

Teo Lite raria



*Archivo recibido en
03 de octubre de 2014
e aprobado en
25 de noviembre de 2015*

V. 4 - N. 8 - 2014

* Cursó el Profesorado y el Bachillerato en Teología (2002) en la Universidad Católica Argentina. Bachiller Universitario en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (1996). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Católica Argentina (2013) con la investigación: "El tertium narrativo de los Evangelios – Paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché", bajo la dirección del Pbro. Dr. Gerardo Söding. Miembro de la Sociedad Argentina de Teología (SAT). Miembro del Seminario Interdisciplinar Permanente de Literatura, Estética y Teología de la UCA (SIPLET). Miembro del Réseau de Recherche Adolphe Gesché (RRAG). Miembro de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE).

La libertad del lenguaje en el discurso teológico Fundación de un lenguaje inaudito entre la revelación y la cultura

**Freedom of language in theological discourse
Foundation for an unprecedented language between revelation and culture**

*Hernán Pablo Fanuele**

RESUMEN

En el presente estudio se reflexionará sobre algunas perspectivas de aquel lenguaje que permite la intelección de la revelación en las etapas fundamentales de la ciencia teológica o en las corrientes de la teología especializada. Se analizará la oportunidad de encontrar vertientes teológicas en los inexplorados caminos que brinda la libertad del lenguaje como "encarnación" del decir de Dios y sobre Dios en las culturas. Asimismo, se enumerarán, solo en un registro teórico, algunos discursos especulativos de la tradición teológico-mística que pensaron cómo es que se otorga palabra humana a lo inefable de Dios. La experiencia de todo hombre que se encuentra frente al misterio provoca un decir, una respuesta. Así podemos decir que el misterio provoca mística. En la búsqueda de una teología dirigida a todos los hombres y a todo el hombre, no puede renunciarse al carácter "creíble" de ella. Por lo tanto, la posibilidad de ser amable, estimada, audible y tenida en cuenta en el conjunto de los discursos depende de esta credibilidad, que no renuncia a la razonabilidad, sino que esta última es enriquecida desde la vertiente testimonial. Esta particularidad de la teología tiene posibilidades de desarrollo en la medida que la experiencia y el

testimonio tengan lugar en la estructura de su discurso.

Palabras clave: Lenguaje, Revelación, Cultura, Teología y Literatura.

ABSTRACT

In the present study will reflect on some prospects of that language that allows intellection of revelation in the fundamental stages of theological science or currents of specialized theology. The opportunity to find theological aspects in unexplored paths that provides freedom of speech as "incarnation" of the words of God and about God in cultures will be analyzed. Also be listed only in a theoretical register, some speculative discourses of theological-mystical tradition that thought how become human language the ineffable word of God. The experience of every man who is facing the mystery causes, a response. So we can say that the mystery causes mystical. In search of a theology targeted to all men and the whole man, can not dispense with the "credible" character of it. Therefore, the possibility of being nice, dear, audible and taken into account in all the speeches depends on the credibility, that does not negate the reasonableness, but the latter is enriched from the testimonial aspect. This particularity of theology has potential for development as far as experience and witness taking place in the structure of his speech.

Keywords: Language, Revelation, Culture, Theology and Literature.

Introducción

En la presente ponencia se reflexionará sobre algunas perspectivas de aquel lenguaje que permite la intelección de la revelación en las etapas fundamentales o en las corrientes de la teología. "En la utilización del lenguaje, en teología, nos jugamos parte importante de todo el desarrollo dogmático en la doctrina cristiana" (Mejía 63). Por ello, al comienzo de la presentación, se enumerarán algunas líneas de pensamiento teológico contemporáneo en torno a la necesidad de valorar las nuevas expresiones que otorguen un sentido amable a las verdades de fe. Nos mantendremos reflexionando en periferias, ya que no negamos que la teología es ciencia, y por lo tanto contiene sus formalidades lingüísticas, pero no podemos dejar de considerar que el objeto de esta ciencia es el Misterio y los misterios, en los cuales, la lógica de la encarnación, esgrime su cuño de innovación, cercanía y adaptación para el

encuentro y el diálogo.

En un segundo momento, se enumerarán, solo en un registro teórico, algunos discursos especulativos de la tradición teológico-mística que pensaron cómo es que se otorga palabra humana a lo inefable de Dios.

Concluirá la presentación con una defensa sobre la oportunidad de encontrar vertientes teológicas en los inexplorados caminos que brinda la libertad del lenguaje como “encarnación” del decir *de Dios y sobre Dios* en las culturas.

La motivación de estos “pensamientos en voz alta” surge de dos fuentes. En primer lugar, el estudio ya comenzado de uno de los capítulos finales de mi tesis de licenciatura sobre la narratividad evangélica como espacio de comunicación entre lo personal de Cristo, la identificación que provoca en sus discípulos y la apertura kerygmática del mundo del texto. La elección, natural o intencional —o ambas—, del género narrativo me estimula en el estudio de la conveniencia o no de ciertos lenguajes para hacer más oportuno y aceptable el mensaje en la actualidad.

En segundo lugar, descubro, en el espacio docente que desempeño, la necesidad permanente de “traducir” o “adecuar”, a los lenguajes y esquemas de comprensión de la juventud actual, las verdades de la fe. Frente a la definición de un dogma, o delante de un artículo del catecismo, o en la oportunidad de la aparición de un vocablo o concepto, los alumnos permanecen en la total periferia del contenido, no pudiendo atravesar las murallas del lenguaje empleado especulativa o magisterialmente. Esta ha sido la tarea de siempre al momento de tener que dar razones. De hecho “la aparición de la ciudad provoca también el ocaso del lenguaje mágico-religioso, como se ve en la evolución del derecho: las discusiones en la plaza pública, invitando a la razón a dar sus razones, reemplazan a los juramentos que se apoyaban en la autoridad de los dioses” (Granier 27).

