

El carácter simbólico de la revelación

The symbolic character of revelation

Edgar Enrique Velásquez Camelo, SDB¹

Resumen

La revelación de Dios acontece de forma particular, no de forma exclusiva, en los textos de la Sagrada Escritura; desde la hermenéutica existencial bíblica reconocemos que hay diversas formas narrativas posibles de ser actualizadas en la experiencia de fe del creyente. El presupuesto antropológico de la revelación es el carácter simbólico de la existencia humana: toda forma de interacción, comunicación y de sentido en la persona está atravesada por lo simbólico. El objetivo de este artículo es presentar la fundamentación filosófica y teológica del carácter simbólico de la revelación, con el fin de, en primer lugar, identificar en el texto bíblico una expresión legítima de la revelación como símbolo y, en segundo lugar, entender cómo el símbolo bíblico, en tanto texto, hace comprensible al creyente el sentido de la existencia.

Palabras clave: Revelación, Símbolo, Texto, Acción y Apropriación.

Abstract

The revelation of God takes place in a particular way, not exclusively, in the texts of Sacred Scripture; from the biblical existential hermeneutics we recognize that there are different narrative forms possible to be actualized in the believer's experience of faith. The anthropological presupposition of revelation is the symbolic character of human existence: every form of interaction, communication and meaning in the person is traversed by the symbolic. The aim of this article is to present the philosophical and theological foundation of the symbolic character of revelation, in order, in the first place, to identify in the biblical text a legitimate expression of revelation as a symbol and, secondly, to understand how the biblical symbol, as a text, makes the believer understand the meaning of existence.

Keywords: Revelation, Symbol, Text, Action and Appropriation.

¹ Licenciado en Filosofía y letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente estudiante de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en la modalidad de pregrado "Bachillerato canónico". ORCID: 0000-0003-1359-3848 Correo electrónico: evelasquez@sdbcob.org

Introducción

Desde la *antropología cultural*, la Biblia se comprende como escenario simbólico-textual multicultural -judío, romano, egipcio, persa, entre otros- que configura, desde la teología la dación contingente de Dios (Casas, 2012, p. 139). Los textos bíblicos han sido inspirados por el Espíritu Santo (Benedicto XVI, 2010, § 15), cuya impronta cultural no se puede desconocer porque son resultado literario de la experiencia de fe de diferentes pueblos en contextos sociales, políticos y religiosos diversos (Ricoeur, 2015, p. 346). Estas dos perspectivas- la inspiración divina del texto y la relación del texto como producto cultural del contexto- abren un panorama fértil para entender el entramado revelatorio de Dios en el *mundo del texto bíblico* (Ricoeur, 2001, p. 155) y un posible camino de actualización en el despliegue de *la cosa del texto* (Gadamer, 1998).

¿De qué manera el texto bíblico funciona como símbolo en la pragmática de la comprensión existencial? La tesis que arriesgamos es que Dios se comunica al ser humano a través de símbolos que permiten experienciarlo en el lenguaje, los ritos y el arte, características propias de la cultura. El carácter simbólico de la revelación, en este sentido, facilita al ser humano entrar en comunión con Dios para comprender de esta forma su propia existencia (Ricoeur, 2015, p. 21).

Para desarrollar lo anterior se propone el siguiente esquema argumentativo: en primer lugar, abordaremos la comprensión simbólica de la realidad desde el lenguaje, el arte y la religión; para luego, al final de esta parte, concluir que el *ser humano* es un *ser simbólico*, o en términos de Cassirer (2012) un *animal simbólico* que comprende y accede a la cultura a través de la construcción y deconstrucción simbólica de la realidad. En segundo lugar, con Paul Ricoeur, destacaremos tres características del símbolo: (1) da qué pensar porque habla por sí mismo; (2) se expresa en un lenguaje específico relativo a la visión de mundo y (3), devela algo oculto en lo aparente en su *forma* específica que acontece en *la cosa texto* (Ricoeur, 2001; 2008a; 2008b; 2015). Estas tres características servirán de insumo para comprender el carácter simbólico de la revelación de la *Palabra de Dios* en la *palabra contingente* del ser humano (Casas, 2012, p. 147).

Por último, a partir de la tercera característica del símbolo, en tanto devela algo oculto en lo aparente en la *forma* del texto, nos acercamos a las expresiones originarias de la revelación en el *texto* como modo específico, no único, de la *Palabra de Dios* y en la historia humana, personal y colectiva, como historia de salvación.

