicativa, a las reservas comunicativas de la tradición teológica del siglo XX: teología liberal, teología textual, teología dialéctica y método histórico-teológico, hermenéutica teológica, teología latinoamericana, teología política, teología de la acción, teología de la memoria. Además, un análisis de las reservas comunicativas de la tradición hebrea, de las reservas comunicativas del cristianismo primitivo y la acción comunicativa en H. Peukert (León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 94-169).

<sup>722</sup> “Un Dios creador, que contempla desde lo alto los sufrimientos de su creación, es una concepción absolutamente contradictoria que sólo puede llevar al cinismo y a la apatía. Pero, como ya he dicho, todos los predicados divinos, todos los predicados ontológicos sobre Dios, incluida la afirmación de san Juan: “Dios es amor”, lleva una referencia temporal que obliga a la teología a hablar también del poder creador de Dios en la figura de la teología negativa” (Metz, *Esperar a pesar de todo* 62-63).

<sup>723</sup> Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 422.

Por eso, ante una historia real descargada de sentido, y en categorías cristianas, desprovista de sentido salvífico y cuyo futuro es asintótico -aquel que se desplaza conforme avanza-, Metz reivindica el tiempo escatológico como un tiempo emplazado, que tiene plazo y plaza en la historia cotidiana del hombre.<sup>724</sup>

A su vez, un tiempo cargado de esperanza. Un tiempo esperanzador. Un tiempo con conciencia de historicidad conducente a la responsabilidad ante todas las injusticias del mundo. Un tiempo con temporalidad es tiempo sapiencial. Y cualquier: “representación de algo que no sea intemporal no se llama sabiduría y cualquiera que se dedica a ello no es un sabio sino un cabalista”.<sup>725</sup>

La racionalidad utópica establece su zona de interacción de mutua correspondencia en la medida en que lanza la convocatoria a la humanidad a concretizar sus sueños.<sup>726</sup> A hacerlos posibles. A soñar con los “ojos abiertos”, “con los pies en la tierra”, aquellas realidades que se anhelan, se abrigan o se esperan. Las cuales, a la fecha, no se han materializado aún. En lenguaje bíblico, hacer posible y sostenible: un cielo nuevo, una tierra nueva y un hombre nuevo.<sup>727</sup>

La teología, y las racionalidades sapienciales, “debe tener la mirada puesta en el futuro, en una meta, que es formulada con bellas imágenes en la tradición judeo-cristiana: promesa y tierra prometida, Mesías y mesianismo, paraíso, Éxodo, tierra prometida que mana leche y miel, nuevo cielo y nueva tierra, hombre y mujer nuevos, nueva creación, vida, reino de

---

<sup>724</sup> Véase Metz, *Esperar a pesar de todo*, 11.

<sup>725</sup> Metz, *Esperar a pesar de todo*, 13.

<sup>726</sup> “La esperanza es la virtud del optimismo, pero no de un optimismo ingenuo que ve todo de color de oro y no cree necesario luchar, sino del optimismo militante, que es consciente de las dificultades del camino, pero cree que pueden vencerse, aunque sin renunciar a caminar”. (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 141).

<sup>727</sup> “La esperanza bíblica es praxis hacia adelante. Lo expresa bellamente el Segundo Isaías: “No recordéis lo pasado, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis? (Is 43, 18-19). Lo concreta todavía más el Tercer Isaías en la profecía del cielo nuevo y la tierra nueva: “Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva: de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento; sino que habrá gozo y alegría perpetua por lo que voy a crear” (Is 65, 17-18). Lo nuevo no se construye con materiales de derribo y hacia arriba; se edifica sobre nuevos cimientos y con materiales recién hechos. Lo nuevo no surge porque sí, por arte de magia. Requiere poner manos a la obra, imaginación, creatividad, empeño personal y colectivo” (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 142).

Dios, resurrección, salvación-liberación. Es, en definitiva, la utopía prometida y a construir desde el “optimismo militante (Bloch)”.<sup>728</sup>

En este contexto, el principio-esperanza se convierte en el “alma” de la racionalidad utópica. La esperanza no es reducible a un estado anímico de la persona. Aunque lo supone, lo rebasa. Quizás, la esperanza sea, como lo enfatiza Tamayo: “una determinación fundamental de la realidad objetiva y una dimensión constitutiva del ser humano. Se inscribe en la estructura misma de la persona: en su conciencia, en su libertad, en su relación con los demás y con el mundo”.<sup>729</sup> En dinámicas permanentes de esperanza-en-acción y de compromiso-esperanza en la construcción de un mundo posible para todos sin fronteras.

La tradición judeo-cristiana ha sido testigo de las dinámicas de la esperanza. Ella ha comprendido que la realidad hay que leerla y potenciarla en clave de utopía. Es decir, comprendió que la realidad no es reducible al pasado, a lo dado, a lo acontecido, sino que está movida por la esperanza como principio de vida que adviene en los procesos personales y comunitarios de liberación. Por eso, en Metz: “la fiesta de la esperanza no se desarrolla al margen o por encima de la historia de la pasión; es expuesta de antemano de tal modo que se adentra en ésta, alimentando la resistencia contra la amnesia cultural”.<sup>730</sup>

En definitiva, la utopía, concretizada en el principio-esperanza es, el horizonte de sentido para las racionalidades sapienciales y sociedades postseculares abiertas a dejarse guiar por ella en la comprensión de un futuro realizable, sostenible y con sentido. En esta misma línea pero en perspectiva, teológica, “la esperanza va unida no sólo a la escatología, sino también a la ética, como factor que determina la vida y las relaciones.”<sup>731</sup>

Finalmente, hay que insistir, como lo ha enseñado el Maestro Parra, en la necesaria vuelta a la razón mito-lógica para poder decir en sus lenguajes esas grandes utopías de la libertad,

---

<sup>728</sup> Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 139.

<sup>729</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>730</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 233.

<sup>731</sup> Oviedo, “Esperanza”, 326.

de la liberación, del derecho, de la justicia social, de la paz, del Reino de Dios: sin cortes ni esclavos, de la igualdad de género, de la contemplación-acción transformante del Misterio, de la restitución de tierras, de la reparación de las víctimas, de la erradicación de la impunidad, de la reconciliación, de la Iglesia universal culturalmente policéntrica<sup>732</sup> y descentralizada,<sup>733</sup> del diálogo ecuménico e interreligioso.

En la razón mito-lógica se requiere de una lectura que decodifique al mito para que éste no conduzca al hombre a lo inexistente y a lo alienante. Con lo cual no se promulga su rechazo ni menos a su lenguaje simbólico. Quien rechaza el símbolo pierde la posibilidad de interactuar con la realidad significada por él, ha enseñado Parra.<sup>734</sup>

En consecuencia, las racionalidades sapienciales, no trabajan con mitos sino con mitologías. Como ya se afirmó, con el recurso a la expresión mito-lógica, las racionalidades sapienciales dicen, aproximadamente, con sus lenguajes propios, aquello que no se puede decir de modo directo. Es ante todo, vehículo de aproximación. Sin que con ello, se confunda con la realidad en sí. Por eso, pertinente es el planteamiento de Metz cuando promulga:

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

---

<sup>732</sup> “Esa Iglesia universal, con su pluralidad cultural, ofrece a las diferentes Iglesias regionales muchas posibilidades de aprender. Pero, cierto modo, también hay en ella una especie de prohibición de transferir. Pues si se toma en serio la singularidad histórica y social de las Iglesias parciales, y se respeta su dignidad cultural, hay que desarrollar, en definitiva, una nueva cultura dentro de esa Iglesia universal. Yo le doy el nombre de nueva cultura hermenéutica, una cultura de la sensibilidad y de la aceptación de las particularidades de las distintas Iglesias parciales” (Metz, *Esperar a pesar de todo*, 30).

<sup>733</sup> “No es conveniente que el Papa reemplace a los obispos locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable “descentralización” (Francisco, *Evangelii Gaudium*, N° 16).

<sup>734</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 200-202.

posmoderna desintegración de la historia real de los seres humanos en una inconexa pluralidad de historias.<sup>735</sup>

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

### **3.2. La índole sapiencial interna de la teología**

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

Hay que recordar, entonces, que el estatuto epistemológico de una disciplina es, en términos generales, el acumulado de cimientos fundamentales de orden teórico que dan firmeza a las decisiones a la hora de abordar un determinado objeto de conocimiento disciplinar. Así el estatuto epistemológico se especifica en su principio irrenunciable, realidad con las que trabaja, método que emplea, finalidades establecidas y compromisos sociales asumidos.<sup>736</sup>

---

<sup>735</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 245.

<sup>736</sup> El vocablo estatuto proviene del latín *statutum* (véase Segura, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, 730), derivado del verbo “statuo, -ere, -tui, tutum (status)” (véase Moliner, *Diccionario de uso español*, 1274) que se traduce como establecer, pero a su vez, está en íntima relación con el verbo *stare*, estar de pie o firme.



Todo ello, en orden al manejo teórico y práctico de un campo de conocimiento que pueda transformar las esclavitudes humanas en oportunidades de liberación integral que dignifiquen el sentido del existir en cada una de las personas.

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

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

Debate que responde al cuestionamiento profundo de la concepción usual de racionalidad impulsada por el racionalismo moderno. La cual es asumida como capacidad humana única y con reglas lógicas de validez universal. No es de interés en esta investigación adentrarse en los detalles de estos debates. Lo cual no implica su desconocimiento. Sólo basta indicar que la indagación por el estatuto del conocimiento teológico se ubica, específicamente, en la interrogación que pregunta por la científicidad de la teología en cuanto disciplina. Cientificidad que no se puede construir: “anticipando otra ciencia a modo de criterio que sirva de guía para medir la evidencia de su modo de demostración y del rigor de su conceptualidad”<sup>737</sup>.

De este modo, la teología se piensa a sí misma al asumir la sabiduría como su racionalidad y al correspondiente lenguaje narrativo sapiencial como forma del decirse. Asuntos propios

---

<sup>737</sup> Heidegger, *Fenomenología y teología*, 60-61.

del otro conocer, pensar y actuar. A su vez, al volver a lo sapiencial, la teología hace frente a una de las expresiones de la crisis actual, reflejada también en la pluralidad de la razón teológica, en lo pertinente al agotamiento de la razón y lenguaje de la tecno-ciencia occidental que ha impregnado los estatutos disciplinares con su racionalidad argumentativa y demostrativa y lenguajes “hegemónicos, centralizados y funcionalizados”.<sup>738</sup>

En este ambiente, surge para la teología la tarea de desmarcarse del “eje habitual de los lenguajes y de los conocimientos usuales”<sup>739</sup> si no quiere reincidir o replicar *ad intra* los efectos del científicismo. Esto conlleva a la teología a un desplazamiento hacia zonas no exploradas, o quizás, eclipsadas en razón de su realidad histórica contextual.

Una de las zonas, intuyo, en respuesta a tal desplazamiento, es la zona del hontanar del fenómeno sapiencial como denominador común de emergentes y existentes racionalidades, entre las que se encuentra la teológica. Todo ello, se explica en el marco de lo denominado giro lingüístico -revoluciones en las modalidades comprensivas- del conocer, del pensar y del hacer.<sup>740</sup>

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

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

---

<sup>738</sup> Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 191.

<sup>739</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>740</sup> Véase Fabris, Adriano. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2001.

eso, pensar teológicamente es pensar desde la Palabra definitiva de Dios, es decir, es pensar cristológicamente”.<sup>741</sup>

Un pensar en estos términos nos permite sopesar de manera diferente los modos del pensamiento ya dados. Pensar cristocéntricamente, entonces, las dinámicas de la existencia humana es asumir al Jesús histórico y al Cristo de la fe como “testigo de la verdad” (Jn 19, 37). Aquella proveniente de la sabiduría eterna de Dios Creador que convoca a la permanente construcción de su Reino. En consecuencia, “sopesar, ponderar la realidad desde el peso de Dios en Cristo es ver la realidad entera no sólo surgiendo desde su Creador, sino también como destinada a ser regida por Dios en Cristo, a ser liberada de su aparente liviandad, y a ser llena del peso, de la relevancia, de la gloria de Dios”.<sup>742</sup>

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

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

De este modo, el pensar, el hablar y el decir, son formas del ser, y esas formas del ser, son sapienciales en cuanto referidas únicamente al ser-en-el-mundo, antes que a los objetos temáticos. En esta perspectiva, acertado es Parra, quien en un trasfondo heideggeriano, promulga el paso de la “verdad abstracta acerca del ser universalizado y generalizado al sentido del ser histórico situado y particular”.<sup>743</sup> En otras palabras, es la recuperación del existencial real situado en contexto de concreción histórica.

---

<sup>741</sup> González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, 2.

<sup>742</sup> Ibid., 4.

<sup>743</sup> Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 197.

## Racionalidad teológica sapiencial

¿Cuál es la identidad de la teología de cara a la racionalidad sapiencial a la hora de configurar su actual estatuto epistemológico? Pareciera, inicialmente, que la pregunta exigiera una respuesta direccionada a recorrer los grandes textos de autoridad, y por supuesto, sus contextos y pretextos históricos en los que se ha fraguado la tradición sapiencial en las tradiciones teológicas. No obstante, el asunto no es por aquí. Sería una completa dilatación.

Más bien, el interés de la tesis es indicar que lo sapiencial de la teología radica, precisamente, en su racionalidad y lenguaje sapiencial. Cuya fuente original se encuentra en el hontanar de la sabiduría humana -más excelente que todos los bienes que el hombre puede desear: riquezas, salud, belleza (cfr. Sb 7,13-22<sup>a</sup>)- y divina -“es un sopro del poder de Dios, una emancipación pura de la gloria del Omnipotente; por eso, nada contaminado le afecta. Es reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad” (Sb 7, 25-26)- antes que en su dominio cognitivo elaborado en las academias de la pluralidad de la razón teológica.<sup>744</sup>

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

Así las cosas, se afirma que en el ejercicio dinámico de teorización-reflexión de la razón, en relación con sus funciones, alcances y limitaciones, se originan las variadas y diversas racionalidades. Actividad que no ha sido ajena a la teología en sus acentos particulares a la

---

<sup>744</sup> Sabiduría humana. “Esta es la Sabiduría de que hablan tradicionalmente los sabios y la que el hombre puede adquirir con esfuerzo y tesón, la sabiduría que se aprende. Es también un don de Dios, como lo es la luz, el sol y todo lo bueno que el hombre hace o consigue; acerca de su inestimable valor trata Sab 7, 8ss. (Vílchez, Sabiduría, 91). Sabiduría divina. “No se trata de averiguar si la Sabiduría es o no un atributo divino; es evidente que sí, “pues él (Dios) posee sabiduría y poder” (Job 123, 13) y la ha manifestado en su obra, la creación: “Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con sabiduría” (Sal 104, 24); “El Señor cimentó la tierra con sabiduría y afirmó el cielo con inteligencia” (Pv 3, 19). El mismo autor de Sabiduría lo confiesa: “Todo lo creaste con tu palabra y formaste al hombre con sabiduría” (Sab 9, 1-2). El problema está en descubrir la naturaleza divina de esta Sabiduría” ((Vílchez, Sabiduría, 92).

hora de definir la identidad de su propia racionalidad, a la que se le denomina, con toda certeza, razón teológica.

El teólogo, entonces, en su capacidad de conocimiento, de lenguaje y de acción (acto/obrar humano consciente e intencional) consolida su racionalidad en cuanto teológica en la medida que reflexiona razonablemente sobre los modos propios del acontecer del ser histórico-salvífico de Dios, los modos particulares de hablar de Dios, los modos de identidad a la hora de hablar acerca de Dios y los modos concretos del hablar entre los humanos a partir de la experiencia naciente en la profundidad del Misterio de Dios.<sup>745</sup> Comunicado en plenitud a la humanidad en su Hijo Jesús.

Así, a la teología se le puede asumir como saber narrativo sapiencial del horizonte existencial en diálogo reflexivo y permanente con la razón y con las disciplinas que buscan la comprensión profunda de la interioridad -comprensión y autoposesión de sí mismo- del hombre en relación con el ser de Dios revelante.<sup>746</sup> Con el fin de hacer razonable cuanto se proclama, se vive, se celebra y se espera en el ámbito eclesial y social de la experiencia histórica de fe. Experiencia dinamizadora del encuentro personal y comunitario con Dios en el crucificado resucitado. Actuante en el ser humano a través de su Espíritu renovador y liberador.

Desde tal perspectiva se comprenden las palabras de De Roux cuando afirma que hacer teología es: “ejercer de manera múltiple y continua, siempre en movimiento, una mediación cognitiva, existencial y práxica entre los significados y valores de la fe cristiana, y los de

---

<sup>745</sup> “El misterio de Dios debe ser acogido en la oración y en la solidaridad humana; es el momento del silencio y de la práctica. Dentro de él, y únicamente desde allí, surgirá el lenguaje y las categorías necesarias para transmitirlo a otros, para entrar en comunicación, en el sentido etimológico del término: en comunicación con ellos; es el momento del hablar” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 42).