Advertimos que existe un lenguaje para cada necesidad eclesial. El lenguaje litúrgico tiene sus *normas*, y la evangelización también supone

sus *modos*. No es menos detectable la *forma* que adquiere el discurso cuando se refiere al magisterio, o los *estilos* de la teología de perfil científico en sus diferentes familias. Determinados lenguajes, para determinadas ocasiones, permiten establecer estándares de comprensión, campos sintácticos y semánticos que facilitan el acopio, el diálogo y los consensos.¹ Pero, ¿existen ciertos “contagios” entre una rama del lenguaje teológico y otra? ¿Son convertibles estos modos? ¿Se permiten ser comunicables? ¿Surgen entre ellos espacios de superposición? ¿La transmutación de un estilo lingüístico puede llegar a pervertir la finalidad de un acto determinado de comunicar algo? ¿O más bien enriquece? Por ejemplo: ¿Es menos “válido” o “sospechoso” un catecismo redactado en forma narrativa que los catecismos elaborados en estilo canónico o de artículos de fe?²

Frente a estas preguntas nos encontramos con un diagnóstico:

A la cultura actual, que vive en el vacío de todo sentido trascendente de la vida y de la historia, el lenguaje religioso tradicional le suena al juego lingüístico de un puñado de especialistas, enfrascados en análisis se-

1. “Hay que tener muy en cuenta el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempo de escritor, y también las **expresiones** que entonces más se usaban en la conversación ordinaria”. (*Dei Verbum* 12).

2. Pensemos en el revuelo que provocó la publicación de Catecismo para Adultos de la Conferencia Episcopal holandesa en los primeros años del postconcilio. En su introducción decía: “La palabra «catecismo» viene de un término griego que significa «resonar». Las páginas que siguen no pretenden, efectivamente, otra cosa que hacer resonar el mensaje que Jesús de Nazaret trajo al mundo. Y, sin embargo, será un **sonido nuevo**. La intención que persigue este volumen se cifra en exponer la renovación que se dejó oír en el Concilio. Pero no entendamos mal la expresión «nuevo». No quiere decir que hayan cambiado algunos puntos de la fe, mientras todo lo demás habría quedado como antes. De ser así, hubiera bastado modificar algunas páginas del catecismo anterior. Pero no es así. Es exactamente al revés. Todo el mensaje, la fe en su totalidad sigue siendo la misma, y sin embargo **es nueva la manera** de acercarnos a ella, **es nuevo el aspecto** de conjunto. Todo lo vivo permanece igual a sí mismo y **se renueva**. El mensaje de Cristo es algo vivo. Por eso, este Catecismo para adultos se esfuerza por anunciar la fe imperecedera en una forma moderna. Esto ha hecho necesaria una nueva clase de catecismo. El antiguo estaba redactado en fórmulas breves, que era fácil aprender de memoria. La predicación de la fe que aquí se propone a los adultos, quiere ser útil **de otra manera**: anunciando el mensaje en el lenguaje diario y disponiendo del tiempo necesario para esclarecer sus fundamentos y las cuestiones actuales a la luz del evangelio.” (Catecismo Holandés, Introducción IX).

mánticos y en dialécticas bizantinas, hechizados por músicas celestiales. La religión y la cultura, en vez de encontrarse en una síntesis inteligente y armoniosa, se ven condenadas, así, a un diálogo de sordos; quedan separadas por un abismo insalvable a causa de la desconexión irreductible entre sus códigos lingüísticos (Biéncobas 23).

Este diagnóstico, opinable, está avalado por la filosofía del lenguaje y la teología fundamental. En el punto siguiente esbozaremos líneas de pensamiento al respecto.

1- Discurso especulativo sobre la novedad del lenguaje

Partamos de un supuesto: el lenguaje teológico —todo discurso sobre Dios— es humano.³ Desde el momento en que él se revela a nosotros —y en Cristo lo hace “en nosotros”— se le otorga al lenguaje la posibilidad de un decir sobre Dios.⁴ Dios puede ser dicho no solo porque es posible pronunciarlo, sino porque así Él lo ha deseado como camino más conveniente. Él se ha hecho Palabra. Y este lenguaje, por ser tal, tiene reglas que cambian, que se acuerdan en convención, que se aprueban en la cultura y en ella se purgan, mutan, instalan y desarrollan.⁵

“No se puede hablar de Dios sin tener en cuenta las reglas del lenguaje que se usan en la comunicación humana. ¿Qué significado y qué valor cognitivo poseen las expresiones empleadas por la tradición cristiana para dar cuenta razonada del misterio de Dios «que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (7 Cor 2,9)?” (Vide 13).

3. “La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres”. (*Dei Verbum* 13).

4. “Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano”. (*Dei Verbum* 12).

5. “Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época”. (*Dei Verbum* 12).

Ciertamente, estas expresiones tienen un significado y un valor divino, pero el Misterio se ha dicho, se hizo palabra, y el “envío a las naciones” supone la voluntad de ser pronunciado e inculturado. Haciendo uso de una analogía con el evangelio —ya que éste también es teología— se reconoce que es Dios quien se comunica a sí mismo reflejando también un decir sobre su presencia en los hombres, los acontecimientos, el pueblo y el universo. Y en esta sagrada escritura encontramos la doble autoría, al decir del Concilio, que lo declara de este modo como mensaje divino en palabras humanas.⁶ Esta afirmación trajo frutos nuevos de comprensión y permitió ahondar en el significado de las expresiones bíblicas y, al mismo tiempo, aprehender la profundidad de la verdad salvífica frente a la verdad meramente científica, con la cual la sagrada escritura no tuvo ninguna pretensión de enunciado.⁷

Con los estudios más o menos recientes —los últimos cien años, aproximadamente— se aborda el estudio de la sagrada escritura en la conciencia de ser un conjunto de estilos literarios diversos. Muchos de ellos son fruto de las épocas y las culturas que, de algún modo, condicionaban la expresión sobre Dios en una vertiente literaria determinada. Pero también los hay, siempre dentro del registro cultural, otros que, sin dejarse determinar y enmarcar por su entorno, quisieron ser originales y pensados para poder transmitir tal o cual experiencia. Esta afirmación de “dos caminos”, uno en sintonía con el lenguaje circundante y el otro en un

6. “En la composición de los Libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores (*ut veri auctores*), pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería.” (*Dei Verbum* 11).