1. El ser simbólico: una mirada desde la antropología filosófica de Ernst Cassirer

El propósito de este apartado es sustentar a partir de la antropología filosófica de Ernst Cassirer cómo se comprende al ser humano como *un ser simbólico*, cuya estructura de representación del mundo es accesible e interpretada a través del símbolo. Cassirer analiza la génesis del pensamiento simbólico del ser humano: la persona comprende y tiene acceso a la cultura a través de símbolos:

[e]l hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema 'simbólico'. [...] El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que

adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. (Cassirer, 2012, p. 47-48)

El ser humano, según Cassirer, interactúa con el entorno cultural por medio de un sistema de símbolos que hacen que pueda relacionarse con la realidad y comprenderse en ella. Ahora bien, dado que no podemos entender la realidad en sí, sino solo de forma indirecta, entonces dicho enlace con la cultura es posible por la representación simbólica que hacemos de ella: es como si el símbolo facilitara el acceso a la cultura y todo cuanto ella es (Cassirer, 2012, p. 47; Ricoeur, 2011, p. 481; 2015, p. 245).

Para Cassirer el ser humano construye su realidad por la capacidad simbólica que ejerce, es decir, aquello que la realidad *dice* en su carácter de símbolo. En este punto entra en diálogo con la teología; porque si la realidad habla por sí misma, ese carácter de *decir* que tiene la realidad es aquello que denominamos revelación. En cuanto sigue, trataremos de abordar los elementos que configuran el entorno simbólico de nuestra realidad social, de tal forma que logremos identificar el carácter simbólico de la revelación.

1.1. El ser humano como ser simbólico desde el lenguaje

El lenguaje en sí mismo se comporta como un enigma (Velásquez, 2018, p. 98), cuya fuerza creadora facilita la representación metafórica, por medio de signos lingüísticos y extralingüísticos, de la realidad en toda su complejidad. “El lenguaje no constituye un fenómeno simple y uniforme,” (Cassirer, 2012, p. 53), porque imprime no solamente una realidad sintáctica en sí misma, sino que trata de abarcar, en su sistema de representación, la experiencia humana. “El lenguaje [...] es un concepto antropológico,” (Cassirer, 2012; p. 55) cuyo *telos* es permitir una relación con la realidad como constructo artificial y social (Velásquez, 2018, p. 99).

Un entorno simbólico se caracteriza por la conexión intrínseca con el lenguaje que permite, a nuestro modo de ver, no solo entender la realidad atravesada por ella, sino dar significado a aquello que la realidad habla por sí misma. Por tanto, la capacidad simbólica del lenguaje crea universos de sentido y desde ahí es como sucede la interacción entre los seres humanos que conforman dicha realidad social, cuyo dinamismo se hace más amplio por los procesos que permiten decodificar la experiencia lingüística: la interpretación y la explicación (Ricoeur, 2001, p. 149-168; 2008b, p. 81-99).

La interacción con un entorno simbólico permite acceder a la cultura en sus múltiples formas dadas en el arte, la ciencia y la religión; en cada uno de estos elementos opera el lenguaje como eje constitutivo porque es la manera como estas instancias culturales simbólicas pueden decir algo del mundo en su especificidad y representación. Ahora bien, no queremos decir que la realidad social posea en sí misma capacidad discursiva, sino que el ser humano accede a la dimensión lógica de la realidad porque en su forma fenoménica *se muestra*, y en ese mostrar *se dice* (Aristizábal, 2014, p. 70). Así, por ejemplo, la ciencia por medio de su lenguaje específico dice a la persona algo del mundo en su estilo especializado; la religión, por su parte, que pertenece a la instancia inconsciente existencial de la persona (Frankl, 2018, p. 21), *dice* la realidad desde la experiencia de fe; y el arte, expresa en las múltiples formas y estilos, el mundo interior cuyas tensiones son libradas en el campo creativo (Marion, 2006, p. 26).

Ahora bien, no restringimos el lenguaje a la articulación lógica de palabras sino a todo el sistema comunicacional verbal y no verbal que atraviesa la carga simbólica del entorno social (Velás-

quez, 2018, p. 98). Así como los Padres de la Iglesia entendían la presencia coextensiva del *logos* en toda la creación, así también la realidad social en toda su complejidad está atravesada por el *logos* que emana de ella misma.

En el lenguaje “un símbolo no solo es universal sino extremadamente variable,” (Cassirer, 2012, p. 64) dado que podemos representar la realidad social de un contexto específico con un idioma particular, unas formas comunicacionales muy concretas afines a cada cultura en donde se pueden establecer relaciones discursivas con el mundo social.

El mundo social específico de cada cultura puede ser interpretado por medio del lenguaje en las expresiones fijadas en la escritura, cuyos fundamentos sostienen la realidad en su forma metafórica. Esto quiere decir que el lenguaje, si bien representa la realidad social como construcción social artificial, solo puede acceder a ella en su forma figurada en la representación simbólica dada por el lenguaje. Es necesario, por tanto, abordar la realidad en la representación simbólica inherente al ser humano creada por el lenguaje como una construcción lógica y social.