<sup>746</sup> Para profundizar en la interacción que establece la teología con otros campos disciplinares, y éstos con la teología, se recomienda las disertaciones académicas realizadas por el filósofo y teólogo Carlos Vasco (cf. Vasco, Carlos. “Interacción entre la teología y las ciencias”. *Theologica Xaveriana* (1980): 417-435); las realizadas por filósofo y teólogo jesuita argentino Juan Carlos Scannone (cf. Scannone, Juan Carlos. “Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”. *Theologica Xaveriana* (1990): 63-79; finalmente, se recomienda el excelente artículo del filósofo y teólogo jesuita colombiano Alberto Parra Mora (cf. Parra, Alberto. “Interacción del saber científico en perspectiva teológica”. *Theologica Xaveriana* (1994): 401-425. Estos autores evidencian desde sus particularidades el significativo camino de doble vía que se establece entre la teología y las ciencias.

cada cultura particular, en la situación histórica de cada pueblo, y de nuestra actual condición de humanidad planetaria. Es una mediación sapiencial, sí, pero no por ello menos críticamente controlada”.<sup>747</sup>

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

Para la investigación, insisto, el conocimiento es un saber en cuanto comprender, pensar y hacer en contexto siempre dinámico del existir. En otras palabras, un saber en el horizonte existencial, el cual no acontece al margen de la razón, por el contrario, la asume como base constitutiva y esencial de su propio conocimiento. Sin que con ello, la teología olvide, como bien lo enfatiza Parra que: “en razón de sus fuentes propias y normativas, más que argumento es persuasión, más que prueba es metáfora, más que demostración es prolepsis, más que concepto es memoria, más que discurso es narración y más que verdad es sentido”.<sup>748</sup>

Para lograr esto, la teología requiere retornar a su identidad delineada en la fuente de la racionalidad sapiencial. ¿Cuáles son, entonces, los acentos de la identidad sapiencial en la teología? Intentemos una primera aproximación a lo complejo que se encierra en el preguntar.

La sabiduría al ubicarse más a gusto en el campo del saber narrativo conduce a la razón teológica a pensarse no en los instrumentales característicos de la razón cientista - explicativo, intelectual, discursivo, argumentativo, metódico, auto-controlado, conceptual...- sino en los senderos trazados, más bien, por la razón sapiencial - experiencial, narrativo, celebrativo, evocativo, conmemorativo, provocativo...-.

---

<sup>747</sup> De Roux, “*El método como problema*”, 59.

<sup>748</sup> Parra, “*Apropiación de la identidad de la Facultad de Teología, por su Objeto de Estudio*”, 6.

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

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

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

Pero las cosas no quedaron así. Con el transcurrir de las décadas, las nuevas dinámicas procesuales teológicas, generadas e impulsadas con mayor vigor a partir de Vaticano II - Constitución Dogmática Dei Verbum-, han permitido entender la revelación en términos de auto-comunicación de Dios y apertura, por parte del hombre, a su auto-manifestación. Esto ha implicado la comprensión de Dios autodoniéndose en las contingencias humanas, concretadas en hechos -no sumatoria de cosas externas y ajenas al ser- y palabras como expresión del ser que se revela, y de la interioridad del ser que se abre a la acción revelada.

Para que esto suceda, afirma Baena, es necesario que Dios “se encuentre de por sí en posibilidad de manifestar al hombre su intimidad, en un hablar luminoso, transparente y verdadero para sí (...) Que el hombre esté en condiciones ya dadas para poder recibir conscientemente una eventual revelación de Dios”.<sup>749</sup> O en otras palabras, Dios revela su intimidad al espíritu finito -hombre- y éste, tiene la capacidad de por sí de ser sujeto de tal revelación.<sup>750</sup>

La revelación, en sí y por sí es, comunicación y acción comunicativa -interacción y comprensión entre sujetos-, que asume el: “supuesto de que Dios en la historia no obra de manera directa con un accionar que le sea propio, sino mediante la misma acción humana consciente, normada por reglas y tendientes a fines”.<sup>751</sup>

La revelación es, digámoslo de una vez, la voluntad -acto creador- de Dios expresada en la mediación de las acciones humanas.<sup>752</sup> Es decir, la manifestación de los designios salvíficos de Dios, en cuanto que él mismo es quien se da, se muestra, se revela en medio de su pueblo-comunidad-colectivo social a través de acciones o actos históricos.<sup>753</sup> Así como a través de su Palabra -introduce progresivamente al hombre en el conocimiento de su ser íntimo-, en orden a la generación y consolidación de proyectos integrales de liberación. En este ambiente, se comprende lo que hemos afirmado con mis colegas teólogos javerianos en otro lugar:

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

---

<sup>749</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación*, 130.

<sup>750</sup> *Ibid*, 161.

<sup>751</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 124.

<sup>752</sup> La revelación es el “encuentro de Dios con el hombre en la estructura de la existencia humana cuando el hombre pone en marcha su propia existencia: experimentando, conociendo, juzgando, deseando, decidiendo, actuando. O sea, desplegando el propio conocimiento. Esos seis actos son la interpretación en la vida cotidiana de la POSICIÓN DE DIOS, O ACCIÓN CREADORA DE DIOS= VOLUNTAD DE DIOS” (Baena y Arango, José Roberto. *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 9).

<sup>753</sup> Véase Pannenberg, *La revelación como historia*, 117.



finito y espacio-temporal. En esta perspectiva, la comprensión de la revelación asume un carácter mediado y existencial.<sup>754</sup>

Así, la acción histórica de Dios convoca al hombre, en uso de sus propias facultades humanas, a vivenciarlo, comprenderlo e interpretarlo.<sup>755</sup> De igual modo, a confrontar el contenido de la revelación, que es él mismo en cuanto tanto es el ser revelado, con las situaciones históricas actuales. Con la conciencia que: “Dios no revela contenidos objetivos, sino así mismo. La revelación de Dios está aquí estrechamente entretejida con la historia de la fe de aquellos hombres que han asumido en su praxis vital y existencial lo anunciado y comunicado por Dios”<sup>756</sup> en Cristo Señor (cfr. Col 1, 19-20).

Por otra parte, una mirada a la revelación -el darse- de Dios en perspectiva sapiencial, implica asumir que la una como la otra, revelación y sabiduría, son el resultado de un complejo proceso histórico. Y en consecuencia, poseedoras de acentos teológicos diversos en razón de sus comprensiones contextualizadas. Por encima de todas las discusiones y debates que este postulado pueda generar, algo debe quedar claro. Existe la tendencia, con las debidas reservas, a la “homologación” histórico-teológica entre revelación y sabiduría a partir de su trabazón. El estudio pormenorizado de esta tendencia, excede, en sí, nuestros límites investigativos.<sup>757</sup>

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

---

<sup>754</sup> Meza, *et al*, *Educación para la libertad*, 159.

<sup>755</sup> “El actuar del ser humano y las acciones que por medio del actuar humano se atribuyen a Dios conforman la historia, no como concatenación de acciones aisladas, sino como progresión de sentidos cohesionados, que permiten la inteligibilidad misma de la historia y la analogía del presente, de pasado y de futuro. Así, la historia del accionar del ser humano y de Dios por el accionar humano son texto permanente de encuentro intersubjetivo, en el que por medio de significantes y significados de la acción misma se establece la reciprocidad del diálogo, la intercomunicación con el pasado, el acuerdo humano sobre el presente. En tal perspectiva, la acción queda redimida del accionismo instrumental que por naturaleza no nace de una intencionalidad comunicativa ni la produce” (León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 124).

<sup>756</sup> Schneider, *Teología como biografía*, 22.

<sup>757</sup> Véase Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 329-342.

creadora y reveladora (cf. Sb 7-9)<sup>758</sup>, y posteriormente, con la persona de su Hijo Jesús (cfr. 1 Co 1,24).

Quizás, se podría decir con Gilbert y Aletti que la sabiduría no es más que un resumen simbólico de la revelación. Porque quien ha gustado, percibido, comprendido y saboreado la revelación no sentirá la tentación de buscar en otra parte su alimento sapiencial. Es un alimento que se hace Presencia de Dios en medio de los hombres. Un alimento que hay que saborear y en hacer nuestro en el diario vivir.<sup>759</sup>

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

De este modo, se puede postular que la sabiduría “simboliza la actividad misma de Dios, actividad creadora, y más aún actividad en la creación que se mantiene en la existencia, ya que la Sabiduría lo renueva todo”.<sup>760</sup> Así, en este contexto, se asume el planteamiento de José Vílchez, quien sostiene, en calidad de biblista, que: “la Sabiduría representa a Dios perfectamente y, además, de alguna manera Dios está en ella y por esto, a su vez, puede ser su perfecta manifestación”.<sup>761</sup>

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

---

<sup>758</sup> Latourelle, *Teología de la revelación*, 27.

<sup>759</sup> Gilbert y Aletti, *La sabiduría y Jesucristo*, 31-32.

<sup>760</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>761</sup> Vílchez, *Sabiduría*, 262.

que realidad experimentada, siempre es salvación asentida y apropiada”<sup>762</sup> por parte de cada uno de los hombres.

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

Y un Cristo “sabiduría de Dios” (1 Co 1, 24) y “Palabra de Dios” (Jn 1, 1-14). Él estaba con Dios antes de la creación y en Él todo fue creado (Jn 1, 2-3; Col 1, 16). Él es “resplandor de su gloria e imagen perfecta de su ser, sostiene todas las cosas con su palabra poderosa (Hb 1 3, Sb 7, 25-27). Él se ha convertido en “Sabiduría para nosotros” (1 Co 1, 30) gracias al Padre. Siendo Cristo Jesús “*sophía*” de Dios (cfr. 1 Co 1,21.24; 2, 7), también es justicia, santificación y redención” (cfr. 1 Co 1, 30) para la humanidad.

De ahí que Gilbert y Aletti afirmen: “por Cristo, muerto en la cruz, se expresan totalmente la grandeza, la eficacia y la coherencia de la sabiduría salvífica de Dios. (...) Decir que Cristo se ha hecho para nosotros sabiduría es reconocer que los creyentes no pueden ya hablar de la sabiduría salvífica de Dios sin hablar al mismo tiempo de Cristo crucificado, en quien se resume esa voluntad salvífica”.<sup>763</sup>

El teólogo, quien se mueve en una racionalidad sapiencial teológica tiene, entonces, la tarea de involucrarse en la permanente audición de Dios, en la “totalidad del hablar divino”.<sup>764</sup> Hablar que se opera en el lenguaje humano una vez el hombre lo haya hecho “objeto de su pensar que interroga, sistematiza y coordina en el complejo total del saber humano”.<sup>765</sup> De ahí la tarea de la Iglesia de reflexionar sobre la acción de Dios en la historia para evitar caer

---

<sup>762</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dio*, 37.

<sup>763</sup> Gilbert y Aletti, *La sabiduría y Jesucristo*, 53.

<sup>764</sup> “Aquí entendemos “hablar” en un sentido amplio. No nos referimos sólo, y ni siquiera en primer lugar, a la palabra (de los “profetas”) formulada en frases, sino también y sobre todo a la “revelación” que se efectúa en la comunicación de sí mismo por Dios a la apertura trascendental del hombre y que se manifiesta necesariamente en forma espacio temporal como acción y como palabra en los hechos de la historia de la salud” (Rahner, *Oyente de la palabra*, 21).

<sup>765</sup> Rahner, *Oyente de la palabra*, 21.

en un llano fideísmo que tanto daño puede hacerle al diálogo actual con otras confesiones religiosas.<sup>766</sup>

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

Una escucha cuyo previo es la apertura activa del hombre al acto revelatorio de Dios. A tal apertura, se le denomina fe.<sup>767</sup> Y a quienes reciben la revelación, Dios, les dio poder de hacerse sus hijos, porque han nacido de él y han creído en su nombre (cf. Jn 1, 11-13). Esto es lo que profesamos en nuestras iglesias cristianas.

Una fe asumida en cuanto don de Dios y encuentro profundo del hombre con Jesús, en quien Dios ha manifestado su gloria, “gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad” (Jn 1, 14). Así, revelación y fe son correlativas. De este modo, la racionalidad teológica sapiencial se encuentra, inevitablemente, ante una cuestión antropológica. Entonces, “la cuestión del hombre desemboca por sí misma en la cuestión de la condición última de posibilidad de lo que el hombre vive y experimenta en su relación al mundo, a los otros y a la historia, a saber, en la cuestión del fundamento último trascendente que se llama Dios”.<sup>768</sup>

El hombre creyente ha comprendido que Dios es, el “Dios de la vida histórica”<sup>769</sup> y al mismo tiempo, que Cristo es, el “Hijo de Dios” (Mt 14,33), el “Hijo de Dios vivo” (Mt

---

<sup>766</sup> “Un criterio de teología católica es que debería hacer esfuerzos para proporcionar una presentación argumentada racionalmente de las verdades de la fe cristiana. Por ello, necesita hacer uso de la razón y debe reconocer la fuerte relación existente entre la fe y la razón, sobre todo la razón filosófica, y de esta manera superar tanto el fideísmo como el racionalismo” (Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 67-68).

<sup>767</sup> “La reflexión sobre la fe empieza - y esto es un resultado del desarrollo teológico contextual del período postconciliar- por la cultura particular y hace renacer desde ésta el mensaje salvador y liberador del Evangelio en el tiempo y en la historia. Algo nuevo que, a partir de ahora, hay que replantearse es la cuestión sobre la relación entre universalidad y particularidad en referencia a este mensaje y su fundamento: el acontecimiento cristológico (Eckholt, “La cultura como nuevo “lugar teológico”, 302).

<sup>768</sup> Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 18.

<sup>769</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo sobre las víctimas*, 62.

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

La fe, entonces, no puede quedarse en elementos objetuales indicados en preceptos, normas o estipulaciones eclesiológicas. Porque ella no es una demostración racional de la revelación divina. Ella es la apertura total del ser a la divina autocomunicación. Así, la fe se integra en la existencia cristiana en cuanto auténticamente humana, fundada, centrada y dinamizada en Cristo. En razón a la cual, la fe es apertura-respuesta<sup>770</sup> constante al acontecer del resucitado, sabiduría del Padre, en la propia existencia.

La fe es liberadora, entonces, cuando lleva a la plenitud e integración comunitaria de los sujetos y los impulsa a construir caminos de encuentro, comprensión y justicia para todos. Porque se ha entendido, en el decir de Gutiérrez, raíz de toda palabra y acción en nombre de Dios.<sup>771</sup>

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

---

<sup>770</sup> Porque “el concepto bíblico de la fe, como respuesta total del hombre al Dios de la salvación y de la gracia, representa el punto de partida de toda reflexión acerca de la misma fe en su relación con la existencia del hombre” (Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 90). Además, se puede entender la fe en cuanto “la opción fundamental de abandonarse a esa dimensión del misterio divino y de entender y sustentar en ella la vida, el mundo, el hombre y la historia. La fe religiosa se asienta en el plano de una decisión vital que abraza a todo el hombre y todos sus actos” (Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 144).

<sup>771</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 60.

Para ello, la fe tiene que hablar su propio lenguaje, el lenguaje sapiencial.<sup>772</sup> Nada ganaría con disolverse en las calles y avenidas de los lenguajes de este mundo. Pero con la conciencia que su lenguaje debe ser traducido en lenguaje comprensible para creyentes y no creyentes. En otras palabras, debe expresarse y hacerse comunicable en las culturas lingüísticas de su tiempo.<sup>773</sup> Sin que ello implique, su agotamiento en el lenguaje humano.

Al ser asumidas la revelación y la fe como su principio constitutivo y comprensivo, la racionalidad teológica sapiencial se topa a través de él con experiencias fundantes y fundamentales, las cuales, lingüísticamente, se presentan a través del relato, particularidad, del saber narrativo. Aquí, es importante subrayar con Metz: “cómo la narración tiende a la comunicación práctica de la experiencia en ella acumulada y cómo el narrador y los oyentes se incorporan -liberándose- a la experiencia relatada. (...) El narrador toma lo que cuenta en la experiencia, de la experiencia propia o ajena. Y lo convierte nuevamente en experiencia propia de los que escuchan su historia”.<sup>774</sup> Con ello, la racionalidad teológica sapiencial conecta con la racionalidad del saber narrativo sapiencial universal.

De ahí que en perspectiva de la teología católica, la sabiduría sea el “arte de comprender el mundo y de orientar la propia vida en obediencia a Dios”.<sup>775</sup> Es decir, viviendo su voluntad en cuanto acto creador. En coherencia a ello, la sabiduría, “artífice de todo” (Sb 7, 21) debe primar sobre todas las cosas de este mundo como bien lo enseña el libro de la Sabiduría (cfr. Sb 7, 7-14).