7. “... se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la **verdad** que Dios hizo consignar en dichos libros para **salvación** nuestra”. (*Dei Verbum* 11).

registro de lenguaje quebrado o anormal⁸, también llamado “desligado”⁹, que motivaron el surgimiento a través de los siglos de los diferentes libros que integran el cuerpo bíblico, también se aplica a la teología como familia de discursos que intentan, en su complejidad y multiplicidad, dar cuenta del acontecimiento de Dios y el misterio del hombre.

Estas consideraciones del lenguaje teológico inserto en la cultura no son menores, ya que responden al principio antropológico necesario para poder revelar y comunicar.¹⁰

El mismo Jesús, teniendo en cuenta la situación espacio-temporal de su desempeño salvífico, a través de las parábolas, se valió del entorno para poder acceder a los destinatarios de modo que ellos pudieran entenderlo. En sintonía con esta afirmación teológica “una las diversas teorías que existen sobre el origen del lenguaje, la teoría de la «relatividad lingüística», elaborada por Edward Sapir y Benjamín Whorf, sostiene que las palabras tienen un origen y un significado de acuerdo con la cultura en la que se crean y se aplican” (Mejía 64). Es la línea de este pensamiento comprendemos el esfuerzo de los padres conciliares antiguos por encontrar y nombrar, desde la cultura griega, las nuevas realidades de fe reveladas en Cristo.

Dentro de los estudios sobre la fenomenología del lenguaje religioso

8. “Estas tendencias tienen la característica de que solo pueden expresarse con lenguajes quebrados, como las conductas o los sentimientos porque ellas son vinculaciones antepredicativas, prerreflexivas y preobjetivas”. (Begué 45).

9. “Es mucho más difícil qué hace del lenguaje poético un lenguaje «ligado». En una primera aproximación, en efecto, es un lenguaje «desligado»: desligado de ciertas constricciones lexicales, sintácticas, estilísticas; desligado sobre todo de la intención referencial del lenguaje ordinario y del lenguaje científico, de los cuales podemos decir por contraste que están ligados a los hechos, a los objetos empíricos, a las constricciones lógicas de nuestro pensar [...]. El poeta opera, por el lenguaje, en lo hipotético.” (Ricoeur, *Hermenéutica* 31).

10. “Si, como enseñara Wittgenstein, el lenguaje religioso expresa la actitud singular del hombre ante la globalidad de la realidad, a él le corresponde dar razón de las vivencias experimentadas por el sujeto ante cuestiones que le afectan íntimamente, como el hecho de la muerte, la inmortalidad, la salvación, Dios y otras semejantes. Las expresiones lingüísticas de estas convicciones revisten unos caracteres especiales como son el simbólico, el autoimplicativo, el aceptativo, el reinterpretativo, el participativo y comunicativo”. (De Sahagún 179-180)

existe una tendencia que “es la que más está influyendo últimamente en la filosofía de la religión, reduciéndola a mero análisis lingüístico de las expresiones religiosas. En un empeño por superar el principio verificabilista, algunos autores, siguiendo al último Wittgenstein, aluden a lo *místico*, y amplían los campos del lenguaje hasta conferirle verdadero alcance metafísico. Entre los múltiples *juegos del lenguaje* hacen figurar el autoimplicativo¹¹, el performativo¹² y el parabólico¹³, que pueden cubrir muy bien la conducta religiosa” (De Sahagún 61).

En las corrientes de la fenomenología de la religión el impacto de las temáticas sobre el lenguaje es fuerte. Incluso hay quienes afirman que *la muerte de Dios* tiene su origen en la brecha que se abrió entre el lenguaje y la vida, entre los modos de expresarse y las experiencias de una sociedad determinada.

No podemos perder de vista que esa sociedad donde según este autor, Dios ha perdido su lugar, es nuestra actual sociedad: esa que ya denominamos Sociedad de la Información o del Conocimiento y que intentar hablar de Dios requiere que las formas expresivas y la sustancia de lo que se comunica conecte con los registros comunicativos de esta sociedad «mediática». Quizá el problema de Dios encuentre una salida satisfactoria en la resolución del problema del lenguaje sobre Dios. Dios [en realidad] no habría perdido su lugar en la mente del hombre —en el caso de este autor: el hombre europeo—, sino que Dios no ha sido expresado en las formas comunicativas actuales (García Morales 288).

11. “La fe interior y salvífica buscaba su expresión en el testimonio autoimplicativo, el anuncio y la confesión de fe. En ese nivel de la expresión se verificaba el fenómeno de consagración de la palabra humana utilizada como medio de exteriorización y comunicación de la interior experiencia.” (Artola y Sánchez Caro 153).

12. “Como hecho de lenguaje, la ley posee un carácter netamente performativo. Efectivamente, el legislador, al promulgar una ley, produce inmediatamente el vínculo jurídico que obliga a los súbditos a aceptarla como norma de conducta. Esta es la efectividad propia de toda ley en el ordenamiento jurídico humano. Pero la palabra de ley recibe en Israel una efectividad nueva de orden religioso y cultural, al incluirse en la alianza como elemento esencial del pacto entre Yahvé y su pueblo.” (Artola y Sánchez Caro 37).

13. “A estas técnicas y principios de interpretación, típicamente judíos, habría que añadir el uso del método alegórico (o parabólico), de origen griego, en el que sobresale especialmente Filón de Alejandría, quien intentó elaborar un sistema de *trasvase cultural* que hiciera aceptable la Biblia a la cultura helenista.” (Artola y Sánchez Caro 251).

Este mismo autor señala que la mayor separación y distancia entre el lenguaje presentado por la teología y el lenguaje de la sociedad pasa por su pretensión de ser un lenguaje sobre el Absoluto, que no solo en su objeto de estudio, sino también en sus aplicaciones, morales, sociales, psicológicas, eclesiales, expresa el deseo de ese absoluto. La sociedad, por el contrario, conoce de un modo fragmentario y relativo, y por lo tanto, los esquemas de comprensión se mantienen en registros distantes.