Una forma específica del lenguaje es el habla (Saussure, 2005) que permite establecer lazos comunicacionales con el mundo (Velásquez, 2018, p. 98). De ahí que

el habla humana no solo tiene que cumplir una tarea lógica universal sino también una tarea social, que depende de las condiciones sociales específicas de la comunidad lingüística, por lo tanto, no podemos esperar una identidad real, una correspondencia unívoca entre las formas gramaticales y las lógicas. (Cassirer, 2012, p. 193)

El *logos*, en su sentido amplio, permite la apertura a un mundo lógico-gramaticalmente construido por medio del lenguaje (Wittgenstein, 2009), cuya función social permite la interacción simbólica con el mundo en la medida que tratamos de comprender la realidad en sí misma, en su capacidad reveladora, capaz de hablar por sí misma.

El sistema de signos- de cada entramado simbólico-, que interpreta y hace cierta la realidad, se convierte en la forma más concreta del acceso a la cultura. Cada uno de estos signos coadyuva en la creación de un entorno simbólico lingüístico que permite, por un lado, la interacción social y, por otro, que la realidad se exprese; esta doble dinámica opera de manera concomitante y dialógica en la persona; es decir, a la vez que sucede la interacción social, la realidad social por sí misma habla. Para Cassirer el lenguaje no es un conjunto de herramientas que facilitan la comprensión del mundo; es en esencia la metáfora discursiva que hace cierta la realidad en su forma representada: en el lenguaje.

La persona, además, tiene la capacidad de simbolizar la realidad social de una cultura-no es un sistema cerrado sino en continua creación. La cultura también posee otros mecanismos de expresión que constituyen la dimensión figurada multiforme del mundo como entorno simbólico: el arte y la religión. A continuación, trataremos de abordar desde la antropología filosófica el arte como símbolo del entorno social y del ser humano.

1.2. El ser humano como ser simbólico desde el arte

La existencia del ser humano en tanto simbólica es capaz de plasmar en el arte la tensión entre la imaginación y la creatividad, estableciendo multiuniversos de sentido presentes en cada obra artística. El arte constituye un elemento fundamental de la dimensión simbólica de la persona porque atraviesa el carácter alegórico de la representación artística del mundo de la vida y del mundo social. En otras palabras: el arte se manifiesta en el mundo social porque facilita la comprensión de lo institucional- ej. el arte cristiano- y tiene su fuente de inspiración en el mundo de la vida,

porque es en la experiencia inmanente en donde el ser humano encuentra la inspiración para crear.

Para Cassirer “LA BELLEZA parece ser uno de los fenómenos humanos más claramente conocidos,” (Cassirer, 2012, p. 206) sin embargo, no siempre está libre de prejuicios por la conciencia ideológica materialista que adormece la capacidad de asombro (Ricoeur, 2008b, p. 121-139). En particular, el arte opera como un intensificador de la realidad porque en él se plasma una representación metafórica. De este modo, en toda obra de arte se expresa la capacidad creadora del ser humano. De ahí que para Cassirer el arte sea una manifestación clara, distinta y evidente de la capacidad simbólica de la persona.

En sí mismo, el arte representa el mundo porque se alimenta de la realidad; pero al representarlo, se independiza de él y nos dirige a la contemplación de lo creado. Al contemplar la obra de arte no queda más remedio que reconocer su originalidad dado que imprime un todavía-no latente en ella. El artista personifica *el animal simbólico* en su plenitud porque en él se encarna la genialidad, la creatividad, la originalidad y la capacidad de dar vida y significado a lo inexistente. “No podemos hablar del arte como algo extrahumano o sobrehumano sin perder de vista uno de sus rasgos fundamentales, a saber, su poder constructivo en la estructuración de nuestro universo humano,” (Cassirer, 2012, p. 247) ese universo simbólico cultural que crea y recrea la realidad constantemente.

Al igual que el lenguaje, el arte es representación simbólica de la realidad en el plano sensible de la vida porque vincula procesos emotivos creativos en donde el artista se conecta existencialmente y es capaz de fundar una representación del entorno simbólico contextual del que se alimenta como fuente de inspiración.

“El arte nos proporciona una imagen más rica, más vívida y coloreada de la realidad y una visión más profunda en su estructura formal,” (Cassirer, 2012, p. 251) porque no se restringe solamente a una comprensión de la realidad en el plano verbal o conceptual, sino que resalta el plano emotivo de la existencia humana en donde afloran los sentimientos humanos que son fuente de inspiración de cada forma artística en particular. De ahí que para Cassirer el arte sea una fuente rica de apropiación simbólica del mundo porque es capaz de instaurar un universo simbólico que vincula la dimensión afectiva y emotiva de la persona.