De este modo, lo sapiencial no es lo objetual ni los elementos científicos-técnicos ni las lógicas ni los razonamientos sino la otra forma de ser, la otra forma de pensar. Porque la

---

<sup>772</sup> Las formas en las cuales se expresa la sabiduría son las mismas en todas partes. Reduciéndonos a lo bíblico, nos encontramos con refranes (cfr. Ez 16, 44; Jb 2, 44; Lc 4, 23), proverbios (cfr. 1 S 24, 14; 1 R 20, 11; Jr 31, 29; Ez 18, 2; Pr 14, 4; 30, 15-33; Tb 4, 3-21), enigmas (cfr. Jc 14, 14), fábulas (cfr. Jc 9, 7-15; 2 R 14, 9), parábolas (2 Sa 12, 1-4), discursos (cfr. Mt 5-7, Jn 6), máximas (Mt 16, 25; 26, 52, Hch 20, 35), exhortaciones (cfr. Mt 8, 22; 22, 21), poemas (cfr. Jb 28; Si 38, 34-39,11), diálogos (cfr. Jc 9, 8-15), relato didáctico (cfr. Jb 1, 22; 2, 10b; Pr 7,6), entre otras.

<sup>773</sup> Véase Gesché, *La paradoja de la fe*, 14-15.

<sup>774</sup> Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 215-216.

<sup>775</sup> Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 78.

otra forma de pensar, es la otra forma del ser que difícilmente se puede tematizar. El otro pensar es lo atemático, lo no categorial. Es esa forma de apertura total y completa del ser.<sup>776</sup>

Así las cosas, el principio constitutivo y comprensivo de la racionalidad teológica sapiencial exige intelección. Para tal fin, no hay que volver a lo veritativo y conceptual de un conocimiento objetivado en cuanto: “captación intelectual de las verdades y la aceptación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que brotaría de la Escritura, de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia”.<sup>777</sup>

Más bien, se postula que el principio comprensivo asume a la historia como ámbito común de los modos comunicativos de Dios. Porque la historia “es la experiencia de la realidad en sus contradicciones y conflictos. La salvación en sentido teológico significa la reconciliación de estas contradicciones y conflictos por la acción de Dios en Jesucristo”.<sup>778</sup>

En la historia y, por la historia Dios salva. Y, salvando, se revela. Haciendo posible una lectura creyente de la historia, es decir, una teología de la historia. Por eso, para Parra: “la revelación no se da ni primaria ni básicamente en palabras, sino antes que todo en hechos históricos de salvación, con lo cual se antepone la zona del acontecer a la zona misma del interpretar y la revelación vuelve a encontrar un piso firme bajo sus pies. Pero los hechos son interpretados por la palabra, es decir, por la zona del interpretar, con lo cual la divina revelación vuelve a encontrar el horizonte hermenéutico de la mostración del sentido del ser en la forma en que el ser mismo se muestra. Por eso, los hechos históricos sustentan la palabra y la palabra declara el sentido salvífico del acontecer”.<sup>779</sup>

Como derivado del principio constitutivo y comprensivo de la racionalidad teológica sapiencial, se postula que su finalidad, insinuada ya, consiste en hacer comprensible la existencia humana como posibilidad de ser vivida en cuanto escenario de las gestas

---

<sup>776</sup> Elaboración del aporte del P. Parra en la revisión del presente apartado de la tesis doctoral, mayo 05 de 2014.

<sup>777</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 83.

<sup>778</sup> Metz, *La fe, en la historia, y en la sociedad*, 220.

<sup>779</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 91.

salvíficas de Dios a favor de los hombres. De esta manera, se puede expresar el sentido del misterio cristiano para la comprensión y la vivencia del hombre de hoy.

Finalidad que conlleva implícita un claro compromiso social: la transformación de las esclavitudes humanas en oportunidades de liberación integral que dignifiquen el sentido del existir en cada una de las personas. El hombre, en general, y el teólogo, en particular, es actor, y a la vez, sujeto de la praxis y transformador de la realidad porque es un eterno convencido que: “el compromiso del cristiano con el progreso del mundo al servicio de los hombres es tan radical como su compromiso con Cristo y con los hombres”.<sup>780</sup>

En últimas, “la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior” (Evangelii Nuntiandi, No 18). Con ello, la teología es una racionalidad teológica sapiencial con *pathos*, con pasión, sentimiento y afecto. Es decir, una teología con sujeto sapiencial.<sup>781</sup> En esto se ratifica el hecho de que Dios actúa en la historia en la mediación humana, cuya plenitud de acción liberadora es Cristo.

Si Dios actúa en la historia en la mediación humana, entonces, las relaciones entre la acción de Dios y la acción humana solo se transparentan en los procesos de interpretación que adelantan los sujetos o las comunidades, iluminadas por la tradición y la fe. Permitiendo pensar que la racionalidad teológica sapiencial, centrada en la revelación y en la fe, así como en la acción humano-cristiana, desde sus orígenes hasta hoy, ha sido y seguirá siendo, interpretativa del gran texto de la acción histórica de Dios.<sup>782</sup>

Con ello, la racionalidad teológica sapiencial es interpretación. Y la interpretación es, en la perspectiva de Geffré: “una dimensión intrínseca del conocimiento en cuanto moderno”.<sup>783</sup> Así las cosas, todo acto de conocimiento, y en particular, teológico sapiencial, es un acto de interpretación. Surgiendo de esta manera, la tarea actual de la razón teológica sapiencial. La

---

<sup>780</sup> Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, 101.

<sup>781</sup> Véase Tamayo, Juan José. “*Teología y sujeto*”. *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 91-106.

<sup>782</sup> “Texto mayor en el que se comprenden, tanto las praxis históricas por la que atraviesa la presencia y la acción histórica de Dios, como las Escrituras cristianas normadas por el testimonio apostólico acerca del acontecimiento salvador y revelador de Dios en Jesucristo, vividas y proclamadas en la Iglesia, comunidad de fe y de seguimiento” (Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. *Programación 2013*, 27).

<sup>783</sup> Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 18.



cual consiste en llevar acabo la “correlación crítica y mutua entre la interpretación de la tradición cristiana y la interpretación de nuestra experiencia contemporánea”<sup>784</sup> con el fin de ser coherente con los signos de nuestros tiempos.

De hecho, la hermenéutica, al comprenderse desde la razón sapiencial, es interpretación comprensiva que se elabora desde el sujeto y no desde los objetos. Por eso, el proceso hermenéutico y su circularidad corresponde a la estructura ontológica de la comprensión del ser más que a su aspecto metodológico.<sup>785</sup>

Con ello, se está, entonces, ante lo que se podría enunciar, en perspectiva de una opción epistemológica, antes que por un recetario de pasos, y con el riesgo que supone caer en lo criticado, con la expresión “método”. Un “método” para acercarse a la racionalidad teológica sapiencial. Cuyas mediaciones se dan en el orden de lo pedagógico y didáctico que acompañan la experiencia de fe en sus ámbitos litúrgicos, catequéticos, mistagógicos, educativos-formativos e investigativos, entre otros. Por eso, para Gutiérrez es: “imposible hacer teología desde nuestro mundo sin tener en cuenta esos testimonios que se hacen cada día más abundantes”.<sup>786</sup>

El teologizar, entonces, atiende a la interioridad del ser y a su existencia humana vivida en razón de sus angustias, gozos y esperanzas. De este modo, se convierte en la realidad en la cual se inscribe la racionalidad teológica sapiencial. Realidad en cuanto: “manifestación de la presencia y de la acción salvadora y reveladora de Dios, leída siempre a la luz del Evangelio”.<sup>787</sup> Así, “el sabio quiere ayudar al discípulo a tener la misma experiencia que él tuvo”<sup>788</sup> no para hacerla objeto de reproducción o para calcarla sino para re-crearla y profundizarla en una nueva y particular experiencia de interioridad que le comunique identidad y sentido de vida. No solo para sí, sino para los otros. Con quienes comparte su existir.

---

<sup>784</sup> Ibid., 18-19.

<sup>785</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 134.

<sup>786</sup> Gutiérrez, “Quehacer teológico y experiencia eclesial”, 403.

<sup>787</sup> Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. *Programación 2013*, 28.

<sup>788</sup> Mester, *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*, 23.

Hasta aquí la racionalidad sapiencial teológica. Ahora, abordemos el lenguaje teológico en perspectiva sapiencial. La intención no es la presentación del estado del arte del lenguaje teológico ni entrar en los detalles sobre los lenguajes de la fe a los cuales pertenece.<sup>789</sup> El lenguaje teológico es forjado en la reflexión del vivir creyente de la cotidianidad del existir sin la pretensión de traicionar y avergonzar el Evangelio. En esta perspectiva, se trata, más bien, en el siguiente apartado, de hacer un esfuerzo aproximativo a la identidad del lenguaje sapiencial propio de la pluralidad de la racionalidad teológica.

### **Lenguaje teológico sapiencial**

Un elemento inherente a la racionalidad teológica sapiencial es su lenguaje, expresión de la diversidad de lenguajes. Ahora bien, en coherencia al estatuto de la sabiduría, el lenguaje sapiencial teológico denota más al ser revelante y a la interioridad del ser que acoge lo revelado propiamente que el hablar. Porque como se le aprendió a Heidegger, en el habla reside el ser del hombre.<sup>790</sup>

El habla es, siempre, un vehículo mediacional del ser. De ahí la insistencia heideggeriana: “el hombre debe, antes de hablar, dejar que el ser le hable de nuevo, corriendo el peligro de que bajo esta alocución tensa poco o raramente algo tiene que decir. Sólo así le será devuelta a la palabra la preciosidad de su esencia, más al hombre la vivienda para el morar en la verdad del ser”.<sup>791</sup>

Lo anterior, conduce a la racionalidad teológica a recuperar, otra vez, sus formas originales de expresarse en los lenguajes propios de su ser que se los marca las fuentes de la misma revelación y fe. Porque al acoger lo que se revela, seguramente, hay que acoger, también, las formas en las cuales se revela lo revelado. Es decir, lo que se vivencia, en principio, se

---

<sup>789</sup> Véase, entre otros, Grabner-Haider, Anton. *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1976. Macquarrie, John. *God-talk*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974. Alcáin, José Antonio. “El lenguaje teológico”. *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978): 533-558. Mondin, Giovanni Battista. *¿Cómo hablar de Dios hoy? El lenguaje teológico*. Madrid: Paulinas, 1979. Instituto Superior de Pastoral. *Lenguaje y fe*. Madrid: Verbo Divino, 2008. Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. Gesché, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013

<sup>790</sup> Heidegger, *De Camino al Habla*, 179.

<sup>791</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 14.

expresa, se comunica en la mediación del lenguaje con la mayor claridad humana posible. Así, el lenguaje viene al encuentro del hombre -hablante/oyente- no como realidad externa que se impone sino como expresión de su habitar.

Es de anotar, insisto, que al acoger lo que se revela en el ser relevante, se acoge el lenguaje en el cual se revela. Aquí surge una pregunta: ¿cuál es el lenguaje propio de la revelación? Su responder es complejo. Aquí hay que reconocernos limitados. No obstante, se asume el postulado que todo acto revelatorio -en reciprocidad dialógico-relacional Dios-hombre- es mediado por lo humano que se expresa en lenguajes, es decir, formas de vida, como lo ha indicado Wittgenstein.<sup>792</sup>

Por eso, válido es el pensar de Mondin cuando acentúa que: “el problema del lenguaje teológico es el problema relativo a nuestro hablar de Dios. Que este hablar de Dios constituya un problema resulta del hecho que nuestro lenguaje parece construido para explicar las cosas de este mundo. Por el contrario, Dios es generalmente considerado una realidad esencialmente distinta del mundo”.<sup>793</sup> No por ello, agregamos, Dios sea extraño al mundo. Y menos que de él no se pueda hablar o decir nada.

Al venir Dios al mundo (cf. Jn 1, 9) se hace mundo y participa, plenamente, del mundo en su hijo. Participa de la temporalidad y espacialidad, es decir, de la historicidad de la humanidad. De ahí, la profesión cristiana de fe: Dios humanado. O en lenguaje mateano: “Emmanuel que traducido significa: Dios con nosotros” (Mt 1, 23). En consecuencia, la revelación y la acogido-apertura a ella, por parte del hombre, requiere formas de pensamiento y lenguajes, de modo que resulten mediaciones para su comprensión, y posterior, elaboración teológica. En particular, de una teología sapiencial acorde al Evangelio y a los nuevos retos latentes en los actuales escenarios de la humanidad.

Así, la expresión más sublime de lo sapiencial es, la autocomunicación de Dios al ser, al ser amado en el cual se complace (cf. Mt 3, 17). Y a su vez, al ser que se abre totalmente a

---

<sup>792</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 31.

<sup>793</sup> Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, p. 7.

la acogida plena de la sabiduría, la cual es, él mismo. Sabiduría que se da a manos llenas a todos los hombres.<sup>794</sup> Aquí, no se ha de olvidar que el ser es elemento del pensar, como indica Heidegger. Y haciendo su recepción, se podría decir que el ser es elemento constitutivo del pensar teológico ante toda desecación del lenguaje sapiencial.<sup>795</sup>

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

Es claro que el primer lenguaje antes de la palabra, lo va a decir Heidegger en su escrito *Carta sobre el humanismo*, es el mismo hombre. Él es lenguaje, es relato. De ahí la consabida afirmación heideggeriana: “en el pensar el ser viene al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patencia del ser porque éstos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan”.<sup>796</sup>

Por eso, a partir de Heidegger, quizás, se convierta en una tarea vigente la necesidad de recuperar al ser como elemento del pensar. Particularmente, en el pensar teológico sapiencial porque: “hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta sobre lo seco”<sup>797</sup> y no sobre el ser y la fontana de la *sapientia*. Porque en cuanto pensar, en continuidad con Heidegger, la sabiduría es un pensar sapiencial del ser por “cuanto que apropiado y acontecido por el ser pertenece al ser. El pensar es a la vez pensar del ser por cuanto que el pensar pertenece al ser, oye al ser”<sup>798</sup> para obsequiarle su *essentia*.

Este planteamiento, en cierta medida, es reflejado, o al menos, así lo intuyo, sin forzar, en la teología joaná. Al referir a Jesús como relato del Padre (cf. Jn 14,9) y en él, los *hombres*

---

<sup>794</sup> Recepción del aporte del P. Parra en la revisión del presente apartado de la tesis doctoral, mayo 05 de 2014.

<sup>795</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 9-13.

<sup>796</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>797</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>798</sup> *Ibid.*, 11.

*relatos de Dios*. Esto último, lo ha evidenciado, con justa razón, Edward Schillebeeckx: “su vida, ellos mismos son la historia de Dios en medio de nosotros”.<sup>799</sup>

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

Así, supuesta la revelación como autocomunicación y apertura, el primer lenguaje, es el lenguaje en el cual Dios mismo se revela en el misterio del hombre como lenguaje ontológico que lo constituye. De modo que el hombre es el primer relato de Dios y no los lenguajes categoriales que han caracterizado al horizonte técnico-instrumental del saber cientista al abandonar al ser como elemento de su pensar.<sup>800</sup>

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

Siguiendo el aporte de Parra, en consecuencia, el primer lenguaje es el resultante del Dios que se revela en el misterio del lenguaje del ser que está constituido y habilitado por su acción revelante.<sup>801</sup> Sapiencialmente, entonces, lo primero que debemos interpretar es al hombre, primer lenguaje y primer asunto de la racionalidad teológica sapiencial en cuanto modo humano de ser.

El hombre, mediado en el lenguaje, expresa en plenitud sus profundas experiencias humanas en relación con Dios. Experiencias las cuales denominamos existenciales. A través de ellas, la racionalidad teológica sapiencial busca su comprensión, su sentido, su

---

<sup>799</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dio*, 14.

<sup>800</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 12.

<sup>801</sup> Recepción del aporte del P. Parra en la revisión del presente apartado de la tesis doctoral, mayo 05 de 2014.

veracidad testimonial y su particularidad en cada uno de los hombres. Porque el lenguaje teológico sapiencial se moviliza en la experiencia y en el degustar de la vida en clave creyente. Asunto propio del lenguaje de la fe, al cual pertenece el teológico. Ambos lenguajes se dejan asir en sus expresiones lingüísticas.

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

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

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

En tal encuentro, los interlocutores se muestran o se auto-donan a sí mismos gratuita y libremente mediados por un sin número de *speech acts*. Para Austin, Searle, Ricoeur, Habermas y Parra, los actos de habla o actos de discurso -Ricoeur-,<sup>802</sup> son inherentes a todo proceso comunicativo. ¿Cómo funciona la lógica de los actos, entonces, en una racionalidad teológica sapiencial signada por un lenguaje particular? Asumamos las limitantes que conlleva el responder a complejo preguntar.

---

<sup>802</sup> Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 18.