Es aquí donde no hay que olvidar que la teología intenta hacer inteligible el mensaje de Dios, por lo tanto este lenguaje, aunque se refiera a lo absoluto, tiene el poder comunicativo en su misma capacidad de adecuación y maleabilidad, lo que le permitiría defender fielmente la presentación de lo absoluto de su objeto frente a las eras y culturas que mutan en sus símbolos y significantes.¹⁴

Esta capacidad de advertir los medios culturales de las expresiones no rivaliza con el mensaje teológico. Al respecto se afirma que “no se trata de hacer inteligible al Misterio en el fragmento, sino de provocar desde el mismo fragmento la apertura al Misterio” (García Morales 289) Sin embargo, frente a la libertad de adaptabilidad del lenguaje, cabe preguntarnos: “¿Hasta qué punto pueden actuar motivos subconscientes en lo que el autor quiere o no decir? ¿Hasta qué punto hay una serie de connotaciones sociológicas, empezando por el mismo lenguaje que usa el autor, y que condicionan lo que éste quiere decir, añadiendo o quitando matices, sin que el mismo autor lo perciba de un modo reflejo?” (Artola – Sánchez Caro 321).

14. “El lenguaje teológico se caracteriza por su capacidad de querer hacer inteligible el misterio, Una peculiaridad propia de este lenguaje es la dimensión “crítica”, es decir la búsqueda de una precisión del lenguaje que haga posible la comunicación de sus asuntos y de los significados contenidos en sus términos. El hecho de que el lenguaje teológico se base en la revelación y en la fe no acarrea la consecuencia de una insignificancia del mismo, ni tampoco de su comprensión tan sólo dentro de un «juego lingüístico»: al contrario, puesto que se basa en un acontecimiento histórico, tiene que corresponder a la dinámica histórica que comparten todos los demás lenguajes”. (Fisichella. “Lenguaje Teológico” 827).

2 - Fundación de un lenguaje inaudito desde el asombro místico-estético

Si ya de por sí es muy complejo el emparentamiento o el diálogo entre el lenguaje teológico y la cultura, no menos dificultades trae la segunda vertiente del decir teológico, no ya como lenguaje “expresado ordinario”, sino como “lenguaje poético”. Este lenguaje, al decir de Paul Ricoeur, originariamente era, de modo estricto, simbólico, y se lo denomina *pre-conceptual* porque es un estadio previo a toda pretensión científica.¹⁵

Una ventana abierta hacia la libertad del lenguaje lo ofrece el espacio de estos juegos de lenguajes simbólicos, de los cuales, la poesía pareciera ser el más representativo. Este lenguaje es pre-científico, aunque ciertamente se tilda de elevado y culto, ya que no tiene ni en su estructura ni en su búsqueda un perfil definitorio ni descriptivo y exige tanto al poeta como al destinatario la escucha atenta y la aplicabilidad en las *resonancias* que éste contiene remitiendo a otra realidad, a la propuesta de un mundo.

La experiencia de todo hombre que se encuentra frente al misterio provoca un decir, una respuesta. Así podemos decir que el misterio provoca mística. Canta el salmo 41: *una sima grita a otra sima con voz de cascadas*, ya que la abertura en las grutas que permite el ingreso de la luz y el resonar del agua que cae en su interior, se escucha desde un

15. “Para ejercer su función de articulación, de expresión y de comunicación, el lenguaje no exige que se le convierta en lenguaje especulativo, es decir, *reducido al concepto*. Como prueba tenemos los géneros literarios de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento, donde encontramos narraciones, leyes, profecías, palabras de sabiduría, himnos, cartas y parábolas. Por lo tanto, es en el plano *preconceptual* de estos géneros literarios donde se constituye el lenguaje religioso primario. Ciertamente, una vez entregado a interpretaciones divergentes, a disputas externas y a divisiones internas de la comunidad creyente, ese lenguaje se ha visto obligado a buscar la precisión en doxologías y confesiones de fe en las que ya se aprecia un trabajo de conceptualización. Además, al enfrentarse con el lenguaje filosófico, el *Credo* de la Iglesia cristiana ha tenido que desplegar recursos inadvertidos o inusitados de conceptualización, provenientes de otros contextos o bien de la explicitación interna, para ponerse al nivel de la filosofía. Así es como el lenguaje religioso ha alcanzado el estatuto propiamente teológico. De este cambio de estatuto y de la dialéctica entre el nivel *preconceptual* y el conceptual ha nacido un género mixto de lenguaje que en adelante podemos denominar *discurso religioso*.” (Ricoeur, *Poética* 45).

misterio hacia el otro. Desde una búsqueda hacia otra, porque es también Dios quién busca al hombre y lo mira con extrañeza. (Cfr. García Norro 158).

Ciertamente no pueden resumirse en este trabajo las explicaciones de los conceptos tanto de *experiencia* como de *mística*. Tampoco de la capacidad de *todo* hombre de establecer un vínculo con lo *trascendente*. Incluso cabe preguntar qué es el *encontrarse*, ya que podríamos avanzar hacia el horizonte de un perfil “meritorio pesquisidor” o hacia lo “gratuito revelado”.

Es, sin embargo, necesario delimitar el contenido del *misterio*, concepto que aquí circunscribiremos al Dios revelado del cristianismo. Finalmente, en cuanto a la *respuesta*, ésta contiene facetas múltiples, de las cuales solo nos avocaremos a ciertas expresiones vistas desde los comentaristas del fenómeno y no desde la poesía en sí. Abordaremos la cuestión en general respetando la naturaleza de este breve escrito.

Reconocemos que es importante no perder la consideración de la dimensión sacramental de la iglesia. En cuanto a su tarea mediadora, la sacramentalidad supone un vínculo frente a lo que transmite y a aquellos a los cuales se dirige. En esta “función pontifical”, se ve en la necesidad de emplear los registros propios de su interlocutor para poder hacer resonar el mensaje encargado. La teología tiene entonces este doble oficio de velar por el objeto y de hacerlo entendible. La custodia a lo entregado y la urgencia de su comunicación. Por un lado es “sujeto confesante” y por otro “objeto simbolizador”¹⁶, ya que ostenta la labor de reconfigurar en las eras lo recibido puntualmente en la historia.