Así las cosas, si el ser humano es un *ser simbólico* es porque se constituye como el artífice original del universo simbólico artístico en sus variadas formas y manifestaciones. En este sentido, la religión, como parte integral de la identidad cultural de un colectivo humano, no solo constituye un rasgo antropológico esencial, sino que a través de él el arte puede revelar el mundo desde la experiencia religiosa- tema que trataremos a continuación-

1.3. El ser humano como ser simbólico desde la religión

El fenómeno religioso es clave hermenéutica transversal del carácter simbólico de la existencia humana (Ricoeur, 2011; Frankl, 2018). Para Cassirer, desde la *antropología filosófica*, la religión constituye un elemento fundamental para entender la carga simbólica de la experiencia humana en el campo espiritual (2012). Si admitimos que el ser humano es un ser religioso llamado a la trascendencia, tesis aceptada no solamente por el discurso teológico sino también por el antropológico (Segundo, 1982, p. 119; Dworkin, 2016), entonces cobra importancia reconocer de qué manera opera el hecho religioso en la comprensión del ser humano en la instauración de un entorno cultural simbólico.

Para Cassirer hay una correspondencia discursiva entre mito y religión porque el primero hace referencia al pensamiento originario simbólico de la génesis primitiva de la experiencia religiosa; y el segundo hace alusión al entorno simbólico social institucional de la experiencia de Dios en cuanto símbolo revelado, es decir, dado al ser humano. El hombre religioso primitivo no hace distin-

ción entre el mundo como espacio lógico social y científico, y como escenario de la experiencia religiosa: para él todo hace parte integral del mundo, dado que es en la misma realidad concreta como se hace experiencia de Dios (Ricoeur, 2015). Ante ese sentimiento general de la vida, la experiencia religiosa es la experiencia interna del ser humano, *sensus fidei*, expresada en ritos que facilitan el contacto con lo sagrado (Boff, 1975).

En este campo, Mircea Eliade afirma que el hombre religioso ancestral fue capaz de crear un entorno sagrado simbólico espaciotemporal cuya característica fundamental es establecerse como ámbito hierofánico de la experiencia religiosa (1973). El espacio y el tiempo sagrado se convierten, en este sentido, en la manera en que el símbolo se traduce en ritos de consagración en relaciones hierofánicas con el mundo (Ricoeur, 2008b, p. 32). Se establece una diferencia esencial entre el lenguaje y la religión; si el lenguaje construye un entorno simbólico artificial, lo religioso opera en el ámbito inmanente del mundo de la vida, como parte esencial de la experiencia humana. De ahí que “para llegar a la verdadera esencia de la religión y comprender la historia de la humanidad es menester que pasemos de la religión estática y externa a la religión dinámica, interna.” (Cassirer, 2012, p. 157).

La dinamicidad de la experiencia religiosa tiene su fundamento en la carga simbólica de la revelación; y la dimensión interna de lo religioso expresa la experiencia religiosa en tanto que es experiencia de Dios *mía*, por el encuentro con aquel o aquello que constituye la divinidad en su forma incoativa (Ricoeur, 2008a, p. 137).

De nada sirve que la dimensión simbólica del fenómeno religioso se restrinja solamente a una comprensión coactiva y opaca de la dogmática de la fe, sin que esta no haya permeado la esencia misma de la existencia del creyente. La religión, en tanto símbolo, permite al ser humano en el plano inmanente del mundo de la vida, comprender lo inspirado como un acontecimiento transcendental potencialmente categorial, que no solo se despliega en elucubraciones teóricas, sino que acontece en los elementos específicos de la realidad del ser humano (Baena, 2011).

La experiencia religiosa como fenómeno natural permite comprender la carga simbólica de la cultura en su sentido más amplio y universal. La carga simbólica de lo religioso es comprensible por la connotación sacramental de la experiencia humana porque allí acontece el misterio de la inmanencia de Dios en toda su plenitud. El acontecimiento transcendental de lo religioso es comunicable a través del testimonio de cada persona (Ricoeur, 2008a, p. 109). El ser humano al expresar lo religioso, lo hace de múltiples maneras, cuya forma privilegiada es la misma existencia.

El carácter simbólico del entorno social representa para Cassirer, un plano ineludible e indispensable para entender la cultura. El lenguaje, el arte y la religión elementos que resaltamos en este texto, nos permiten esclarecer la dimensión simbólica de la realidad social. En este sentido, cobra importancia plantearse la pregunta por el carácter simbólico de la revelación dado que aflora en la psique humana (Frankl, 2018), favorece procesos pedagógicos de enseñanza y aprendizaje de la revelación, y fundamenta el discurso teológico acerca del símbolo.

2. Características del símbolo

Paul Ricoeur en su libro *El conflicto de las interpretaciones*, nos permite identificar las principales características del símbolo. En primer lugar, el símbolo habla por sí mismo, esto es, dice siempre algo por la representación metafórica de la realidad. En segundo lugar, se expresa en un lenguaje codificado que debe ser interpretado, porque si el símbolo habla por sí mismo, aquello que habla no es claro de forma directa, porque acontece en su forma específica metafórica. Y, por último, devela algo oculto en lo aparente que acontece en el signo, remitiéndonos a la representación original que figura y quiere significar.