El postulado de Austin: “decir algo es hacer algo”,<sup>803</sup> y su desarrollo en la distinción entre actos locutivos -decir algo-, ilocutivos -hacer algo al decir algo- y perlocutivos -producir efectos al decirlo-<sup>804</sup> están presentes en las formas teológicas sapienciales -en cuanto actos de lenguaje-. Veamos, sin entrar en detalles exegéticos o aplicaciones para la vida sino a modo ilustrativo y tomando diacrónicamente los textos, las siguientes formas proverbiales sapienciales. No hay que olvidar, que estas formas no solo ofrecen sino que indagan por los sentidos de los actos lingüísticos. Sentidos que al nacer de nuestro lenguaje se nos dan para nuestra comprensión.

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

Locutivo	“No te apoyes en tus riquezas, ni digas: ellas me bastan”. (Si 5, 1).
Ilocutivo	Es el acto que se realiza al decir: “No te apoyes en tus riquezas, ni digas: ellas me bastan”. (Si 5, 1).
Perlocutivo	He sido persuadido a no tener la plena confianza en las riquezas de este mundo.

Locutivo	“En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios”. (Sb 3, 1).
Ilocutivo	Es el acto que se realiza al decir: “En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios”. (Sb 3, 1).

<sup>803</sup> Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 141.

<sup>804</sup> Véase, Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 141-155.

Perlocutivo	Me he convencido de vivir una vida al mejor modo de los justos.
-------------	---

En la línea de Austin pero dando un paso más, Searle -en su obra *Expression and meaning*-, va a indicar los cinco propósitos de la fuerza ilocucionaria, los cuales a su vez, se convierten en actos lingüísticos: asertivos, directivos, implicativos, expresivos y declarativos.<sup>805</sup> Con el mismo criterio que se asumimos con Austin, recojamos lo planteado con Searle en los siguientes relatos sapienciales:

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

Junto a lo locutivo, ilocutivo y perlocutivo -Austin y Searle-, Ricoeur, incluye en la comprensión del acto de habla un nuevo elemento: lo interlocutivo. Todo lenguaje en cuanto acción posee interlocutores. Hablante y oyente, constituyen el lenguaje como comunicación.<sup>806</sup>

Por eso, en el encuentro Dios y hombre, lo interlocutivo no requiere mayor argumentación. Solo a modo ilustrativo se puede evocar el diálogo de Abrahán con Dios. Diálogo mediado por actos revelatorios y acciones humanas (cfr. Gn 22, 1-19). Con el claro convencimiento que “sin silencio no hay hablar verdadero. En la escucha y la meditación comienza a

<sup>805</sup> Searle, *Expression and meaning*, 12-17.

<sup>806</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, 29.



dibujarse tenue y tímidamente aquello que será dicho. A su vez, la expresión de nuestro mundo interior nos hará ganar nuevas y fecundas zonas de silencio personal y de encuentro. Así sucede en teología”.<sup>807</sup>

En este contexto, es de pertinencia para el teólogo sapiencial tomar conciencia que al indagar por los sentidos de los actos de habla, se está indagando, en últimas, por la comprensión de los sujetos contextualizados y situados vinculados a una comunidad de fe. En la cual se elabora, posteriormente, una teología. En nuestro caso, una teología sapiencial que se interroga por el sentido del existenciaro real. Por eso, “los discursos de sabiduría se ofrecen a la comprensión vital (*versthen*) de los sujetos, de su valor, de su dignidad, de su encaminamiento histórico, de su comportamiento sustancial e integral”.<sup>808</sup>

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

En este sentir, pienso, con Ricoeur, que el lenguaje sapiencial debe estar acompañado por una hermenéutica direccionada, lo más fielmente posible a:

las modalidades más originales de lenguaje de una comunidad de fe, en consecuencia, a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros.

Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísico-especulativa, sino expresiones que muestran formas

---

<sup>807</sup> Gutiérrez, “*La densidad del presente*”, 42.

<sup>808</sup> Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 198.

de discursos tan diversas como las narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso para la cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje.<sup>809</sup>

Estas formas de discurso -matrices por medio de las cuales el discurso es producido como una obra- en la perspectiva de texto como totalidad -en el dominio de la praxis, la producción y creación- son, igualmente, propias del ser y quehacer de la racionalidad teológica sapiencial.<sup>810</sup>

Tales formas de discurso están abiertas a un indeterminado número de interpretaciones en razón de la reactualización del “acontecimiento originario de discurso en un nuevo acontecimiento. Por ello, el nuevo acontecimiento de discurso sólo será fiel si al mismo tiempo es creador”.<sup>811</sup> Con este postulado ricoeuriano se abre la posibilidad para racionalidad teológica sapiencia el pensar su lenguaje no en términos generales y universales, sino situados y particularizados en la diversidad de las comunidades de fe.

Así las cosas, la racionalidad teológica sapiencial es, también, por excelencia, lenguaje. La teología es un lenguaje.<sup>812</sup> “Es un *logos* sobre *theos*”, como lo prefiere denominar Gutiérrez.<sup>813</sup> Es un lenguaje que escapa a su privatización y se traslada al plano de lo público. Al querer decir, desde su identidad, una palabra sobre Dios, se expresa,

---

<sup>809</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 53.

<sup>810</sup> Ricoeur emplea la expresión formas de discurso y no géneros literarios. Al respecto dice: “prefiero con todo hablar de formas de discurso para subrayar la función que juegan esas modalidades lingüísticas en la producción de los discursos. En efecto, bajo el rótulo de “géneros” la crítica literaria comprende las categorías que ayudan a la crítica a orientarse en la variedad indefinida de textos; ahora bien, las formas de discurso son más que instrumentos de clasificación; son instrumentos de producción. Entendemos por ello que las formas de discurso son matrices por medio de las cuales el discurso es producido como una *obra* (Ricoeur, *Fe y filosofía*, 54).

<sup>811</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 55.

<sup>812</sup> “Lo primero que debe ser recordado es que los lenguajes teológicos son acercamientos convergentes al misterio de Dios reconocido e invocado en la fe, raíz de toda palabra sobre él” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 60).

<sup>813</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 41.

necesariamente, en un lenguaje humano basado en códigos sociales. Aunque no se agota en él. Porque es consciente de lo “recortado de su experiencia y del saber que comunica”.<sup>814</sup>

Y aún más, con Schillebeeckx, se postula que el: “discurso humano sobre la trascendencia de Dios no tiene otro fundamento que nuestra “contingencia”, o sea nuestra limitación - nuestra mutable y precaria historia de hombres-”.<sup>815</sup> Denotando, de este modo, su condición provisoria y evitando, así, la imposición de un lenguaje primero y único.

Sin embargo, consciente de su limitación, el lenguaje de la racionalidad teológica sapiencial traspasa todo: “lenguaje elitista puramente argumentativo, propio de los ilustrados y de los que han concedido a sí mismo el privilegio de usarlo”<sup>816</sup> y posesionarlo como “expresión totalizante de lo humano”<sup>817</sup> desde proposiciones verificativas condicionadas por hechos objetuales.

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

Pensada en estos términos, la racionalidad teológica sapiencial permite, así, hacer la transición del ser al conocerse del ser y del conocerse al hablarse, del hablarse al decirse, permitiendo así su mejor forma de expresión en los lenguajes sapienciales: metafóricos, parabólicos, aproximativos, evocativos, poéticos y prolépticos, los cuales son formas sapienciales del ser, como sabiamente nos lo ha enseñado Parra.<sup>818</sup>

---

<sup>814</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 41.

<sup>815</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dio*, 33.

<sup>816</sup> Metz, *La fe, en la historia, y en la sociedad*, 219.

<sup>817</sup> Parra, “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”, 191.

<sup>818</sup> *Ibid.*, 198.

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

Una de la formas primordiales de expresión del ser es la poesía. Acertado es Gutiérrez al decir que: “sólo el lenguaje poético, hecho de silencio y palabra, es capaz de hacer presente a quien a veces sentimos ausente”.<sup>819</sup> Así las cosas, el teólogo sapiencial es poeta. O al menos, intenta serlo.

Su teología es auténtica poesía.<sup>820</sup> Poesía en cuanto expresión de la interioridad de su ser a partir de su encuentro profundo con Dios en contextos reales de situación. Así, el poeta teólogo aísla y comprende entre las experiencias genéricas una vivencia concreta y la articula en forma de palabra y la asume como acontecimiento siempre nuevo. Un acontecimiento como experiencia vivida en la direccionalidad de la *salvezza*. De este modo, “el ser fáctico queda elevado a un plano de verdad, cuya validez es universalmente reconocible”.<sup>821</sup>

La forma gnómica no es una expresión “precientífica”, “precrítica” o “ingenua actividad”, como piensan quienes se mueven en las autodenominadas ciencias exactas. Ella, encierra en sí misma, en palabras de Von Rad, “una extraordinaria capacidad intelectual de diferenciación”<sup>822</sup> a la hora de dar razón de sus experiencias por referencia a la realidad.

No es un simple reproducir, más bien, un producir de distintas y siempre nuevas experiencias. Porque la actividad sapiencial “no se limitó a organizar con la mayor exactitud posible los materiales que le ofrecían los datos de la experiencia; su interés residía en algo esencialmente más importante, como era no sólo la tarea tan delicada de encontrar su mejor aplicación a la vida práctica, sino también darles una forma que

---

<sup>819</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 70.

<sup>820</sup> “La poesía lograba descubrir nuevos sentidos en las cosas más triviales y en los sucesos de la vida cotidiana. La poesía tiene su propio dinamismo y su propia “densidad”; por eso su poder de evocación de toda una serie de fenómenos en una sola y única palabra puede reclamar un índice de verdad mucho más elevado” (Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 69).

<sup>821</sup> Von Rad, *Sabiduría en Israel*, 41.

<sup>822</sup> *Ibid.*, 42.

tipificase el comportamiento humano. Toda formulación gnómica realiza una humanización del hombre”.<sup>823</sup>

En definitiva, la racionalidad teológica sapiencial es: “la lógica del modo de obrar Dios”.<sup>824</sup> Modo que sólo es perceptible en la experiencia que acontece en el interior del hombre. Cuando el hombre se abre a su constante y permanente acto creador, dejándose transformar desde adentro y llevándolo a salir de sí mismo en servicio al otro. Sin que con ello se olvide la mediación del acontecer histórico. De ahí que la tarea del teólogo sapiencial sea comprender-actualizar en un determinado contexto humano el actuar histórico-salvífico de Dios.<sup>825</sup>

Por ende, la racionalidad teológica sapiencial permite volver a la interioridad del ser que acoge la revelación y a la construcción de un nuevo sujeto epistémico axiológico colectivo agenciador de toda praxis liberadora. Lo cual supone el desarrollo de culturas en la cual la conciencia crítica guíe la construcción de un saber al servicio de la humanidad. Pero ante todo, como bien lo anota Gutiérrez: “un saber que no ha perdido su vínculo con el sabor, un saber gustoso. Un hablar que sea al mismo tiempo un disfrutar (...) Vale decir un conocimiento sabroso de ese tú que invocamos en la fe”.<sup>826</sup>

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

---

<sup>823</sup> Ibid., 50.

<sup>824</sup> Recepción de la intervención del P. Gustavo Baena, S.J., durante el seminario de métodos de la teología. Bogotá, 2006.

<sup>825</sup> “La sabiduría teológica es el trabajo de la razón iluminada por la fe. Es por tanto una sabiduría adquirida, aunque por supuesto supone el donde la fe. Ofrece una explicación unificada de la realidad a la luz de las verdades últimas de la revelación, e ilumina todo desde el misterio fundante de la Trinidad, considerado en sí y en su acción en la creación y la historia” (Comisión Teológica Internacional. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 80). Con Chenu se postula que: “esto no disminuye lo más mínimo las exigencias y el valor del acto específico de la conceptualización. Algunos temen este último como algo que compromete la pureza de la fe o como un procedimiento aristocrático propio de intelectuales. En realidad, este acto es la operación propia del hombre, incluso cuando está determinado por una intuición inicial y cuando termina en contemplación silenciosa. Admirable y difícil equilibrio de la “razón” teológica, cuyas “razones” no pueden ser nunca adecuadas al misterio” Chenu, “La teología como ciencia eclesial”, 106).

<sup>826</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 63-64.

### **3.3. El por-venir de la teología sapiencial**

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

\*

#### **Del ocaso de la razón tecno-instrumental al alborar de la razón sapiencial**

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

en la academia ha prevalecido una racionalidad esencialista y dogmática, antes que una racionalidad hermenéutica abierta al examen y a la interpretación. Porque con ocasión de nuestra colonización integradora a la civilización de Occidente, resultamos hijos de las metafísicas del ser uno y único, de los universales como propiedades absolutas del ser, de la onto-teología que concibe como inmodificables el orden cósmico, el orden social, el orden político y el orden moral; porque esos órdenes inmodificables descansarían supuestamente en el absoluto inmodificable del Dios de los filósofos y de los metafísicos.<sup>827</sup>

Semejante estatuto del conocimiento, ¿qué produce en la teología? Un historicismo reduccionista de la historia a datos verificables; un textualismo abanderado de la preponderancia del método histórico-crítico; un dogmatismo encaminado a la consolidación de doctrinas -en cuanto explicaciones de fe- como racionalidad y a las promulgaciones del

---

<sup>827</sup> Parra, *Violencia y paz real*, 107.

magisterio en textos como su lenguaje oficial, y finalmente, un instrumentalismo teológico avalado por el conocer y el aplicar datos del pasado al hoy histórico de las realidades humanas.

En esa situación, la teología ha sido conducida a una autocrítica a la hora de repensar su estatuto. El resultado es la postulación de la sabiduría como racionalidad y el lenguaje narrativo como forma del decirse más originales de la teología en apertura cálida a las más íntimas formas de experimentarse y de decirse de los pueblos en sus diversidades culturales.<sup>828</sup>

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

De ahí que en esta disertación se haya dado todo mérito a Lyotard al separar para distinguir la pragmática del saber científico y la pragmática del saber narrativo.<sup>829</sup> Porque desde el ser que se comprende en su mismidad y dice la percepción de sí mismo, la teología identificará, describirá y producirá las formas de discurso, “para la cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje<sup>830</sup> :

la teología debe proteger las categorías del relato y del recuerdo si desea mantenerse fiel a sus fuentes y cumplir una función liberadora de todo aquello que no permite al ser humano hacer respetar su dignidad y desplegar todas sus posibilidades. Instintivamente lo hace el pueblo pobre cuando a través de relatos y leyendas -que los

---

<sup>828</sup> “El anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual. Ésta debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, con un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos. Solamente así la fe cristiana podrá aparecer como realidad pertinente y significativa de salvación. Pero, esta misma fe deberá engendrar modelos culturales alternativos para la sociedad actual” (Aparecida 480)

<sup>829</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 43-56.

<sup>830</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 53.

antropólogos recogen con fruición- retoma los grandes temas humanos y cristianos, expresando a través de ellos su fe en el Dios liberador.<sup>831</sup>

Lo anterior no significará el caricaturizado retorno de los actuales colectivos humanos a sociedades denominadas “primitivas o salvajes” incapaces de abstracción y de generalización. Significará por el contrario, el paso atrás desde el cautiverio del ser unificado por el pensar representativo y por sus lenguajes funcionales, a la fuerza comunicativa de quien vive y narra su experiencia humana profunda en las dimensiones de las racionalidades sapienciales. Fuerza comunicativa en cuanto “vínculo social presente trascendente. De modo particular, los lenguajes teológicos que son tematización de la conciencia religiosa marcada por el revelarse de Dios deberán ser lenguajes comunicativos, antes que metafísicas insignificantes”<sup>832</sup>

La racionalidad y lenguaje que identifica a la razón teológica sapiencial se reviste de por-venir en la medida que pueda mostrar a creyentes y no creyentes cómo la Palabra de Dios, vivida y proclamada, produce lo que significa y cómo el discurso teológico sapiencial se consolida en agenciador salvador y liberador de las esclavitudes del hombre. A partir de su comprensión como formas originales de expresarse en los lenguajes propios de su ser que se los marca las fuentes de la misma revelación y fe. Así, las formas de vida son mediadas por lo humano.<sup>833</sup>

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

---

<sup>831</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 69.

<sup>832</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 178.

<sup>833</sup> “En la medida en que el lenguaje sobre Dios asume la condición humana con sus dudas y certezas, generosidades y egoísmos, inseguridades y firmezas, risas y llantos, atraviesa el espesor de lo social, del género, de lo étnico y lo cultural para llegar a las dimensiones más hondas de lo humano” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 61).



Esto conduce a asumir al hombre como lenguaje en cuanto previo a toda forma formal de expresión lingüística. En consecuencia, el hombre es relato de Dios. Y el relato es la forma propia del saber narrativo, el cual admite una pluralidad de juegos de lenguaje. Y esto es de suma importancia a la hora de configurarse la teología como razón teológica, y más aún, racionalidad teológica sapiencial.<sup>834</sup>

De ahí que para Gutiérrez, “contar es el modo propio de hablar de Dios. No se trata solamente de una forma literaria y menos aún de un recurso pedagógico. Es el lenguaje justo y apropiado para decir Dios, ellas pertenecen a la naturaleza del evangelio”.<sup>835</sup>

Así, el teólogo sapiencial -hablante/oyente de Dios-<sup>836</sup> es constituido como tal, en, por y para la experiencia. La cual admite y se expresa en juegos de lenguajes diversos y múltiples. Con lo cual no se indica que sea universalizable.<sup>837</sup> Porque lo que hay que evitar es todo eurocentrismo y forjar experiencias diferentes, diferenciadas y contextualizadas.