16. “Un aspecto positivo, de honda significación, por cierto, en el discurso teológico, es que la sacramentalidad —o mejor, la visión sacramental de la Iglesia— no se reduce a una simple aproximación conceptual o a un esquema académico, cuestionable o meramente accesorio. Engarza con un contenido sustancial de la fe —la confesión de una Iglesia visible, concreta— y la afirma con un lenguaje tomado de ese mismo orden fenoménico. Así, la proclamación creyente del Dios salvador y de su misterio de gracia se hace confesándolos en lo que ha sido y sigue siendo su misma manifestación histórica: en la Iglesia real visible, que es, entonces, no sólo el sujeto confesante, sino también el objeto simbolizador de todo el contenido teológico de la fe.” (Salado Martínez 391).

Las dimensiones de la vida eclesial se afectan y alimentan de modo interdependiente, y el comienzo de una alteración en alguna de ellas provoca que el complejo engranaje se dinamice. El comienzo de una práctica litúrgica, como lo demuestra la vasta historia de la iglesia, por ejemplo, ejerce una profunda influencia en el modo de la oración personal, en los ministerios de la celebración, en los cantos, en la fabricación de los objetos sagrados y los ornamentos.¹⁷ Igualmente, una norma moral provoca un cambio en la praxis sacramental, en las relaciones fraternas, y también en el cantoral y en el resto de las cuestiones antedichas. Encontramos en la dimensión del lenguaje el mismo detonante, y se puede comprobar históricamente que cualquiera sea el origen de la “mutación” llegará, tarde o temprano, a la alteración de otras expresiones de la vida de la fe. Por ejemplo, en el siglo XVI español “preocupaba el nuevo lenguaje espiritual no bien concretado, con términos comunes a recogidos, alumbrados, erasmistas y luteranos” (Melquíades 312), ya que éste, por un lado era el resultado, y por otro el ingrediente, de nuevas formas de entender la moral, la oración, la liturgia, la estructura de una comunidad y el vínculo con el mundo.

La mística aparece, entonces, como un lenguaje que brinda liberación frente a los encorsetamientos de los lenguajes definitorios que delimitan y describen científicamente. El lenguaje místico, preferentemente simbólico, posee el poder de trascender lo caduco de las épocas, dando un perfil de universalidad perenne al mensaje transmitido.

Paul Ricoeur “ha intentado, en un primer momento, recuperar la importancia del *lenguaje simbólico* como expresión de las realidades trascendentes. De aquí que su primer intento haya sido elaborar una teoría del símbolo” (Artola – Sánchez Caro 304).

Los místicos, “que propugnan una teología negativa” (Velasco 93), poseen frente a los “teólogos científicos” una ganancia, ya que la teolo-

17. “La actitud religiosa, más que dato objetivo o resultado de cálculos racionales, es un conjunto de vivencias o modo peculiar de asumir la existencia que crea serias dificultades a la hora de su comunicación.” (De Sahagún 15).

gía esbozada por los primeros supone una vida de experiencia, cuestión que en los segundos no ha sido siempre la norma. Los que pronuncian un lenguaje místico transmiten desde lo que “ven”, y desde aquí se entiende también toda la vertiente de tenor profética de sus dichos, escritos y obras. No equiparamos el místico —que tiende a silenciar— al profeta —que busca gritar—, sino solo en el perfil testimonial. Frente a una época donde el abrazo a la verdad no se vincula solo en las “razones convincentes”, sino en el “testimonio atrayente”, el lenguaje místico de esos testigos que han experimentado lo que enuncian adquiere nueva relevancia de libertad en la teología. Al referirnos a los místicos, nos referimos al hombre que “experimenta el misterio y lo proyecta” (Vide 195)¹⁸, no nos estamos circunscribiendo al hermetismo místico; tampoco colocamos al místico en oposición al profeta, como si el primero tendiera a desaparecer de la vida y el otro a comprometerse con la misma.¹⁹ Afirmamos así que el místico no solamente es alguien comprometido con la vida y con “lo ordinario”, sino que también su lenguaje está anclado simbióticamente con su entorno. No es un lenguaje extraño, aunque sí es utilizado de modo especial.²⁰ Afirmo al respecto Vide: “cuando los místicos tratan de comunicar sus experiencias no utilizan un lenguaje extraordinario, ajeno al lenguaje cotidiano, sino que se sirven del mismo lenguaje ordinario, pero usado de un modo peculiar” (Vide 196).

18. “Además, a diferencia de lenguajes como el del anuncio cristiano o el profético, que novedosamente se denominan performativos, en el caso del lenguaje místico hay estudios que defienden explícitamente su carácter performativo.” (Vide 195).

19. “Para descubrirse en Dios, el místico tiene que comenzar por purificarse hasta desaparecer prácticamente. Para estar con Dios, el profeta tiene que hacer un esfuerzo por afirmarse, por realizarse. Por eso, la oración surgida de una religiosidad profética, se expresa en los actos de la vida humana asumida en la presencia de Dios, está dirigida a la afirmación del mundo y a su plenificación por el hombre, se propone la meta positiva de la realización de los valores más altos, y adquiere frecuentemente expresiones comunitarias. La oración profética subraya la trascendencia ética e incluso social y política de la plegaria y se expresa más en la forma del diálogo que en la de la contemplación y el silencio.” (Velasco 113).

20. [Los *lenguajes anormales*] “no respetan las reglas, convenciones y presupuestos del lenguaje corriente. Entre tales usos anormales se encuentran los lenguajes literario, metafórico, humorístico, publicitario, etc., cada uno de los cuales se constituye en un «juego» o «forma de vida» peculiar, no plenamente integrado en la «forma de vida» lingüística universal.” (Camps 187).

¿Qué relación existe entre los enunciados de la fe y la vida de aquél que confiesa lingüísticamente el credo cristiano? A partir de esta pregunta se entiende el porqué de la insistencia en esta cuestión, ya que si no se descubre la relevancia existencial de la fe en el ámbito de las acciones comunicativas de anuncio y proclamación, ésta seguirá sin transformar la vida del creyente (Vide 14).

Podemos ahora señalar dos características de esta “anormalidad” en la libertad del lenguaje que permiten respetar tanto la interlocución con el entorno como el contenido de su mensaje: en primer lugar advertimos que es un lenguaje con una serie de vocablos exclusivos, y en segundo lugar, tiene un sistema de creencias distinto del que subyace al lenguaje común y a las ciencias (*Cfr.* Camps 188)

Aquí descansa la libertad del lenguaje teológico, ya que, como afirma Vide:

“olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el místico se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el místico intenta crearse un lenguaje nuevo cayendo así en escándalos lingüísticos, en transgresiones categoriales y en innovaciones semánticas. Es la lucha del místico con el lenguaje para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen” (Vide 198).