2.1. El símbolo da qué pensar porque habla por sí mismo

La primera característica del símbolo es que habla por sí mismo; su capacidad de *decir algo* se debe a la carga de sentido y significado que sobrelleva en sí como condición de posibilidad para que siempre diga algo y dé qué pensar (Ricoeur, 2011, p. 481). En efecto, el símbolo da qué pensar cuando la conciencia cognitiva de la persona al encontrarse con él le transfiere el sentido que representa.

La experiencia hermenéutica del *decir simbólico*, cuya representación se concreta en la manifestación simbólica de la revelación, *su poder más propio* radica en que siempre habla por sí mismo. Aunque el símbolo sea creado por una persona o un colectivo social, su capacidad de representar lo independiza para hacer parte del universo cultural simbólico. Así, por ejemplo, siguiendo a Jean Luc-Marion, un icono representa la imagen del Dios invisible que toma cuerpo en el símbolo; aunque fue creado por un artista, el icono se independiza de su creador y se une al universo simbólico sacro que revela la trascendencia de Dios que, desprovisto de imagen, se hace visible en la obra de arte (2006, p. 110).

El símbolo habla por sí mismo porque en él opera una dinámica interpretativa que afecta la conciencia cognitiva del intérprete que devela el sentido oculto de este. Por eso llama "símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero" (Ricoeur, 2015, p. 17).

El carácter simbólico de la realidad siempre dice algo porque su *decir* puede ser interpretado. Un fenómeno no dice nada cuando no hay quien lo intérprete. No se trata simplemente de la univocidad del símbolo derogado por la condición existencial del intérprete, sino que para que el símbolo diga algo por sí mismo, ese *algo* se dirige siempre hacia *alguien* que accede a la carga simbólica de la representación fenoménica del símbolo.

La interdependencia entre el símbolo y el ser humano es la formulación antropológica de la revelación, porque su *decir* siempre dice *algo* a *alguien* que decodifica el sentido. De ahí que, "el símbolo da qué pensar, apela a una interpretación, precisamente porque dice más de lo que dice, y nunca termina de decir" (Ricoeur, 2015, p. 32).

En esto consiste la función poética del símbolo: en que nunca termina de decir algo al mundo como espacio lógico-gramaticalmente construido porque en él opera el lenguaje como eje constitutivo de la carga semántica que contiene que, sin embargo, busca su referente y original. El símbolo da qué pensar porque habla por sí mismo, es decir, se revela de forma autónoma en los códigos que componen el lenguaje del mismo.

En conclusión, el símbolo revela en su contenido algo específico del mundo que facilita la vinculación referencial con la experiencia primigenia concreta del ser humano. En el plano de la fenomenología de la religión, el símbolo revela la capacidad de hablar por sí mismo porque la divinidad se *desoculta* en la figura metafórica del universo simbólico de lo religioso.

2.2. El símbolo se expresa en un lenguaje codificado específico

El símbolo se revela en el universo lingüístico representativo como algo propio y concreto del mundo. Esto es, la semántica del símbolo revela un mundo de representación que remite a una experiencia primigenia y original; así, por ejemplo, la simbólica religiosa revela algo concreto que se expresa de manera específica en el lenguaje religioso (Ricoeur, 2008a, p. 51).

Si entendemos que la persona es un *ser simbólico* que accede a la cultura por medio de símbolos (Cassirer, 2012), entonces las diferentes formas de la cultura quedan representadas en el universo

simbólico que tienen un lenguaje codificado y específico. Los símbolos patrios, por ejemplo, insignias de la nación, poseen un lenguaje específico de la política; los símbolos artísticos develan la estructura subyacente de lo sublime y trascendental; en los símbolos religiosos se manifiesta Dios y por medio de ellos, en su forma específica religiosa natural, se da a conocer la Divinidad. En los símbolos lingüísticos se expresa la capacidad intelectual del ser humano en las diversas modalidades del verso en la poesía y la prosa en el discurso y en la argumentación. El carácter simbólico de la existencia humana crea y accede a la cultura por medio de un sistema metafórico que representa la realidad en sus múltiples maneras.

Ahora bien, ¿qué es lo específico del universo simbólico religioso que tiene un lenguaje codificado propio de la experiencia de la fe? Si “toda comprensión óptica u ontológica se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje” (Ricoeur, 2015, p. 16), entonces, lo religioso opera como un facilitador de la experiencia simbólica de la revelación. La expresión de dicho sistema simbólico acontece en la estructura del lenguaje religioso que no es más que la forma específica del discurso de la fe (Ricoeur, 2008a, p. 51). De ahí que “la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2015, p. 17).

En el lenguaje religioso dicho ocultamiento específico es la peculiaridad de la revelación en las diversas formas literarias.