Por eso para Lyotard: “el saber que vehiculan esas narraciones, lejos de vincularse sólo a las funciones de enunciación, también determina de golpe lo que hay que decir para ser escuchado, y lo que hay que escuchar para poder hablar, y lo que hay que jugar (en el escenario de la realidad diegética) para poder ser el objeto de un relato. Los actos de habla que son pertinentes a ese saber no los lleva a cabo únicamente el locutor, sino también el interpelado y, además, el tercero del que se ha hablado”.<sup>838</sup>

Lo anterior, conduce a postular que en todo acto narrativo, se incorpora, no solamente el narrador, sino también al oyente y al tercero del que se ha hablado, como lo indica Lyotard. Lo cual implica la competencia de saber-decir, saber-escuchar y saber-hacer en relación

---

<sup>834</sup> “Lo propio del relato es la invitación, no la obligación; su terreno es la libertad, no el mandato. Una teología que ponga en él sus pies, que sepa narrar la fe, será una teología humilde y respaldada en el compromiso personal. Una teología que propone y que no pretende imponer, que escucha antes de hablar. La verdad surge del silencio. Eso vale también para el hablar de Dios” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 67).

<sup>835</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 66.

<sup>836</sup> Rahner, Karl. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967.

<sup>837</sup> “No uniformidad impuesta, pero sí fidelidad al mensaje evangélico y entendimiento en la diversidad. Evitar el temor al otro y a la diferencia para establecer una comunicación plena. La tensión entre la particularidad y la universalidad es de una gran fecundidad para el lenguaje teológico” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 62).

<sup>838</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, 47-48.

con el marco social de las narraciones de fe que conectan con la temporalidad del ser humano. Y es, precisamente, la comunidad quien las legitima en la medida que las actualiza en su diario vivir.

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

no es que el argumento lógico y el pensamiento sistemático no tenga un lugar en la teología. Ocurre que deben nutrirse siempre de una fe que no revela todo su sentido sino en el relato vivo y vivificador. Aunque contar sea ya una manera de interpretar, hay sin duda un momento para narrar y un tiempo para argumentar. La praxis cristiana es objeto de narración y de reflexión. El lenguaje teológico tiene que hacer la teoría de su orientación narrativa, pero evitando perderse en los vericuetos de un razonamiento árido.<sup>839</sup>

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

\*\*

### **De la preceptualidad a la sujetualidad<sup>840</sup>**

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

Esta subjetividad es coherente con antropologías tendenciosas a ver el ser humano solo desde una dimensión: racional. La unidimensionalización del hombre responde a la

---

<sup>839</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 68.

<sup>840</sup> El término sujetualidad se toma del psicólogo javeriano Sergio Trujillo. Para él, el término “subjetivo” está relacionado con lo “relativo, lo “blando” y un conocimiento “inseguro” que invita al escepticismo. En cambio, prefiere hablar de sujetual y sujetualidad porque hacen dirigir la atención hacia el sujeto (Trujillo, *La sujetualidad: un argumento para implicar*, 16).

comprensión de la razón como “forma pura, sin limitaciones de lo accidental. La cual podría analizar la historia pasada, proponer utopías de mundos posibles, o “descifrar” las potencialidades humanas aún no realizadas. Igualmente una razón pensada como independiente de las determinaciones culturales, de las necesidades “instintuales” y de los vínculos grupales o personales, podría pensar de manera neutral y asegurar la igualdad de los seres humanos, la justicia y el trato equitativo de todos los hombres”.<sup>841</sup> Consolidándose, así, un pensamiento único y totalizador de la verdad, de la justicia y de las leyes de la naturaleza.

En aras a tal fin, el hombre debió renunciar a buena parte de sí mismo -su interioridad- para poder encarnar los valores exigidos por la sociedad moderna. En consecuencia, aparece una subjetividad definida desde los marcos normativos diseñados por sistemas hegemónicos objetivados y conceptualizados. En contrapartida, las actuales antropologías en contexto postmoderno, abogan por la complejidad de lo humano en su pluridimensionalidad constitutiva.<sup>842</sup>

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

En consecuencia, tales entramados se caracterizan por ser de implementación y aceptación universal. En los cuales el sujeto está excluido de toda posibilidad vivencial de encuentro con Dios y, de su autónoma y responsable acogida. Sólo le resta aceptar en una profunda sumisión a un sistema religioso que conoce, piensa y actúa por él. Como si la experiencia revelación y fe aconteciera fuera del ser humano, distante a él. Esto se asemeja a la percepción que se tiene de la realidad. Ella está allá, inconexa con la existencia humana. Así, ella se convierte en un objeto para el hombre.

---

<sup>841</sup> Yáñez, “*La estrategia de la reina roja*”, 145.

<sup>842</sup> Véase Torralba i Roselló. *Antropología del cuidar*. Madrid: Fundación MAPFRE Medicina, 1998.

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

El teologizar, así, se encarrila por la fabricación de lo doctrinal, preceptual y nocional. En otras palabras, lo dado para memorizar, y lo menos, para el vivenciar y el degustar existencial del sujeto. Esta teología objetivante, filosofante, preceptualizante y conceptualizante imposibilita el desvelamiento o al menos, esconde, radicalmente, el Misterio de Dios. Y en él, al mismo ser que acoge al Misterio trinitario. Porque se ha querido, nuevamente, acentuar que la persona humana es: “centro de toda la vida social y cultural”.<sup>843</sup>

En cambio, en esta pesquisa, la racionalidad teológica sapiencial se encamina por la reconquista del sujeto pensante, del sujeto real-contextual, del sujeto agente y del sujeto creyente.<sup>844</sup> Y al mismo tiempo, por el Misterio de Dios que es sabiduría. Sabiduría que se revela al ser en las formas humanas contingentes propias de una simbólica perteneciente y, al vez, expresión de la litúrgica de la facticidad de la vida: que pasa desde el gestar/nacer hasta el morir del ser en íntima relación con la Sabiduría divina.

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

Por eso, haciendo remembranza de Rahner, Parra indica que la teología, quizás, no pueda renunciar a lo que ha reflexionado acerca de lo hablado y de lo oído. Pero si no se vuelca

---

<sup>843</sup> CELAM, *Aparecida*, No 480.

<sup>844</sup> “La cultura actual tiende a proponer estilos de ser y vivir contrarios a la naturaleza y dignidad del ser humano. El impacto dominante de los ídolos de poder, la riqueza y el placer efímero se han transformado, por encima del valor de la persona, en la norma máxima de funcionamiento y el criterio decisivo en la organización social. Ante esta realidad, anunciamos, una vez más, el valor supremo de cada hombre y de cada mujer. El creador, en efecto, al poner todo lo creado al servicio del ser humano, manifiesta la dignidad de la persona humana e invita a respetarla” (cf. Gn 1, 26-30). (CELAM, *Aparecida*, 387).

hacia el ser real que existe, es decir, al existenciario, y si no entiende que en la estructura de la existencia del ser es donde ocurre la revelación divina, y si no narra sino que elucubra, entonces ha renunciado a ser teología primera y se ha condenado a teología segunda que tematiza un pensar humano y no una locución divina y la consiguiente experiencia de fe.<sup>845</sup>

En este ambiente, entonces, reviste de trascendencia retomar el llamado de la Iglesia Latinoamericana: “recae, por tanto, sobre el individuo toda la responsabilidad de construir su personalidad y plasmar su identidad social. Así tenemos por un lado, la emergencia de la subjetividad, el respecto a la dignidad y a la libertad de cada uno”.<sup>846</sup>

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

Además, “exige buscar al sujeto en él mismo”<sup>847</sup> a través del cultivo interior -en los horizontes de la inter-sujetualidad y de la inter-personalidad- el cual está al servicio de su humanización contextualizada al asumir como suyos los grandes problemas de la humanidad en las dinámicas relacionales fe-justicia, fe-cultura, fe-diálogo interreligioso y fe-violencia y paz social.

Por eso, esta tesis doctoral en teología asume que: “la fe cristiana nos muestra a Jesucristo como la verdad última del ser humano, el modelo en el que ser hombre se despliega en todo su esplendor ontológico y existencial. Anunciarlo integralmente en nuestros días exige coraje y espíritu profético”.<sup>848</sup>

Con lo dicho hasta aquí, resta unirnos a la propuesta del teólogo javeriano León que apela a la: “reconstrucción del sujeto personal y social, después de la larga y oscura noche de la instrumentalización del ser y del conocer, del social-funcionalismo y de la colonización del

---

<sup>845</sup> Recepción de los aportes de Alberto Parra a partir de la asesoría relacionada con el por-venir la racionalidad teológica sapiencial, Bogotá, mayo 28 de 2014.

<sup>846</sup> CELAM, *Aparecida*, No 479.

<sup>847</sup> Trujillo, *La sujetualidad: un argumento para implicar*, 20.

<sup>848</sup> CELAM, *Aparecida* No 480.

mundo de la vida”.<sup>849</sup> Así, al reconstruir al sujeto personal y social, venceremos la indiferencia y, generaremos el gran compromiso transformador ante los problemas que aquejan, desde ataño, a la sociedad pluricultural.

\*\*\*

### **De la indiferencia social al compromiso con los grandes problemas de la humanidad**

La razón cientista al instrumentar al mismo ser humano lo ha conducido, desde un conocimiento subjetivo desinteresado y desde sus intereses egoístas trazados por medios y fines, a preocuparse más por el éxito de sí mismo, y de un exclusivo y reducido grupo élite, y menos, por los problemáticos contextos reales de situación.<sup>850</sup>

Lo anterior conduce al detrimento de su compromiso con las problemáticas sociales de sus semejantes.<sup>851</sup> Pero lo más delicado aún, como lo ha denunciado la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe es, que muchas de las problemáticas sociales son producto de la irresponsabilidad de creyentes que en la promulgación de políticas públicas dadas en el orden económico, político y culturales, son incoherentes con los principios rectores del Evangelio (cf. Aparecida No 501).

Así, la dinámica social deshumanizadora que es efecto del horizonte técnico-instrumental y el interés por el control de los mercados en favor de mayor beneficio y menor costo, permea, me atrevo a pensar, todas las esferas de la sociedad, es decir, todas sus instituciones, en menor o mayor grado, sin excepción alguna.

---

<sup>849</sup> León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 181.

<sup>850</sup> “Porque sigue en vigencia la dinámica social deshumanizadora que es efecto de la racionalidad técnico-científica y de la centralización de todo orden de preocupación en los resultados objetivos del costo y del beneficio, de la eficiencia y el progreso unidimensional, así como resultan vigentes los bien conocidos efectos colaterales de la razón centra en el sujeto productivo, como son la primacía de la globalización en términos económicos y técnicos, los impactos perniciosos sobre el medio ambiente, la lucha de poderes, de civilizaciones y de culturas, la imposibilidad del diálogo comunicativo y del consenso razonado” (León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 178).

<sup>851</sup> “Estos agudos problemas tienen como caldo de cultivo la fuerte reacción en sociedades positivizadas e informatizadas que buscan coaccionar a la sociedad mediante la subjetividad de la conciencia y la racionalidad instrumental” (León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 177).

Ante lo cual, hoy, más que nunca, con Gutiérrez, se advierte la responsabilidad de evitar cualquier tipo de reproche que puedan hacernos los centenares de mujeres y hombres que padecen los efectos desbastadores de los problemas sociales, diversos y situados culturalmente.

Quizás, el mayor de los reproches que nos hagan se deba: “por un hablar que no ha sabido antes escuchar y compadecer, ser sensible a los sufrimientos de los otros”.<sup>852</sup> ¿Esto le ha sucedido al decir del hacer y el hacer del decir teológico? Queda planteada la pregunta.

Y aún más, un conocer, pensar y hacer que no ha emprendido un profundo proceso de liberación en pro de un orden social más justo y humano desde el reverso de la historia. A pesar del consabido que: “de nuestra fe en Cristo, brota también la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad, y servicio, que ha de manifestarse en opciones y gestos visibles, principalmente en la defensa de la vida y de los derechos de los más vulnerables y excluidos, y en el permanente acompañamiento en sus esfuerzos por ser sujetos de cambio y transformación de su situación”.<sup>853</sup>

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

Así, la forma de hacer teología en lo que viene, entonces, parte de las racionalidades sapienciales con el fin de re-lanzar la teología que conecta con las grandes preocupaciones de la humanidad: la sostenibilidad alimentaria, la justa distribución de la tierra, los derechos económicos, los derechos humanos, la equidad en el uso y tenencia de los recursos naturales, la renovación de la flora y la fauna, la comunicación intersubjetiva, el valor de lo femenino, la búsqueda de la justicia y la paz, la historicidad de la humanidad, la utopía de

---

<sup>852</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 70.

<sup>853</sup> CELAM, *Aparecida*, No 394.

los pueblos y sus culturas -no solo memoria del pasado, somos pasado pero también somos futuro-, entre otros.

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

iglesia teologalmente orientada, en una comunidad de Dios que es una Iglesia de hombres unidos con Dios, que está crítica y solidariamente presente entre los hombres en el mundo, con sus problemas, pequeños y grandes, y su historia “profana”, historia auténticamente humana e inhumana. Aquello a lo que muchos cristianos vuelven la espalda es precisamente a la Iglesia extraña al mundo y “supranaturalista”, a la Iglesia del concilio de Trento y de los tiempos anteriores al Vaticano II. Abandona esa Iglesia triunfalista, jurídicista y clerical, que pretende ser intérprete irrefutable de la voluntad de Dios hasta el más minúsculo detalle; pero que distorsiona la verdad contenida en tal pretensión cuando niega (tácitamente) toda mediación histórica -y a menudo son tan ambiguas esas mediaciones- en su discurso y su acción eclesial.<sup>854</sup>

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

Se requiere, así, el paso de un individualismo encartonado a una participación ciudadana posibilitadora de realización personal y social en el hombre y en cada uno de los hombres.<sup>855</sup> Gracias a la construcción colegiada del proyecto de humanidad que tanto soñamos con los ojos abiertos.

---

<sup>854</sup> Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, 13.

<sup>855</sup> “En esta época, suele suceder que defendemos demasiado nuestros espacios de privacidad y disfrute, y nos dejamos contagiar fácilmente por el consumismo individualista” (CELAM, Aparecida No 396).



\*\*\*\*

## **Del individualismo a la consensualidad para construir humanidad**

El individualismo reinante en las sociedades del presente ha imposibilitado las interacciones participativas de los actos de entendimiento entre los hombres. Ante lo cual, el venir de la teología de cara a su racionalidad sapiencial, se indicará por ser factor que al replantear el individualismo en las nuevas dinámicas de los diálogos sapienciales -en cuanto actos comunicativos- y en los consensos razonados entre sujetos -personas-, y de éstos, con sus colectivos sociales o con otros grupos humanos configurantes, de igual modo, de su entorno circundante.<sup>856</sup>

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

En respuesta a la comprensión e identificación con los ámbitos socio-culturales de sus partners.<sup>857</sup> Y, en el espíritu de construir una comunidad de sentidos fundamentales y compartidos. Entre religiosos y no religiosos en el seno de una historia que no ha llegado a su fin, sino que se dinamiza en, por y para el obrar y vivir humano a partir de una consensualidad razonada y libre de coacción acerca de los interés colectivos del existir compartido.<sup>858</sup>

---

<sup>856</sup> “Buscará asegurar la relación formal y real del mundo del hablante y del oyente de manera cualitativa, especialmente cuando se trate de asumir las estructuras del mundo de la vida que hayan de generar pautas de entendimiento por medio de la intersubjetividad. Por consiguiente, la reproducción social del mundo de la vida se irá construyendo en clave para que tanto hablante como oyente puedan establecer un diálogo en el que los mundos regionales de lo objetivo, lo social y lo subjetivo tengan suficiente asidero intersubjetivo” (León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 175-176).

<sup>857</sup> “La cultura actual tiende a proponer estilos de ser y vivir contrarios a la naturaleza y dignidad del ser humano. El impacto dominante de los ídolos de poder, la riqueza y el placer efímero se han transformado, por encima del valor de la persona, en la norma máxima de funcionamiento y el criterio decisivo en la organización social. Ante esta realidad, anunciamos, una vez más, el valor supremo de cada hombre y de cada mujer. El creador, en efecto, al poner todo lo creado al servicio del ser humano, manifiesta la dignidad de la persona humana e invita a respetarla” (cf. Gn 1, 26-30) (CELAM, *Aparecida*, 387).