Es la paradoja mística de responder a lo inaudito para decir lo que no puede decirse.²¹

21. “Según la apreciación que se da entonces a las obras literarias «místicas» o según la teoría que ellas mismas elaboran, se trata de decir una experiencia llamada «inefable» y que por consiguiente no *puede decirse*. Esta experiencia de posesión (divina, en el caso de los místicos) no tiene lenguaje *propio*, pero *se nota* (como una «herida», dicen los místicos) en el discurso teológico; se inscribe por el trabajo que realiza en el interior del discurso recibido de una tradición religiosa. Una transgresión (mística) de la ley del lenguaje (religioso) se inscribe en ese mismo lenguaje por una manera de practicarlo —por un *modus loquendi*.” (De Certeau 240).

3 - Perspectivas y caminos de la palabra teológica frente al Misterio

Los siglos, el largo camino recorrido, la fuerte presión que ejerce en la evangelización la consideración de la tradición, los lenguajes y símbolos que cohesionan a los creyentes y nos mantienen unidos, son energías que en diferentes épocas han dificultado la intención del emerger de ciertos modos nuevos en la transmisión del mensaje.

Pero también podemos advertir que a pesar de estos cinturones válidos pero, en ocasiones, totalitarios hacia la uniformidad, han surgido vertientes de estilos y expresiones inauditas. Hoy día, si bien se respeta el tesoro de la elaboración teológica de nuestros doctores ancestrales, nadie duda de la dificultad, e incluso, inconveniencia, de ciertos registros lingüísticos.

Ese “suena de otra época”, o también el “comprendo el idioma pero no el lenguaje”, nos marca la realidad de una teología que ha ido efectivamente acomodando sus estructuras de explicación del misterio en diálogo con las culturas, pero estas explicaciones aletargaron su *aggiornamento*.²²

Por otro lado, parecería enquistarse el pensar teológico y su discurso cuando pretende sostener que conservando el lenguaje de antaño se es fiel a los contenidos revelados. El comunicador de la fe se olvida de esta manera que el encorsetamiento de los modos ahoga la frescura de la noticia, la cual está siempre viva.²³

22. “Fomentar la vida cristiana entre los fieles, adaptar mejor las necesidades de nuestro tiempo a las instituciones susceptibles de cambio, promover todo lo que pueda ayudar a la unión de todos los creyentes en [Cristo](#), y fortalecer lo que puede contribuir para llamar a todos al seno de la [Iglesia](#)”. (*Sacrosanctum Concilium* 1).

23. “Es correcto, pues, que una ciencia o la comunidad científica se ponga de acuerdo en la utilización técnica del lenguaje en su propia disciplina (un pensamiento en este sentido, de un acuerdo universal en el lenguaje, puede encontrarse en Habermas) y la teología no se puede sustraer a dicha necesidad; lo que ponemos en juicio es que, dada la naturaleza del objeto de la teología, el lenguaje se dogmatice, que en muchos casos eso significa que se “petrifique” o “momifique”, sin dar espacio a la evolución lingüística de acuerdo con el contexto y la cosmovisión propia del creyente.” (Mejía 66).

“No olvidemos que Tertuliano creó para su lengua 509 sustantivos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos” (Mejía 65).

Se ha llegado a afirmar, por ejemplo, que no solo el lenguaje expresado en determinados géneros de texto o como unidades de frases han generado inconvenientes en el momento de transmisión, sino que también ciertos vocablos independientes han sembrado más confusión que claridad. Lo que ha servido para iluminar el misterio en determinado contexto histórico, en otros se comporta como piedra de tropiezo. Como sucede, por ejemplo con el concepto de *omnipotencia de Dios*, se lamenta un teólogo.²⁴

En este sentido podemos afirmar junto con García Morales que:

la comunicación analógica es una comunicación propia de la fe religiosa ya que el creyente sabe que hablar de Dios es un atrevimiento, pero sabe también que, precisamente la fe, es palabra sobre Dios que se basa en lo que Él ha dicho sobre sí mismo. Así, «la palabra teológica es tanto más inevitable, en cuanto acto de correspondencia obediente al decirse divino en la revelación» y si es verdad que la palabra de fe no deja de ser palabra dicha desde el hombre, sólo será ella misma cuando acepta hablar de aquello que el Otro ha dicho de sí mismo. Por eso, podemos hablar siempre de ambigüedad en el discurso de fe (aunque no se refiera al asentimiento, sino a la formulación) que nos hace pensar en una palabra de frontera; frontera entre lo inabarcable e inagotable y la necesidad de recogerlo en nuestra finitud (García Morales 291).

Esta consideración, al momento de convertirnos en intérpretes o,

24. “La misma teología es culpable de fomentar este género de ateísmo hablando muy abstractamente de la omnipotencia de Dios. Una teología que, sin tener en cuenta las luchas y los sufrimientos de la historia, habla alegremente de la omnipotencia de Dios, se convierte ella misma en causa del ateísmo contemporáneo. No es que propongamos desterrar, sin más, del lenguaje teológico el tema de la omnipotencia de Dios; pero pensamos que, si se ven razones muy importantes para mantenerlo, habría que hablar de ella en futuro. Teólogos como PANNENBERG y MOLTMANN la entienden como expresión de una esperanza: la esperanza de que el amor de Dios triunfe sobre el lado oscuro y absurdo de este mundo. Se trata, por supuesto, de un triunfo futuro, que aún no suprime la negatividad inherente a lo humano, pero que supone distensión ante lo que oprime y desconcierta.” (Fraijo Nieto)

dado el caso, en formuladores de los contenidos de la fe, nos hará más humildes. Reconociendo este cauce de creaturidad y finitud, no pretenderemos que nuestros discursos sean omnicomprensivos ni eternos. La libertad creativa de un lenguaje adecuado tanto a la verdad como al entorno, hará de nosotros excelentes contempladores y fieles profetas, en síntesis, nobles discípulos.