El lenguaje de la fe es un lenguaje autónomo, pero no autárquico. Su pragmática, sus formas gramaticales y su semántica están caracterizadas por la conversión. Dios, que habla en ese lenguaje, se revela únicamente en la realización de las estructuras del lenguaje que sean un asentimiento (Hünemann, 2006, p. 57)

El modo determinado del símbolo religioso acontece en el lenguaje de la fe como escenario concreto de la experiencia de Dios, cuyos códigos específicos de la revelación dan qué pensar y hablan por sí mismos. Lo concreto del lenguaje religioso es la semántica simbólica que permite, por su desvío, que las múltiples modalidades del discurso teológico permeen la existencia del creyente.

En definitiva, la simbólica de la fe se hace evidente en la operativización discursiva del creyente. La aprehensión es posible por el grado de vinculación vital y referencial, cuya dialéctica discursiva entre la semántica del símbolo y la existencia del intérprete crean una tensión metafórica que tiene por finalidad dar a conocer el contenido propio de la revelación.

2.3. El símbolo devela algo oculto en lo aparente

Por la dinámica propia de la revelación, el símbolo devela algo oculto en lo aparente. Lo oculto del símbolo es la carga poética discursiva que opera de manera específica en el texto. Lo aparente del símbolo es su forma, es decir, la manera de presentarse para hablar por sí mismo, dar qué pensar, hablar por medio de un lenguaje específico y develar aquello que subyace en el interior del sentido del símbolo.

Lo aparente, en este caso, no es más que lo evidente, es decir, aquello que aparece y que remite a una experiencia más profunda cuyo proceso de desocultamiento facilita la comprensión de la revelación.

Solo una hermenéutica, instruida por las figuras simbólicas, puede mostrar que esas diferentes modalidades de la existencia pertenecen a una única problemática; pues, en definitiva, son los símbolos más ricos aquellos que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones. (Ricoeur, 2015, p. 27)

Las múltiples interpretaciones que devela el símbolo en el desocultamiento del mismo pueden ser objeto de la hermenéutica que nutren el discurso específico en el cual se encuentran

contenidos. Lo oculto se revela por lo aparente que aparece al intérprete, que posteriormente devela el sentido propio de la inspiración. Y solo allí en el contenido mismo del texto se desoculta la carga simbólica que remite a una experiencia original que facilita la aprehensión del contenido de la inspiración. Ahora bien, la finalidad del símbolo, en el proceso de desocultamiento, consiste en que una vez que la persona accede al contenido de la revelación, comprendiendo el contenido de lo revelado, por el desvío de otro, se comprende cada vez más a sí mismo.

Al proponer una relación del lenguaje simbólico con la comprensión de sí, aspiro a satisfacer el deseo más profundo de la hermenéutica. Toda interpretación se propone superar un alejamiento, una distancia, entre la época cultural pasada, a la cual pertenece el texto, y el intérprete mismo. Al superar esa distancia, al volverse contemporáneo el texto, el exégeta puede apropiarse del sentido: hacer propio lo que era lejano, es decir, hacerlo suyo. En este sentido, lo que persigue es el ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro. En consecuencia, toda hermenéutica, es explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro. (Ricoeur, 2015, p. 21)

El desocultamiento del símbolo consiste en develar en lo aparente de la forma literaria la estructura esencial de la revelación. Desde el plano teológico: desocultar el símbolo hace que lo aparente sea un vínculo directo con la experiencia original fundante en la cual se encuentra adscrito el símbolo. Si se desoculta el símbolo por sí mismo es porque afecta la estructura interna del intérprete que trata de comprender su vida en los textos de su fe (Ricoeur, 2008a).

Para terminar esta segunda parte, la comprensión, según Paul Ricoeur, constituye el eje fundamental del proceso hermenéutico. En efecto, la simbólica de la experiencia de fe se concretiza de manera operativa en la pragmática de la comprensión, dado que al interpretar el símbolo que habla por sí mismo y devela lo oculto en lo aparente, dice algo a la experiencia de la persona, que, comprendiendo el símbolo en su realidad metafórica, es capaz de comprenderse cada vez más a sí misma. Ahora bien, si el símbolo revela algo del mundo es por el grado de verosimilitud que tiene con la realidad. De ahí que la relación simbólica existencial entre lo revelado y lo oculto se hace efectiva en el acto de fe que descubre, según el proceso del conocimiento de Dios, el encuentro con Él mismo.

3. La dimensión simbólica del texto bíblico

En el primer apartado definimos desde la *Antropología Filosófica* de Cassirer el carácter simbólico de la existencia del ser humano (2012). En el segundo abordamos las características del símbolo: habla por sí mismo, da qué pensar, devela lo oculto en lo aparente y se expresa en el lenguaje propio de su forma específica. Esto último es el punto de partida del presente apartado en el que abordaremos en concreto, cómo la dimensión simbólica de la revelación, desde la narrativa, se convierte en el acontecimiento central de la apropiación de la comprensión pragmática del acontecimiento central del creyente, en donde cada cristiano al comprender cada vez más los textos de su fe, se comprende a sí mismo en el plano categorial inmanente del mundo social y el mundo de la vida (Ricoeur, 2015).