<sup>858</sup> “La teología contribuirá con la dimensión histórica, para dar sentido al interés liberador de las ciencias sociales. De este modo, la reflexión teológica, al manifestar la necesidad de una responsabilidad ético-moral, interaccionará intersubjetivamente con el estructural-funcionalismo de corte sistémico, pues no sólo basta con

Así, con Aparecida tenemos que decir que: “nuestra fidelidad al Evangelio nos exige proclamar en todos los areópagos públicos y privados del mundo de hoy, desde todas las instancias de la vida y misión de la Iglesia, la verdad sobre el ser humano y la dignidad de toda persona humana”.<sup>859</sup> Esto lleva implícito, entre otros asuntos, el compromiso de dialogar con otros teólogos y teólogas sobre sus teologías y sobre la fe que expresan cada uno de sus pueblos.<sup>860</sup> Dichas teologías están enraizadas en ambientes culturales particularizados y comprometidas con tal proclamación.

Una proclamación facilitadora de consensos en aquellos mundos posibles y por qué no, en aquellos, los cuales, tímidamente, consideramos menos posibles -entre dictaduras y democracias, fundamentalista y liberales, armamentistas y pacifista, entre otros-. No obstante, toda acción humana debe estar revestida de la diáfana conciencia que la humanidad, y en ella, la Iglesia Universal, y en particular, “la Iglesia latinoamericana está llamada a ser sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos”<sup>861</sup> en el compromiso gestante y renovador de diálogos ecuménicos, interreligiosos y no religiosos.<sup>862</sup>

Con el fin de hacer de la humanidad, es este momento histórico, una verdadera comunidad de hermanos.<sup>863</sup> Y en perspectiva cristiana, una comunidad planetaria trinitaria<sup>864</sup> con

---

que se genere la crítica al positivismo, sin que se abra la perspectiva dialogal hacia el entendimiento, que es ya emancipatorio y con interés práctico; así, habrá de existir una crítica desde el mundo de la vida y la competencia comunicativa para las investigaciones que están siendo legitimadas por las sociedades de éxito, de modo tal, que puedan cambiar su teleología metodológica” León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 175.

<sup>859</sup> CELAM, *Aparecida*, 390.

<sup>860</sup> “Hacerlo es prestar atención a lo que Dios nos dice en este tiempo, ese es el punto de partida de toda teología. No se trata de minimizar nuestra propia experiencia, ni la de la gente que de alguna forma representamos. Lo que ocurre es que cuando nuestras vidas se comparan y contrastan con las de los otros, las podemos ubicar de modo más realista en el contexto de la humanidad sufriente y de su lucha por la liberación. Así lograremos, además, una mejor comprensión de nuestra propia experiencia y de la nuestros pueblos” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 83).

<sup>861</sup> CELAM, *Aparecida* 396.

<sup>862</sup> “Lo que significa, y esto no es paradójico sino en apariencia, que queremos una teología verdaderamente seria y coherente. Eso mismo, sin embargo, nos lleva a reconocer que el trabajo teológico, si intenta ser riguroso y tener alcance universal, exige también un concienzudo conocimiento de la Escritura, de la Tradición cristiana y de la teología contemporánea” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 75).

<sup>863</sup> “La Iglesia tiene que animar a cada pueblo para construir en su patria una casa de hermanos donde todos tengan una morada para vivir y convivir con dignidad. Esa vocación requiere la alegría de querer ser y hacer una nación, un proyecto histórico sugerente de vida común” (CELAM, *Aparecida*, No 534).

propuestas económicas, políticas, sociales y religiosas utópicas para una nueva sociedad en que un mundo diferente sea posible para el hombre y cada uno de los hombres sin ninguno tipo de exclusión o marginación.

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

### Conclusión

Hace una década, Gutiérrez señalaba el surgimiento en estas tierras -Latinoamericanas y Caribeñas- de un nuevo lenguaje sobre Dios. Un lenguaje con particular énfasis en lo místico y profético. En coherencia al nuevo cómo decir “Dios”, lo propio de la teología -cuyo previo es el silencio contemplativo y la acción-.<sup>865</sup> Con ello, nuestro teólogo peruano conectaba con el espíritu de la humanidad, o quizás, con buena parte de ella, en el denominado *giro de los lenguajes*. Surgiendo, así, en conjunto de estas revoluciones, la pretensión de recuperar el saber narrativo como un nuevo conocer, pensar y actuar alterno ante el agotamiento de una razón que ha instrumentalizado al hombre, al mundo e, incluso a Dios.

---

<sup>864</sup> Boff, Leonardo. *La trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá: Paulinas, 1992. De igual modo, “cuanto más la Iglesia refleja, vive y comunica ese don de inaudita unidad, que encuentra en la comunión trinitaria su fuente, modelo y destino, resulta más significativo e incisivo su operar como sujeto de reconciliación y comunión en la vida de nuestros pueblos” (Aparecida, 524).

<sup>865</sup> “El discurso teológico, que en últimas instancias es siempre una reflexión sobre Dios, viene de y va hacia el amor de Dios. Amor es, en primer lugar, materia de contemplación y de puesta en práctica; sólo después de ello se le piensa, se produce un discurso sobre la fe. La contemplación y la solidaridad con los demás constituyen lo que llamamos el acto primero, la práctica. La reflexión teológica, el discurso sobre Dios, es el acto segundo. El misterio de Dios vive en la oración y en el compromiso con el hermano, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar adecuado. La teología, según el doble significado del vocablo griego logos, razón y palabra, es palabra razonada. Contemplación y solidaridad se alimentan recíprocamente y en conjunto constituyen el momento de silencio ante Dios. El paso siguiente es el hablar, la inteligencia de la fe” (Gutiérrez, *La densidad del presente*, 77).

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

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

Así, en conexión con el objetivo general de la investigación que propende por la sistematización de la identidad sapiencial de la teología, el tercer capítulo, ha constatado que la patria original de la teología es, lo sapiencial. En consecuencia, la identidad de la teología de cara al estatuto de la sabiduría con sus identidades diferenciadas en el orden de su racionalidad y lenguaje, eminentemente, sapiencial.

Pensar la configuración actual del estatuto de la teología desde la racionalidad sapiencial, implica asumir que lo sapiencial agencia y comunica experiencias de fe y sentidos de vida en racionalidades y lenguajes muy diferentes a los acostumbrados por una racionalidad científicista.

En la cual sus expertos, los científicos, les compete legitimar sus enunciados transmitidos en un lenguaje de pertinencia y rigurosidad científica. En cambio, el lenguaje sapiencial no se expresa en enunciados metafísico-especulativos sino en expresiones que muestran formas de discursos -orales o escritos- tan diversos que se encuentran en “narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originales” de la sabiduría, y de la fe religiosa, a las que, inicialmente, hace referencia Ricoeur.<sup>866</sup>

---

<sup>866</sup> Ricoeur, *Fe y filosofía*, 53.

De este manera, seguimos convencidos que: “con la inculturación de la fe, la iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no solo geográfica, sino también cultural”.<sup>867</sup>

Con ello, la razón teológica sapiencial, sea dicho de nuevo, surge en diálogo con la vida pero al mismo tiempo con el mundo de la academia.<sup>868</sup> Porque la sabiduría remite a la capacidad de saborear y gustar la vida, pero sobre todo la verdad, aquella que hace libre al hombre. Y teológicamente, aquella que proviene de Jesús. Como bien lo anota el evangelio de Juan: “Decía, pues, Jesús a los judíos que habían creído en él: “Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8, 31-32).

Así, la racionalidad teológica es una reflexión sapiencial que: “manifiesta la síntesis vital entre espiritualidad y pensamiento, que sea capaz de escuchar y aprender de la sabiduría popular de otro pueblo y dirigirse con el lenguaje de ellos. Reflexión sapiencial que haga brotar un pensamiento como amor, diálogo y encuentro con la Sabiduría que está junto a Dios pero también en la historia de la humanidad (cf. Sab 9,9; 10-19). Sabiduría como capacidad de superar el fragmento del conocimiento y percibir la interrelacionalidad de todo lo creado e increado”.<sup>869</sup>

En estas nuevas dinámicas, entonces, se consolida el venir de la teología en perspectiva de la racionalidad sapiencial. Además, en la medida que asumamos que: “echar raíces en la compleja y densa condición humana de nuestros pueblos, expresarse a partir de nuestro universo social y cultural y, finalmente, tomar en serio la dimensión narrativa de la fe cristiana son características esenciales del lenguaje teológico”<sup>870</sup> sapiencial que continúa

---

<sup>867</sup> CELAM, *Aparecida*, No 479.

<sup>868</sup> Aquí, siguiendo el mismo planteamiento de Metz, no se hace defensa a los “narradores de historietas” en el púlpito y en la catequesis, para que cuenten anécdotas cuando se les pide argumentos. ¡Hay un tiempo para narrar y un tiempo para argumentar! Una distinción que, por lo visto, todavía es preciso aprender” (Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 219).

<sup>869</sup> Cerviño, *Otra misión es posible*, 252.

<sup>870</sup> Gutiérrez, *La densidad del presente*, 69.

forjándose en nuestro pueblo cristiano y en los contemporáneos seculares en el Dios vivo revelado en Jesús y testimoniado por centenares de varones y mujeres.

## *CONCLUSIÓN GENERAL*

Con antecedentes en los dos siglos anteriores, el siglo XXI permanece ligado a la revisión de la naturaleza del conocimiento. Y esta revisión ha conducido al debate amplio y vigoroso acerca del estatuto del conocimiento en general y disciplinar en particular. Surgen hoy, frescas y libres, múltiples formas de hacer uso del propio conocimiento. A los modos de hacer uso del conocimiento los llamamos racionalidades y a la razón que conoce la llamamos entendimiento; es la facultad de producir conocimiento. El estatuto del conocimiento está en relación de reciprocidad con las racionalidades emergentes en las sociedades de conocimiento.

Esta investigación, al inscribirse en la revisión de la naturaleza del conocimiento, constata la tendencia dominante y dominadora de la razón cientista. Ella se articula a partir de sus estructuras discursivas en el horizonte del conocer técnico-instrumental. Su racionalidad y sus lenguajes son denotativos, prescriptivos, demostrativos, inductivos, argumentativo, objetivos, probativos, operativos, metódicos y legitimativos. Con ella se pretendía emanciparse de los infantilismos y minoría de edad y abrirse el acceso al pensar libre de fábulas, de ensoñaciones, de mitos y poesías.

Esta investigación ha ratificado la abultada incidencia de la racionalidad científica en el estatuto del conocimiento de la disciplina teológica y su consiguiente encaminamiento por el historicismo, el textualismo, el dogmatismo, el instrumentalismo teológico. Fueron esas las formas a la mano que se le ofrecieron en el empeño de autoafirmarse la teología como ciencia.

En otras palabras, el estatuto usual del conocimiento teológico es presa de la cientifización misma de la teología. Con ello, al fundamentarse en racionalidad y lenguaje cientista la teología toma distancia de sus más originales y propias formas de conocer y de decir la experiencia cristiana, así como de proclamarla y comunicarla. Esas formas originales y

propias son la racionalidad sapiencial como pensar y la pragmática narrativa como decir y proclamar.

Esta investigación, al profundizar en la crítica de la razón tecno-instrumental llevada a cabo por insignes filósofos y teólogos, pone en evidencia que la razón cientista conlleva implícitamente a la alienación objetivista, a la cosificación, a la funcionalización y la instrumentalización de la razón, y con ello, al mismo hombre. La razón cientista, quizás, sin proponérselo, hace del conocimiento una mercancía y del lenguaje un elogio de sí misma al servicio funcionalizado de los intereses mezquinos de los emporios o sistemas imperantes.

La salida de ese círculo infernal del conocimiento es la que ensaya hoy la humanidad por los juegos de lenguaje y la identificación de las racionalidades diferentes y diferenciales que están detrás de esos actos de habla y juegos de lenguaje en el amplio espectro libre y variopinto del mundo de la vida.

Esta ha sido, pues, ocasión para mostrar la prestancia y pertinencia del estatuto de la sabiduría. Una razón en cuanto saber humano del mundo, del hombre y de Dios, en referencia a la reflexión sobre la vida y la facticidad, la narratología del vivir y del experimentar referido al *everyday life*. Un saber que conjuga el saber-conocer, saber-pensar, saber-hacer, saber-vivir, saber-oír, saber-comunicar, saber-amar, saberse para libertad de ser.

Lo sapiencial aspira a la comprensión de lo humano, se expresa en la lógica del lenguaje como sentido de la palabra, posee una identidad en el horizonte existencial, está al servicio de la veracidad testimonial de su palabra, es locativa y su lenguaje expresa la profundidad del ser, antes que de los objetos externos.

Esta disertación doctoral ha trazado la línea unitaria que va de la sabiduría a la teología y el camino de vuelta que va de las reservas milenarias de la teología en orden a la afirmación, consolidación y diferenciación de las racionalidades sapienciales emergentes en este espacio cultural del Occidente, abierto a las milenarias formas sapienciales de Oriente.



Lo sapiencial no ha sido una *catarata congelada* en la historia de la teología; se ha tratado más bien de un eclipsarse la racionalidad sapiencial en la teología por fuerza de su intercambio indispensable con la razón moderna a lo largo y ancho del proceso de modernización. Esta investigación ha tomado en serio la invitación de Habermas a *mostrar a la modernidad aquello que nos falta* y que hay que recabar en la tradición de Jerusalén para consolidar la vacilante tradición de Atenas.

Es así como Gustavo Gutiérrez insiste en un aspecto válido para el ser y quehacer teológico: escuchar para aprender sobre el hombre y sobre Dios, porque: “no hay, en el diálogo de una comunidad cristiana, relato de lo vivido sin que un elemento de reflexión, de un modo de ver la vida y la fe no esté ya incluido”.<sup>871</sup> Con esto, Gutiérrez sitúa el asunto en el nivel de lo vivencial, es decir, de lo sapiencial a la hora de pensar en un nuevo conocimiento teológico. Más aún, Gutiérrez insiste en la necesidad de recuperar el lenguaje propio de la teología, un lenguaje sobre la vida que, en el sentir de él mismo “se trata de un lenguaje acerca de Aquel que la Biblia llama “el Dios de la vida” (Sabiduría 11,26)”<sup>872</sup> referido a las situaciones reales de la condición humana.

De igual manera Parra, en consonancia con Gutiérrez, reclama la vuelta a lo sapiencial con insistencia particular en el estatuto lingüístico de la teología que debe aprender a expresarse de nuevo en los lenguajes narrativos sapienciales.

Sobre esas bases, esta investigación ha avanzado de modo significativo en la elaboración, a modo de propuesta académica, en la índole sapiencial interna de la teología. Con las limitaciones del caso y, con la conciencia que es una tarea no terminada. Más bien, un filón para posteriores investigaciones. La que aquí se propone evidencia que la racionalidad sapiencial teológica no acontece al margen de otras racionalidades, igualmente, sapienciales.

---

<sup>871</sup> Gutiérrez, *Densidad del presente*, 23.

<sup>872</sup> *Ibid.*, 51.

Las racionalidades feminista, ecológica, mística, anamnética, comunicativa, utópica y mitológica pertenecen todas al mismo árbol frondoso de pensarse el ser como ser y de hablarse el ser como como sí mismo, trazando todas ellas, las racionalidades sapienciales, el intercambio orgánico posible en términos de interacción de mutua reciprocidad. Porque una racionalidad como la que hoy se redescubre en las ágoras del pensamiento está movida por el interés de la comunicabilidad humana, por la capacidad y la necesidad de la interrelación entre seres humanos pertenecientes a diversos ámbitos culturales.

La crítica concederá o no importancia a esta investigación, cuyo objeto cierto ha sido urgir el debate académico acerca del estatuto general del conocimiento, acerca del estatuto epistemológico de las ciencias y acerca de la razón sapiencial de la teología.

La investigación se ha justificado por el solo hecho de conectar de modo responsable con la revisión del conocimiento que viene efectuando la sociedad de esta fase de la modernidad que pudiera llamarse pos-modernidad. En tal situación, la teología no solo recuperaría para sí la forma de conocimiento que le es la más propia, sino que propondría a la sociedad su propia contribución al debate y al desarrollo de la racionalidad sapiencial que hoy se redescubre con fuerza inusitada en los ámbitos del conocer. Porque si lo sapiencial conduce a un pensamiento radical de la existencia y de la experiencia de la existencia, esta investigación permite que la teología no solo se posea externamente en el diseño general de los saberes, sino que se organice a su interior como disciplina productora de conocimiento desde la episteme que le es más propia.

Esta investigación permite el fortalecimiento de las líneas de investigación de la Facultad de Teología y en particular, las referidas a las teologías bíblicas y sistemáticas, zonas académicas a las que se inscriben profesores y estudiantes investigadores de los posgrados de teología, que indagan por las actuales racionalidades emergentes en orden a una evaluación en profundidad de la episteme de los pregrados y de los postgrados y en actitud de servicio permanente a la sociedad nacional e internacional.