¿Cuál es el arte que deberá contener el teólogo para ser no solo fiel a la revelación, sino también fiel en la transmisión? Ciertamente con la piedad sola no alcanza. Tampoco con la fluidez o bombardeo de recursos lingüísticos, que por mucha cuestión sintáctica moderna terminarían convirtiéndose en artilugios teológicos vacíos de verdad.

En la línea del “lenguaje quebrado en sintonía testimonial” parecerían enfilarse las pistas de una novedad.

Se afirma que “el lenguaje icónico conlleva una apreciación del elemento simbólico. Según Forte «el símbolo es aquello que relaciona los diversos sin caer en la univocidad, manteniendo la unidad de sentido, aún en el exceso o en la radical discontinuidad de significado». Por eso, se entiende el símbolo como la dimensión analógica capaz de sostener un sentido global superando la incomunicabilidad y también la confusión” (Forte ctd. En: García Morales 291).

Pero no se acota el sentido de un modo nuevo en las expresiones solo en el modelo de los místicos —mayormente poético—, sino que existen otros senderos que pueden embarcarse en la tarea de brindar nueva libertad a la comunicabilidad. Entre estos lenguajes está, por ejemplo, el cine. Afirma Bruno Forte que el cine, al ser una sucesión continua de íconos, tiene una fuerza evocativa de lo que está más allá en las formas de la proximidad (Cfr. Forte 113).

Aquí no podemos dejar de citar a Adolphe Gesché quien con asombroso paralelismo, en la cuestión sobre la narratología evangélica, afirma que “el evangelio es un icono teológico, una teología icónica de Jesús” (Gesché 98).

Los estudios muy numerosos en torno a la narratología también brindan espacios de expresiones sumamente válidas para los esquemas de comprensión actuales.

Parecen patentes las posibilidades actuales del lenguaje de la narración que ha sobrevivido con formas nuevas en las distintas culturas o subculturas de la sociedad del fragmento. Esto se hace evidente en el creciente mundo de la blogósfera.

Y aquí nos perderíamos en los laberintos narrativos actuales de las teologías comentadas en modo narrativo que abundan en el espacio virtual.

En el diagnóstico inicial de este trabajo se comentaba la opinión que cargaba sobre la ineficacia de la transmisión el efecto del ateísmo contemporáneo. Pero frente a esa afirmación podemos decir que “el lugar de Dios no ha desaparecido en la mente de las personas actuales, sino que en realidad no estaba donde pensábamos. La misma dinámica de la Encarnación nos ayuda a entender que Dios sólo podía estar en el fragmento particular de cada ser y al mismo tiempo no quedar reducida, sino reclamar una apertura al Misterio más allá de cada fragmento” (García Morales 293).

El problema del lenguaje religioso, entonces, no radica en abandonar un estilo para caer en el fanatismo y abuso de otro, sino que se resuelve en la libertad iluminada de un comunicador, en nuestro caso, el teólogo, que “dice” en la oportunidad de un lenguaje, luego de “ver” tanto el acontecimiento del misterio, como la espera del destinatario.

Frente al “cuidado” y atención que se debe al destinatario en su situación, estado y circunstancias, surge una teoría llamada “procedimiento de *equivalencia dinámica*”. “Aquí se prima al receptor actual, y la traducción transforma de tal manera el texto que el lector se encuentre en condiciones semejantes a aquellas en las que se hallaba el destinatario original” (Artola – Sánchez Caro 373).

Es sumamente complejo realizar tremenda traslación hacia la equiparación perfecta en cuanto a los “mismos efectos” en la *actualidad* de lo que *antño* fue una determinada revelación.

En esta teoría, dicen Artola y Sánchez Caro:

el traductor debe tener presente el efecto que el texto original produciría en su receptor primero y traducir de manera que ese mismo efecto se haga presente en el lector actual. Se trata, pues, de producir un texto que salve las barreras culturales y se adapte plenamente al nuevo lector. Para ello se dará la primacía al lenguaje y a la cultura del receptor sobre la del original. Esto tiene la ventaja de que el nuevo lector lee el texto traducido como si fuera un texto producido en el seno de su cultura y de su tiempo, sin necesidad de muchas notas aclaratorias; tiene, sin embargo, algunas desventajas, como por ejemplo, que no es fácil saber cuál era el receptor original de un texto, que no se puede siempre prescindir del efecto que los siglos han acumulado a su significado original y, sobre todo, que puede borrar en cierto modo el carácter histórico concreto del texto que se lee (Artola – Sánchez Caro 373).

Esta deseada asunción de nuevas formas y discursos para dar razón de la fe, sin embargo, no debe prescindir de cierto glosario que permita, incluso en las analogías y sinónimos, establecer ciertos cánones o patrones, que sin quitar frescura y libertad, permitan a los hombres consensuar en tal o cual tema de acuerdo a un grupo o familia de vocablos. Se advierte en la actualidad “que la reducción del instrumental significativo al enunciado representativo dejó al filósofo de la religión desprovisto de bagaje teórico para dar cuenta razonada de lo divino, quedándole tan sólo la vía de la retórica, la poesía o el silencio” (Vide 13). Frente a estos peligros, tanto del anquilosamiento del vocabulario como de la ausencia

total de ciertos parámetros, surge otra teoría: la pragmática lingüística²⁵. “Esta propuesta abre un nuevo horizonte de significación para aquellas expresiones no descriptivas y ofrece, al mismo tiempo, una metodología para analizar los diversos actos lingüísticos que articulan los lenguajes de la fe” (Vide 13). Esta teoría llena el vacío, o previene del peligro, de la “inestabilidad” de algunos lenguajes anormales, que por su carácter de informalidad carecen de andamiaje analítico o de esquemas de interpretación.