El símbolo de la fe cobra vida en el Verbo Encarnado (Benedicto XVI; 2010). De esta forma, la Palabra de Dios en cuanto símbolo, cobra vida en el creyente al comprender los textos en su forma concreta y específica, superando su carácter aparente en la forma literaria por medio de la exégesis (Casas, 2012); así, se puede develar el sentido profundo de la inspiración de Dios al ser humano. Esto es posible por la hermenéutica existencial bíblica que, a nuestro modo de ver, no es más que ponerse delante del texto, dejarse decir algo, comprender lo dicho y en un mismo movimiento comprender la propia experiencia cuya vinculación está marcada por los dinamismos internos de la experiencia de fe (Ricoeur, 2008a).

3.1. La revelación como símbolo

La revelación es el tema transversal del discurso teológico dado que en él se sustenta la relación entre Dios y la persona. Entiéndase por revelación la autocomunicación de Dios y su plan de salvación en el plano inmanente de la historia humana. En este trabajo reconocemos que una de las formas específicas y más propias de la revelación como autocomunicación de Dios, son las Sagradas Escrituras (Benedicto XVI; 2010; Concilio Vaticano II, 1965).

El *Texto* inspirado revela a Dios en cuanto Palabra, y en su forma más concreta en cuanto símbolo. En este sentido, las Sagradas Escrituras constituyen el símbolo por excelencia de la revelación, porque no solo comunica la Palabra de Dios, sino que, en su realidad simbólica, habla por sí misma a la existencia del creyente, devela lo oculto en lo aparente por medio de métodos exegéticos y, además, se expresa en el lenguaje propio de la narrativa religiosa (Velásquez, 2019).

La Biblia constituye la síntesis simbólica de la revelación que a través del lenguaje crea un universo simbólico complejo cuya estructura misma se comprende en la historia del Pueblo de Israel (Ricoeur, 2011). El universo simbólico bíblico, el mundo del texto es complejo porque sus relaciones internas configuran la *cosa del texto* en cuya especificidad formal se entrelaza el estilo, la forma y la comunicación experiencial (Ricoeur, 2001; 2015).

Así, por ejemplo, si abarcamos la Biblia desde los métodos históricos críticos tal vez conozcamos más de cerca la génesis del texto en su forma original y probablemente podamos develar la intencionalidad comunicativa que en él subyace, no la del autor, sino de la comunidad de fe que ha legitimado su canonicidad; pero resulta insuficiente esta aproximación si no se tiene en cuenta el componente espiritual en toda su amplitud ya sea desde la experiencia religiosa, o bien desde los distintos aportes que demarcan de modo particular la existencia del ser humano: por eso apelamos más a una hermenéutica existencial bíblica que a una hermenéutica bíblica existencial.

La primera tiene como fundamento esencial la vida de la persona; la segunda pone de relieve la comprensión del texto cuya proyección poética se dirige hacia la persona. ¿Puede una persona comprender un texto, si primero no ha planteado las nociones fundamentales de su existencia?, y también ¿no es por el desvío de otro, en su forma indeterminada, como la persona logra comprenderse a sí misma? Aquí, pretendemos demostrar, más que una oposición entre estas dos perspectivas, una relación dialéctica entre la hermenéutica existencial y la hermenéutica bíblica, que tenga en cuenta los componentes esenciales de la interpretación y a su vez, en un mismo sentido, la comprensión del ser cuyo ser consiste en existir: la persona.

Si nos acercamos al Texto bíblico como obra literaria, abrimos una ventana cuyas dimensiones nos ofrecen un panorama rico, contenido en los géneros literarios para apreciar la complejidad del universo simbólico inspirado en las Sagradas Escrituras.

El Concilio Vaticano II en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, explica de manera detallada y concisa los conceptos fundamentales para entender la revelación. En comunión con las doctrinas promulgadas por el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano I, *Dei Verbum* expresa que la revelación:

[s]e realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significativos por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. (Concilio Vaticano II. 1965, § 2)

En este sentido, la revelación de Dios al ser humano acontece de manera específica en palabras y gestos. Si la Biblia, en tanto texto, es símbolo de la inspiración divina y Jesucristo es la plenitud de la revelación, entonces, Jesucristo es la plenitud simbólica de la revelación. Ahora bien,

el Concilio afirma que “cuando Dios se revela hay que prestarle ‘la obediencia de la fe.’” (Concilio Vaticano II. 1965, § 5).