La crítica registrará o no el impacto posible de esta disertación en la producción teológica internacional y nacional, en cuanto que se ofrece un marco epistemológico desde el cual se puede dar razón de la disciplina del conocimiento teológico y de la teología como conocimiento desde su racionalidad y desde sus lenguajes narrativos sapienciales.

Por lo demás, la crítica concederá el valor posible en la circulación de un conocimiento teológico válido sobre la base de un amplio recurso bibliográfico en orden a levantar nuevos estados del arte y nuevas perspectivas para la investigación sobre la razón sapiencial en la teología y en las formas de vida y de pensar de la sociedad que hoy avanza hacia su futuro. Este es un puerto seguro de llegada y es también el horizonte nuevo para intentar la re-significación de la teología como sabiduría y la re-significación de las racionalidades emergentes en tanto racionalidades sapienciales. En su convergencia orgánica situamos la novedad de esta investigación.

***“En la abundancia de sabios está la salvación del mundo” (Sb 6,24).***

## BIBLIOGRAFÍA

El recurso bibliográfico empleado en la presente investigación teológica se organiza atendiendo las categorías de estudio de mayor relevancia en cada uno de los núcleos problemáticos reflexionados en la triada capitular que estructura el presente informe investigativo.

### *1. Horizonte técnico-instrumental del saber científico*

#### **Bibliografía principal**

- Broncano, Fernando. *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza editorial, 1980.
- Ducker, Peter. “El ascenso de la Sociedad del Conocimiento”. *Gerencia Ipa* 215 (1995): 4-11.
- Estrada Díaz, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*, Vol I. Madrid: Trotta, 1994.
- Farrington, Benjamín. *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1969.
- García, Martha, et al. “Las concepciones de tecnología”. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y cultura* 585 (1994): 125-145.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Vol I-II. Madrid: Taurus, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- \_\_\_\_\_ *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Israel o Atenas*. Madrid: Editorial Trotta, 2001. Habermas, Jürgen.
- \_\_\_\_\_ *Conocimiento e interés*. Valencia: Universidad de Valencia, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos, 1999
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2002
- Horkheimer y Adorno Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2005.

- Hoyos, Guillermo. “¿Para qué la filosofía?, Si “el pensar está en lo seco”. *Universitas Philosophica* 54 (2010): 237-249.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (2ª edición), 2011.
- Galindo y Flórez, Carlos. *Ciencia y Conocimiento*. Bogotá: USTA, 1995.
- Geymonat, Ludovico. *El pensamiento científico*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (8ª edición), 1980.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Ladrière, Jean. *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- \_\_\_\_\_ *La articulación del sentido*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001
- Liotard, Jean-François. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.
- \_\_\_\_\_ *¿Qué es la ilustración?* Edición de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. 2004.
- \_\_\_\_\_ *El conflicto de las Facultades*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Kurt, Hübner. *Crítica de la razón científica*. Barcelona: Editorial Alfa, 2000.
- Kuhn, Tomás. *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Mora, Gerardo. “Racionalidad y tipos de racionalidad”. *Revista Filosofía Universidad Costa Rica* 103 (2003): 93-100.
- Nudler, Oscar, comp. *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Olivé, León. *Racionalidad epistémica*. Madrid: Trotta, 1995.
- Parra, Alberto. “Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea”. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas, 2010.
- Peukert, Hermut. *Teoría general de la ciencia y teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1985.

\_\_\_\_\_ *El Universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo*. Madrid: Tecnos, 1985.

\_\_\_\_\_ *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994.

\_\_\_\_\_ *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires; Paidos, 1994.

Piñón, Francisco. *Racionalidad, humanismo y modernidad*. Madrid: Signos Filosóficos, 2000.

Rescher, Nicholas. *Rationalaty. A philosophical inquiri into the nature and the rationale reason*. Clarendo Press, 1988.

Ruano De La Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

### **Bibliografía secundaria**

Alonso, Carlos. *La agonía del cientificismo*. Pamplona: EUNSA, 1999.

Artigas, Mariano. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1994.

Bonilla Olano, Clemencia. “Pragmática y ciencias sociales”. *Folios: Revista de la Facultad de Artes y Humanidades* 2 (1991): 5-11.

Calvo de Saavedra, Ángela. “Teoría de la racionalidad y racionalización de la vida”. *Universitas Philosophia* 11-12 (1988-99): 121-129.

Cox, Harvey. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.

De Roux Guerrero, Rodolfo. “Teología Sistemática”. En *Facultad de Teología 75 años. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana*, 2012.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999..

Habermas, Jürgen *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.

Jiménez Rodríguez, Luis Orlando. “El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje”. *Theologica Xaveriana* 177 (2014): 127-156.

- López Upegui, Raúl. “Racionalidad, técnica y humanismo”. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 144 (1998): 17-32.
- López, Sanmartín y González, “El estado de la cuestión. Filosofía actual de la ciencia”. *Diálogos Filosóficos* 29 (1994): 164-208.
- Lindberg, David. *Los inicios de la ciencia occidental*. Paidós: Barcelona, 2002.
- Mosterín, Jesús. *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Barcelona, Alianza, 2008.
- Moya, Andrés. *Pensar desde la ciencia*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Muñoz Palacios, Rafael. *Historia de la filosofía occidental*. Valencia: EDICEP, Vol. I-II. 2005.
- Moulines, Carlos Ulises. *La ciencia: estructura y desarrollo*. Madrid: Trotta, 1993.
- Panikkar, Raimon. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Peacock, Arthur. *Los caminos de la ciencia hacia Dios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2008.
- Pérez, José. “Racionalidad y Ciencias Sociales”. *Arbor* 611 (1996): 77-85.
- Pérez, Raúl. *Cómo acercarse a la ciencia*. México: Limusa, 2002.
- Sieger, Thomas. “Ciencia y teología, nuevas perspectivas para el trabajo científico”. *Selección de Teología*. Vol 16 (1994): 309-314.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

### **Bibliografía complementaria**

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Piados (1ª edición), 1993.
- Artigas, Mariano. *El hombre a la luz de la ciencia*. Madrid: Ediciones Palabra, 1992.

Baena, Gustavo. “Persona humana y autoconciencia en la educación”, en tres palabras sobre la formación, compilado por Gerardo Remolina, 13-25. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Educación, 2001.

Barrios, Hernando. “Los senderos actuales de acercamiento a la revelación escriturística”. En Cuestiones de Teología en el inicio del siglo XXI. Bogotá: Universidad san Buenaventura, 2008 21-59.

Benedetto XVI. *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI. Udienza all’ Assemblée Generale della Conferenza Episcopale Italiana*, 1.

Bosshard, Stefan. “La relación del pensamiento católico con las ciencias naturales modernas en el siglo XX”, en Filosofía cristiana, compilado por Emerich Coreth, 796-808. Madrid: Encuentro, Ediciones, 1997.

Borzosa, Raúl. *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas y paradigmas*. Madrid. San Pablo, 1994.

Bravo, Carlos. La revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II. 261-269. *Theologica Xaveriana*, Vol. 33 N0 3-4, 1983.

Chenu, Marie Dominique. “La teología como ciencia eclesial”. *Concilium* 21-23 (1965): 96-107.

Cely, Gilberto. *La bioética en la sociedad del conocimiento*. Bogotá: 3R editores, 1999.

Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Madrid: BAC, 2012.

Comisión de la Carta de la Tierra. “La Carta de la Tierra”. <http://www.greencross.org.ar/downloads/Carta%20de%20la%20Tierra.pdf> (consultada el 30 de octubre de 2013).

Congar, Y. “La historia de la Iglesia, “lugar teológico””, en *Historia de la Iglesia. Nuevas posturas en la historia de la Iglesia*. *Concilium* 57 (1979): 86-97.

Cruz, Manuel. *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Paidós, 1991.

Dunn, James. *El cristianismo en sus comienzos*, Tomo I. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2009.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Tomos I-IV. Barcelona: Ariel Filosofía, 1999.



- Garavito Villarreal, Daniel. Área de Teología de la Acción: Aproximación a la teología de la acción. En Facultad de Teología 75 años. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- González, López, Luján y De Melo, *Las concepciones de tecnología*. Ciencia; tecnología y sostenibilidad (2004), <http://www.istas.ccoo.es/escorial04/material/dc06.pdf> (consultada el 8 de junio de 2010).
- González, Ángel Luis. Diccionario de Filosofía. Pamplona: EUNSA, 2010.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Herder, 2008.
- Heidegger, Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- Heidegger, Martín. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1966.
- Hurtado, Manuel. Entrevista. Realizada por José Orlando Reyes Fonseca. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, agosto 17 de 2012.
- Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Latourelle, *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- León, Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Lonergan, Bernal. Método en Teología. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- McCarthy, Thomas. *La teoría de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Marcuse, *et at*. A la búsqueda del sentido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Marlé, R. La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto. En Estudios Eclesiásticos, 1958 (275-286).
- Martínez, Miguel. “Relación realidad-racionalidad en la ciencia”. *Anthropos* 32-33 (1994): 45-59.
- Noratto Gutiérrez, José Alfredo. “Área de Teología Bíblica”. En Facultad de Teología 75 años. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- Parra, Alberto. “La legitimación del creer”. *Theológica Xaveriana* (2004):281-298.

- \_\_\_\_\_ “De camino a la teología de la acción”. En Facultad de Teología 75 años. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2001 (7ª edición).
- Peacocke, Arthur. *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Quintanilla Pérez-Wicht, Pablo. *Relativismo y racionalidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Rad, Gerhard Von. *Sabiduría en Israel*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Ramírez, Mario. *De la razón a la praxis*. Buenos Aires. Siglo xxi editores, 2003.
- Real Academia de la lengua, *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Real Academia de la lengua, Vol. I-II (22ª edición), 2001.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, 1988. Tomo I.
- Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Argentina: Prometeo Libros, 2008.
- Sánchez, Juan José. “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, en *Lenguaje y fe*, compilado por Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, 17-51. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.
- Secretariado General, “La Facultad de Teología entre el ayer y el mañana”, en *Concilium* 57 (1970): 132-144.
- Silva, Renán. *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2002.
- Stiglitz, Joseph. *El malestar en la globalización*. Bogotá: Taurus, 2002.
- Spinelli, Miguel. *Filósofos pré-socráticos. Primeiros Mestres da filosofia e da ciencia Grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- Tamayo, Juan José. *Nuevo Paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.
- Trebolle y Sánchez, José María. “El texto de la Biblia” en *La Biblia en su entorno*, 435-574, compilado por González, Asurmendi y García, F.. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- UNESCO. *Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones Unesco, 2005.

\_\_\_\_\_ *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*. Ediciones Unesco, 1999.

Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. Bogotá: Alfaguara, 2012.

Vilar, Sergio. *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Editorial Kairós, 2001.

Vélez, Olga Consuelo. *El método teológico*. Bogotá: Facultad de teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Walker, Marshall. *El pensamiento científico*. México: Editorial Grijulbo, 1974.

Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la construcción de las ciencias sociales*. México: Siglo Veintiuno editores, 1996.

Weinrich, H. “Teología Narrativa”, en *Historia de la Iglesia. Nuevas posturas en la historia de la Iglesia*. Concilium 85 (1973): 210-221.

Weller, A “La historia de la Iglesia y la nueva orientación de la ciencia histórica”, en *Historia de la Iglesia. Nuevas posturas en la historia de la Iglesia*. Concilium 57 (1979): 9-29.

## ***2. Horizonte existencial del saber sapiencial***

### **Bibliografía principal**

Alonso Schökel, L. y Vílchez Líndez, J. *Sapienciales*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1991.

Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia*. Bogotá: Taurus, 1999, 59-74.

Gusdorf, George. “Génesis y teología del lenguaje”. *Lingüística y literatura* (1994): 20-30.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1966.

Heidegger, Martín. *De Camino al Habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

Ortiz-Osés, Andrés. *Heidegger y el ser-sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.

Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

\_\_\_\_\_ “El desplazamiento de la teología hacia la sabiduría”. En *Libertad y esperanza a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, compilado por Consuelo de Prado y Pedro Hughes, 189-201. Lima: CEP, 2008.

Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Sánchez, Juan José. “Homo loquens: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”. En *Lenguaje y fe*, compilado por Instituto Superior de Pastoral, 19-51. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2008.

Searle, John. *Actos de habla*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

Searle, John. *Expression and meaning. Studies the theory of speech acts*. New York: Cambridge University Press, 1979.

Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2011.

Sternberg, Robert. *La Sabiduría. Su naturaleza, orígenes y desarrollo*. Bilbao: Declee de Brouwer, 1994.

Vílchez, José. *Sabiduría*. Estella-Navarra: Ediciones Verbo Divino, 1990.

Vílchez Líndez, José. *Sabiduría y sabios de Israel*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995.

Von Rad, Gerhard von. *Teología del Antiguo Testamento*. Tomo I. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972.

Von Rad, Gerhard. *Sabiduría en Israel. Porverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-sabiduría*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Von Rad, Gerhard von. *Sabiduría en Israel*. Madrid: Cristiandad, 1985.

Wittgenstein, Ludwit. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza editorial, 2012.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

## Bibliografía secundaria

Aletti, Jean-Nöel. “Cristo y la sabiduría en los textos del Nuevo Testamento”. En *La sabiduría y Jesucristo*. Gilbert, Aletti, Jean-Nöel, 44-73. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.

Cox, Harvey. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.

Gilbert, Maurice. *La sagesse de salomon. The Wisdom of Solomon*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.

Habermas, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto”. <http://losdependientes.com.ar/uploads/2ahh8u7z0i.pdf> (consultado febrero 20 de 2011).

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

Habermas, Jürgen. *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009.

Heidegger, Martín. *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1994.

\_\_\_\_\_ *Fenomenología y teología*. En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

\_\_\_\_\_ *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

\_\_\_\_\_ *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2010.

\_\_\_\_\_ *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_ *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Horkheimer y Adorno Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2005.

López de Santa María Delgado, Pilar. *Introducción a Wittgenstein*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

Macquarrie, John. *God-talk*. Madrid: Ediciones Sígueme, 1976.

Maturana Romesín, Humberto. *La objetividad. Un argumento para obligar*. Madrid: Dolmen Ediciones, 2002.

Morla, Víctor. *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.

Parra, Alberto. “Vaticano II: Concilio moderno y post-concilio-moderno”. *Medellín* 152 (2012): 451-468.

- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI editores, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Sternberg, Robert. *La Sabiduría. Su naturaleza, orígenes y desarrollo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994.
- Salas, Antonio. *Los Sabios de Israel. Conciencia y Ley a debate*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1993.
- Scarpato, Giuseppe. *Libro della Sapienza*. Brescia: Edizione Paideia, 1989.
- Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.
- Vide Rodríguez, Vicente. *Pragmática lingüística: análisis de los lenguajes de la fe*. *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998): 243-253

### **Bibliografía complementaria**

- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la palabra*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Alonso Schökel y Sicre, José Luis. *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.
- Baena, “Evangelio y cultura de la solidaridad”. *Theologica Xaveriana* (1990): 415-421.
- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.
- Balthasar, H. Urs Von. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971.
- Bellia y Passaro, Angelo. *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*. Casale Monferrato: Edizione Piemme, 1999.
- Bloom, Harold. *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* Bogotá: Editora Aguilar, 2005.
- Boff, Leonardo. “La voz del arco iris”, <http://www.olimon.org/uan/Espiritualidad.pdf> (consultado el 20 de agosto 2013).
- Boff, *El despertar del águila*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Bonnefoy, Yves. *Diccionario de las mitologías*. Barcelona: Ediciones Destino, 1996.
- Benedicto XVI. Homilía del papa Benedicto XVI en la misa de clausura del "Ratzinger Schülerkreis" en <http://www.zenit.org/article-43061?l=spanish> (consultado en agosto 05 de 2012).

- Bravo, Carlos. *Antropología de la fe*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 1993.
- Cazelles, Henri. *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Madrid: BAC, 2012.
- Chenu, Marie Dominique. *¿Es ciencia la teología?* Andorra: Editorial Casa I Vall, 1959.
- Chenu, Marie Dominique. “La teología como ciencia eclesial”. *Concilium* 21-23 (1965): 96-107.
- Chomsky, Noam. *El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Daniélou, Jean. *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- Daniélou, Jean. *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- De Aquino, Santo Tomás, *Suma Teológica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- De la Cruz, *El cántico espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- Durand, Gilbert. *Mitos y sociedades*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea*. Madrid: Editorial Trotta, 1997
- Eckholt, Margit. “La cultura como nuevo “lugar teológico””. En *Resistencia y solidaridad*, compilado por Raúl Fornet-Betnacourt, 301- 317. Madrid Editorial Trotta, 2003.
- Equipo Bíblico Claretiano. *Derramará como lluvia su sabiduría. Libros sapienciales*. Buenos Aires: Ediciones Claretiana, 2001.
- Equipo “Cahiers Evangile”, *En las raíces de la sabiduría*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- Flores Farfán, Leticia, “La plasticidad mítica”. En *Los lenguajes del símbolo*, compilado por Blanca Solares, 97-117. México: Anthropos, 2001.
- Gamader, Hans-Georg. *Verdad y Método I-II*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- García Cordero, Maximiliano. *La Biblia y el legado del antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de salvación*. Madrid: BAC, 1977.