Reflexionar sobre estas propuestas (y muchas otras que no están nombradas en este trabajo) es colocarse en la línea de pensamiento y voluntad de la misma iglesia, que ha preguntado desde las épocas de la renovación conciliar cómo hablarle al hombre de hoy. Advertimos el esfuerzo en los mismos documentos del Vaticano II, los cuales, al decir de Congar:

distan mucho de ser homogéneos en su lenguaje, puesto que en ellos se observa una constante oscilación entre la vuelta al lenguaje clásico y la búsqueda de un lenguaje y de una conceptualización renovada por la teología bíblica y por ciertas filosofías de la persona. Pero al mismo tiempo hemos notado que el recurso a un vocabulario es indicio de un enfoque y de una percepción típica de la realidad cristiana, y entonces la cuestión planteada es la del pluralismo en teología y de la posible coexistencia de sistematizaciones y de universos teológicos diferentes. Aquí no se trata ya sólo de las

25. “Esta teoría viene a cubrir el vacío dejado por la lingüística oracional, cuya limitación al dominio de la oración contrasta con la hipótesis de partida de la lingüística textual, según la cual no hablamos por frases sino por textos y «todas las unidades lingüísticas regulan su interacción operativa según el plan textual en que aparecen insertas. [...] “Se basa en razones de carácter empírico y psicológico, puesto que es difícil concebir que el hablante pueda producir y entender textos complejos como un todo coherente sin un programa o estrategia subyacente”. (Guerrero Ramos 443).

Recordemos cómo se constituye la teoría semiótica: Mientras que la sintaxis especifica en qué condiciones y según cuáles reglas los enunciados están *bien formados* y la semántica indica las condiciones para que los enunciados sean *interpretables* (tanto en lo relativo al significado como a la referencia), a la pragmática se le adjudica la tarea de ocuparse de las condiciones bajo las que las manifestaciones lingüísticas son *aceptables, apropiadas u oportunas*. De esta manera, se interesa por el modo en que el contexto influye en la interpretación del significado.

palabras, sino de organizaciones diferentes del saber teológico (Congar 391).

Y aquí la cuestión adquiere un podio más de complejidad porque ya no nos preguntamos si es posible y cómo realidad el surgimiento de un lenguaje nuevo en la especulación teológica, sino que se abordaría la problemática en torno a la convivencia, prioridad y validez de varios géneros de discursos.

Esta “coexistencia” entre los diferentes lenguajes y modos de expresarse teológicamente tendrá fortaleza no solo en el estudio de sus particularidades y diferencias, sino también en torno a sus puntos en común, como, por ejemplo, partir desde la experiencia existencial. Así lo afirmaba Kant: “La teología tiene como punto de partida una exigencia, una ambición de la razón: la de encontrar la explicación última, la coherencia total de la realidad. Tal exigencia, puesto que condiciona toda una forma de entender el mundo, no puede ser puramente teórica: ha de ser una necesidad sentida y experimentada profundamente para que valga la pena mantenerla” (Vide 216).

En la búsqueda de una teología dirigida a todos los hombres y a todo el hombre, no puede renunciarse al carácter “creíble” de ella. La posibilidad de ser amable, estimada, audible y tenida en cuenta en el conjunto de los discursos depende de esta credibilidad, que no renuncia a la razonabilidad, sino que esta última es enriquecida desde la vertiente testimonial. Esta particularidad de la teología tiene posibilidades de desarrollo en la medida que la experiencia y el testimonio tengan lugar en la estructura de su discurso. Aquí parecería ser el vocabulario místico, en sentido amplio, como lenguaje “anormal”, el que brinda grandes posibilidades para tal búsqueda y empresa.

Obras citadas

- Artola, Antonio, y Sánchez Caro, José Manuel. Introducción al estudio de la Biblia. Vol. 2: Biblia y palabra de Dios. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989. Impreso.
- Begué, Marie France. Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo. Buenos Aires: Biblos, 2003. Impreso.
- Camps, Victoria. Pragmática del lenguaje y filosofía analítica. Barcelona: Ediciones Península, 1976. Impreso.
- Concilio Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967. Impreso.
- Congar, Yves (dir.). Vocabulario ecuménico. Barcelona: Herder, 1972. Impreso.
- De Certeau, Michel. La escritura de la historia. México: Universidad Iberoamericana, 2010. Impreso.
- De Sahagún Lucas Hernández, Juan. Fenomenología y filosofía de la religión. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. Impreso.
- Fernández Biéznobas, Fermín. Lenguaje teológico y vivencia cristiana. Madrid: Centro Teológico Agustiniiano, 2002. Impreso.
- Fisichella, Rino. "Lenguaje Teológico". Diccionario de Teología Fundamental. Madrid: Ed.San Pablo, 1992. Impreso.
- Forte, Bruno. La Porta de la Bellezza. Brescia: Ed. Morcelliana, 1999. Impreso.
- García Morales, Juan Jesús. "El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento" *Almogaren* 31 (2002): 285-296. Impreso.
- García Norro, Juan José, (coord.). Ser querido y querer. Salamanca: San Esteban, 2007. Impreso.
- Gesché, Adolphe. Jesucristo. Salamanca: Sígueme, 2002. Impreso.
- Granier, Jean. "Saber, ideología, interpretación". En: B. Lauret y F. Refoulé (dirs.). *Iniciación a la práctica de la teología*. Madrid: Cristiandad, 1984. Impreso.
- Guerrero Ramos, Gloria. "La lingüística del texto y la pragmática lingüística" *Estudios de Lingüística*. 10 (1994-1995): 443-446. Impreso.
- Instituto Superior de Catequética de Nimega. Nuevo Catecismo para adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés. Barcelona: Herder, 1969. Impreso.
- Mejía Goez, Álvaro de Jesús. "Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios" *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 63-72. Impreso.
- Melquíades, Andrés. "Los alumbrados de 1525 como reforma

- intermedia" *Salmaticensis* 24.2 (1977): 307-334. Impreso.
- Nieto, Manuel. *Realidad de Dios y drama del hombre*. Madrid: Fundación Santa María, 1985. Impreso.
- Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Impreso
- _____. "Poética y simbólica". *Iniciación a la práctica de la teología*. Comps. Bernard Lauret y Francois Refoulé, Madrid: Cristiandad. 1984. Impreso.
- Salado Martínez, Domingo. "La iglesia: sacramento de salvación". *Diálogo Ecuménico* 18.61-62, (1983): 341-395. Impreso.
- Velasco, Juan Martín. *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*. Salamanca: Sígueme, 1978. Impreso.
- Vide, Vicente. *Los lenguajes de Dios*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009. Impreso.