Gagey, Henri-Jérôme. “Notas acerca del estatuto de la teología práctica”. [https://www.google.com.co/?gws\\_rd=cr&ei=rOJCUtSYE4W84AOP-4GABA#q=Notas+acerca+del+estatuto+de+la+teolog%C3%ADa+pr%C3%A1ctica](https://www.google.com.co/?gws_rd=cr&ei=rOJCUtSYE4W84AOP-4GABA#q=Notas+acerca+del+estatuto+de+la+teolog%C3%ADa+pr%C3%A1ctica) (consultado el 8 de septiembre de 2013).

Gilbert, M. “Sabiduría”. En *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, compilado por Pietro Rossano, 1711-1728. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

Gibellini, *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

Gilbert, Maurice. “*La sabiduría personificada en los textos del Antiguo Testamento*”. En *La sabiduría y Jesucristo*.

Gilbert, Aletti, Jean-Nöel, 5-43. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.

González Faus, José Ignacio. “Des-helenizar el cristianismo”. *Senderos* (2002): 223-278.

González, Olegario. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.

Gómez Pin, Víctor. *El hombre, animal singular*. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

González Faus, José Ignacio. “Des-helenizar el cristianismo”. *Senderos* (2002): 223-278.

Gevaert, Joseph. *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1976.

Guijarro, Santiago. *La primera evangelización*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Küng, Hans, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid: Trotta, 2007.

Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Ladrière, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Ladrière, Jean. *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

Le Goff, Jacques. *El Dios de la Edad Media*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

Léveque, Jean. *Sabidurías del antiguo Egipto*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984;

Léveque, Jean. *Sabidurías de Mesopotamia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996).

Löhfink, Norbert, *Qohelet*, Brescia: Edizione Morcelliana, 1997.

Lytard, Jean-François. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1994.



Lucchetti, María Clara. “Desafíos y tareas de la teología en América latina”. *Theologica Xaveriana* 174 (2012): 399-432.

Luna Bravo, José Luis. *Conciencia simbólica y redundancias míticas*. En *Reflexiones contemporáneas*, compilado por Alfredo Rocha de la Torre, 69-85. Argentina: Grama Ediciones, 2012.

Maceiras Fafián, Manuel. *Metamorfosis del lenguaje*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

Maggioni, Bruno, *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia*, Bilbao: Ediciones Desclée de Brouwer, 1993.

Mardones, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999.

Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

Metz, Johannes Baptist. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

Metz, Johannes. “Un hablar de Dios, sensible a la teodicea”, en Johannes Metz, compilador, *El clamor de la tierra*. Estella (navarra): Editorial Verbo Divino, 1996. Pp.7-28.

Moral Asencio, Víctor. *Libros Sapienciales y otros escritos*. Estella-Navarra: Editorial Verbo Divino (2ª edición), 1998.

Morren, L (editor). *Lenguaje y símbolo*. Lovaina: CABAY, 1980.

Moore, T. M. *Ecclesiastes. Ancient Wisdom When All Else Fails*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2001.

Neira Germán. *Teología y ciencias sociales*.

Noratto Gutiérrez, José Alfredo. “La Reconciliación en la Cultura Semita” en *Teología y Misión: la reconciliación en el umbral del tercer milenio: uno de los desafíos de la nueva evangelización*. Bogotá, 2000, pp. 29-42.

Nubiola, Jaime. *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*. Pamplona: EUNSA, 1996.

Oñoro Consuegra, Fidel. El encuentro con Jesucristo vivo en la pedagogía con Jesús en el evangelio de Juan. Bogotá: CELAM, 2001.

Ortiz-Osés, Andrés. *Antropología hermenéutica*. Madrid: Editorial Ricardo Aguilera, 1973.

Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_ *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_ *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

Parra, Alberto. *Violencia y paz real. Indagaciones teológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.

\_\_\_\_\_ *Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea. Lección inaugural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas, 2010.

\_\_\_\_\_ “De camino a la teología de la acción”. *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 143-171).

\_\_\_\_\_ “Interacción del saber científico en perspectiva teológica”. *Theologica Xaveriana* 112 (1994): 401-425.

Patiño, Uriel. *Historia de la Iglesia I*. Bogotá: San Pablo, 1993.

Provencher, N. “Modernidad”. En *Diccionario de teología fundamental*. , compilado por René Latourelle, 1011-1013. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.

Ruiz, *Símbolo, mito y hermenéutica*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2004.

Sánchez, Jorge. *La Sabiduría en Israel. Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*. Ciudad de México. Ediciones san Pablo, 2004.

Ravasi, Gianfranco, *Giobbe*. Roma: Edizione Borla, 1991.

Söhngen, Gottlieb. “*La Sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*”. En *Mysterium Salutis*, Vol. I. Tomo II, compilado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 995-1070. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

Steiner, George. *Presencias Reales. El sentido del sentido*. Caracas: Editorial Dimensiones, 1989.

Söhngen, Gottlieb. “*La Sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*”. En *Mysterium Salutis*, Vol. I. Tomo II, compilado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 995-1070. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

Söhngen, Gottlieb. “*La Sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*”. En *Mysterium Salutis*, Vol. I. Tomo II, compilado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 995-1070. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

Schökel, Asurmendi, García y Sánchez, J.M. *La Biblia en su entorno*. Estella (Navarra): verbo Divino, 1992.

Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

Scannone, Juan Carlos. “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”. *Stromata* 37 (1981): 155-164.

\_\_\_\_\_ *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.

\_\_\_\_\_ “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”. *Stromata* XLVII (1991): 145-192.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Editorial Sal Terre, 2004.

Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

Sierra, Francisco. *Transformaciones epistemológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Simposio Permanente sobre la Universidad, 1998.

Schoof, T.M. *La nueva teología católica*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1971.

Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

Tresmontant, Claude. *La crisis modernista*. Barcelona: Herder, 1981.

Urban, Wilbur Marshall. *Lenguaje y realidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Vander Zander, J.W. *Manual de psicología social*. Barcelona: Paidós, 1990.

Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Wilckens, U. “Sabiduría y sabio”. En *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, compilado por Kittel y Friedrich, Gerhard, 1035-1043. Madrid: Libros desafío, 2003

Wilckens, U. “*sofia, sofos*”, en Grande Lessico del Nuovo Testamento, compilado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, Gerhar, 696-856. Brescia: Paideia, 1992.

Yeanplong, Juan C. “La recuperación de la sabiduría como criterio de alternativa”. Pasos 50 (1993): 15-21.

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

### ***3. Horizonte sapiencial de la racionalidad teológica***

#### **Bibliografía principal**

Alfaro, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

Aquino, María del Pilar y Rosado-Nunes, María José. *Teología feminista intercultural*. México: Ediciones Dabar, 2008.

Baena Bustamante, Gustavo. *Fenomenología de la revelación*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2011.

Cerviño, Lucas. *Otra misión es posible*. Bolivia: Instituto de Misionología, 2010.

Ellacuría, Ignacio. “*Utopía y profetismo*”. En *Mysterium Liberationis*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993.

\_\_\_\_\_ “El pueblo crucificado”. En *Mysterium Liberationis II*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 189-216.393-442. San Salvador: UCA Editores, 1993.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, 1999.

Gesché, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

Gebara, Ivone. *Teología al ritmo de mujer*. Madrid. San Pablo1995.

Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.

- Gilbert, Maurice y Aletti, Jean Noël. *La sabiduría y Jesucristo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982
- Gutiérrez, Gustavo. “La opción por los pobres nace de la fe en Cristo”. *Selecciones de Teología* 195 (2010): 170-178
- \_\_\_\_\_ *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- \_\_\_\_\_ “Testigos de la memoria de Dios”. *Selecciones de Teología* 169 (2004): 13-15.
- Habermas, Jürgen. *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1966.
- Heidegger, Martín. *Fenomenología y teología*. En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Hinkelammert, Franz Josef. *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer, 2002.
- Hinkelammert, Franz Josef. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para discusión*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2009.
- Hoyos, Guillermo y Vargas, Germán. “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión.” <http://contrasentido.net/wp-content/uploads/2007/08/modulo2.pdf> (consultado el 19 de noviembre de 2013).
- Hoyos, Guillermo. “Comunicación y mundo de la vida”. [https://archive.org/details/ComunicacionYMundoDeLaVida\\_918](https://archive.org/details/ComunicacionYMundoDeLaVida_918) (consultado el 20 de noviembre de 2013).
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1967.
- León Castañeda, Jesús Antonio. *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.
- León Castañeda, Jesús Antonio. “Interacción entre teología y acción comunicativa”. *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 475- 496).
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, Editorial, 2007.
- Mester, Carlos. *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- Metz, Johannes. *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1979.

- \_\_\_\_\_ *¿Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo.* Selecciones de Teología 130 (1994): 99-106.
- \_\_\_\_\_ *El clamor de la tierra.* Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Esperar a pesar de todo.* Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Por una cultura de la memoria.* Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Memoria Passionis.* Madrid: Editorial Sal Terrae, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Por una mística de ojos abiertos.* Barcelona: Herder Editorial, 2013
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.
- \_\_\_\_\_ *La justicia crea futuro.* Santander: Sal Terrae, 1989.
- Mondin, Giovanni Battista. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi.* Brescia: Querianiana, 1971.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- \_\_\_\_\_ *La revelación como historia.* Salamanca: Sígueme, 1977.
- Panikkar, Raimon. *Ecosofía.* Madrid: San Pablo, 1994.
- \_\_\_\_\_ *La intuición cosmoteábrica.* Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_ *La plenitud del hombre.* Madrid: Editorial Siruela, 1999.
- Panteghini, Giacomo. *El gemido de la tierra.* Bogotá: San Pablo, 1997.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Parra, Alberto. *Apropiación de la Identidad de la Facultad de Teología por su Objeto de estudio.* Documento interno, Semana de Reflexión. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2009. p-1-19.
- Parra, Alberto. "El retorno de lo que no se ha ido". En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, compilado por Juan-José Tamayo y Juan Bosch, 429-447. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental.* Barcelona: Editorial Herder, 2000.
- Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen *Dialéctica de la secularización.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Prometo, 2008.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2004.

Sobrino, Jon. *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Madrid: Sal Terrae, 1992.

Tamayo, Juan-José. "Teología y sujeto". *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 91-106.

Vílchez Líndez, José. *Sabiduría y sabios de Israel*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995.

### **Bibliografía secundaria**

Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.

Becerra Melo, Silvia Susana. *El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2012.

Briones, Guillermo. *Epistemología de las ciencias sociales*. México: Editorial Trillas, 2002.

Castillo, José María. *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

CELAM. *Aparecida*. Bogotá: CELAM, 2007.

Céspedes, Geraldina. "Fuentes y procesos de producción de sabiduría". En *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, compilado Por María del Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes, 67-92. México: Ediciones Dabar, 2008.

Cox, Harvey. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.

Chenu, Marie Dominique. "La teología como ciencia eclesial". *Concilium* 21-23 (1965): 96-107.

Dussel, Enrique. "El retorno de lo excluido". En *Resistencia y solidaridad*, compilado por Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

\_\_\_\_\_ “Quehacer teológico y experiencia eclesial”. En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, compilado por Juan-José Tamayo y Juan Bosch, 241-256. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.

\_\_\_\_\_ *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 2002.

Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006.

\_\_\_\_\_ Madrid: Taurus, 1982.

\_\_\_\_\_ *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.

Jiménez Redondo, Manuel. *Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas*. En Habermas, Jürgen. *Escritos sobre modernidad y eticidad*, 9-62. México: Ediciones Paidós, 1991.

Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

Lagarde, Marcela. “Mujeres y hombres, femineidades y masculinidades al final del milenio”. *Ciencias Sociales* 76 (1997): 107-113.

Lucchetti, María Clara. “Desafíos y tareas de la teología en América latina”. *Theologica Xaveriana* 174 (2012): 399-432.

Navarro, Rosana. “Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística”. *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 497-518.

Morin, Edgar. *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1986.

Orellana. *La cuestión del estatuto científico de la teología: Popper-Pannenberg*. *Salmanticensis* 45 (1999): 443-474.

Rahner, Karl. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967.

\_\_\_\_\_ *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

Rambla, J.M. *Cristianismo y Justicia*. Santander: Sal Térrea, 1994

Tamayo, Juan-José. “Cambio de paradigma teológico en América Latina”. En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, compilado por Juan-José Tamayo y Juan Bosch, 11-52. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.

\_\_\_\_\_ *Nuevo Paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.



## Bibliografía complementaria

Baena y Arango, José Roberto. *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2004.

Boff, Leonardo. *El despertar del águila*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_ *Principio-Tierra. El retorno a la Tierra como patria común*. Bogotá: Indo-American Press Service-Editores, 1996.

\_\_\_\_\_ “Teología bajo el signo de la transformación”. En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, compilado por Juan-José Tamayo y Juan Bosch, 173-180. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.

Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: BAC, 2006.

Chaux, Lleras y Velásquez, Ana María. *Competencias ciudadanas*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2004.

De Aquino, Santo Tomás, *Suma Teológica*. Buenos Aires: Club de lectores, 1944.

De Roux, Rodolfo. “El método como problema”. *Revista Theologica Xaveriana* 153 (2005): 53-62.

Eckholt, Margit. “La cultura como nuevo “lugar teológico””. En *Resistencia y solidaridad*, compilado por Raúl Fornet-Betnacourt, 301- 317. Madrid Editorial Trotta, 2003.

Flórez, Jaime. “La teología como logos hermenéutico del Theos: aproximación desde su estatuto epistemológico”, *Theologica Xaveriana* 165 (2008): 155-182).

Francisco, papa. *Evangelii Gaudium*, <http://www.slideshare.net/cnisbrasil/papa-francesco-esortazioneap20131124evangeliigaudiumpo> (consultado el 16 de enero de 2014).

González, Antonio. “¿Qué es pensar teológicamente?” *El Escorial* 29 (2007): 1-4.

GMH. *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

Gutiérrez, Gustavo. *Quehacer teológico y experiencia eclesial*. *Concilium* 195 (1984):401-405.

Martínez Diez, Felicísimo. *Teología Fundamental. Dara razón de la fe cristiana*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1997.

Mahecha Clavijo, Germán Roberto. “El Shabat: una estrategia ecológica de Dios”. *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.

- Mahecha, Ramírez y Pedraza Nohora. *Educación ambiental*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- Meza Rueda, José Luis, *et al.* *Educación para la libertad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2013.
- Mo Sung, Jung. “La teología y la vida de los pobres”. En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, compilado por Juan-José Tamayo y Juan Bosch, 371-388. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.
- Moliner, María. *Diccionario de uso español*. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- Oviedo, L. “Esperanza”. En *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. *Programación 2013*. Bogotá: Edición Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2013.
- Parra, Alberto, “*Interacción del saber científico en perspectiva teológica*”. *Theologica Xaveriana* (1994): 401-425.
- Parra, Alberto. *Hacia la legitimación del creer*. *Theologica Xaveriana* (2004): 281-298.
- Parra, Alberto. *Violencia y paz real. Indagaciones teológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010
- Real Academia de la lengua. *Diccionario de la lengua española*, Vol. I. Madrid: Real Academia de la lengua, 2001.
- Restrepo, Marta Inés. “En la escuela del cuidado del ser”. *Chistus* 776 (2010): 29-33.
- Ricoeur, Paul. *La vida: un relato en busca de narrador*. *Ágora* (2006): 9-22.
- Segura Mungia, Santiago. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- Sierra Gutiérrez, Francisco. *Transformaciones epistemológicas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Sebastián, Florencia. *Diccionario Griego Español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1988.
- Schneider, Michael. *Teología como biografía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Scott Peck, M. *La nueva psicología del amor*. Argentina: Emecé Editores, 1994.
- Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo*. Madrid. Editorial Trotta, 1999.
- Torralla i Roselló. *Antropología del cuidar*. Madrid: Fundación MAPFRE Medicina, 1998.

- Torres Queiruga, Andrés. “*Creados por amor: la santidad cristiana*”. *Concilium* 351 (2013): 345-364.
- Trujillo García, Sergio. *La sujetualidad: un argumento para implicar*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Vélez Caro, Olga Consuelo. *El método teológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- Vélez Caro, Olga Consuelo. “Teología de la mujer, feminismo y género”. *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.
- Vivas Albán, María del Socorro. “Género y teología”. *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 525-544.
- Walter, Eugen. *Primera carta a los Corintios*. Barcelona: Editorial Herder, 1971.
- Yáñez Canal, Jaime. “*La estrategia de la reina roja*”. *Diálogos. Discusiones en la Psicología Contemporánea* 3 (2004): 145-233.