En este sentido lo revelado en el símbolo remite necesariamente a la conversión que no es otra cosa que la respuesta progresiva al llamado de Dios a la santidad. Lo inspirado en las Sagradas Escrituras no es un símbolo pasivo sino operativo, que se mueve en la estructura interna de la persona y provoca la acción. Si Jesús, el Cristo, se comporta como un símbolo es porque habla por sí mismo, desoculta su mensaje divino en lo aparente del lenguaje bíblico (géneros literarios como las parábolas), y se expresa de manera específica según los códigos culturales de la inspiración contenidos en las Sagradas Escrituras.

Los hechos y palabras de la revelación penetran la existencia de la persona por medio de la obediencia de la fe y por la apertura de la inteligencia espiritual dispuesta en cada ser humano por la acción del divino Espíritu. Ahora bien, dado que la revelación de Jesucristo habla por sí misma, en un lenguaje específico, no único, contenido en las sagradas escrituras, según *Dei Verbum*

se debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y qué plugo a Dios manifestar con la palabra de ellos [...] para entender el sentido exacto de los textos sagrados, hay que entender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. (Concilio Vaticano II. 1965, § 12).

En conclusión, el Sagrado Concilio asevera que la revelación se manifiesta de manera concreta y plena en el Señor Jesús. En el contexto de esta reflexión, la revelación se comporta como un símbolo que habla por sí mismo, da qué pensar, habla a la vida específica del creyente que profundiza su fe en los textos sagrados y se manifiesta en un lenguaje propio y específico de la revelación, es decir, en las variadas formas literarias del texto bíblico.

En cuanto sigue quisiéramos profundizar en cómo la revelación acontece de manera específica en el lenguaje humano. Si para Cassirer el lenguaje constituye un elemento fundamental de la constitución ontológica y antropológica del animal simbólico es porque por medio del sistema de signos se puede acceder propiamente a la cultura. Entonces, tiene sentido que la revelación acontezca en el lenguaje toda vez que constituye la base fundamental de la palabra inspirada que, en sus formas específicas y diversas, dan a conocer las palabras ocultas de Dios en la historia.

3.2. Revelación y lenguaje

En el primer apartado desarrollamos desde Cassirer la dimensión simbólica del carácter antropológico del ser humano. Un entorno simbólico es, de este modo, la condición de posibilidad para que la inspiración del texto bíblico acontezca en la vida del ser humano; solo así podemos tener contacto con la Palabra divina en la palabra humana que por sí misma se da en la historia (Casas, 2012). Tiene sentido, por tanto, reconocer la función primordial que tiene el lenguaje como un elemento transversal del acontecimiento revelador de Dios, dado que su carácter simbólico nos involucra en una dinámica reveladora que autocomunica, en el lenguaje humano, la Palabra de Dios: Jesús.

Un entorno simbólico se constituye en gran medida por la semántica que acontece en el medio cultural. De ahí que el lenguaje se encargue de nutrir la experiencia simbólica de la revelación, porque si el ser humano comprende el mundo como un espacio lógico gramaticalmente construido por medio del lenguaje, y Dios se revela en el mundo, entonces, Dios se revela a través del lenguaje que configura este mundo social artificial. El lenguaje facilita el acceso a Dios que se revela en el *texto*.

Las diversas formas lingüísticas que componen la biblia son, en su conjunto, resultado del entorno simbólico lingüístico cultural en donde acontece la revelación, es decir, Dios se vale

del lenguaje humano, su forma y estructura de acuerdo al contexto específico donde sucede la inspiración para comunicarse. La Biblia, en un sentido estricto, es el lenguaje testimonial de la inspiración de Dios en la historia (Ricoeur, 2015a). Por tal motivo, aunque las Sagradas Escrituras se dan a conocer de múltiples formas en los géneros literarios bíblicos, no se agota su semántica en lo meramente lingüístico.

El lenguaje es la condición aparente de la revelación, es decir, así como el símbolo devela lo oculto en lo aparente, entonces, lo aparente sería la forma lingüística de la revelación. Lo oculto es la Palabra de Dios que puede ser develada por medio de métodos de interpretación bíblica para ir más allá de las figuras literarias y descubrir el mensaje revelador del Señor.

En resumidas cuentas, podemos decir que la revelación se expresa en palabras y gestos. En las palabras podemos identificar la constitución simbólica del lenguaje revelado en las Sagradas Escrituras, que, por su carácter diverso y adscrito al entorno multicultural, se vuelve decisivo el uso de métodos exegéticos que permitan develar el sentido original de la inspiración bíblica.

En esto consiste el carácter simbólico de la revelación: en que, si el ser humano accede al entorno cultural a través de símbolos para fomentar los procesos de integración social artificial, es porque se constituye en la forma privilegiada y casi única para acceder al entorno cultural representativo del mundo. Ahora bien, para el creyente esto no es secundario, porque Dios se expresa a través del lenguaje para dar a conocer su voluntad, que, en sí, configura la amalgama lingüística del entorno cultural religioso.

Este lenguaje configura el mundo como lugar donde acontece la historia en su sentido más amplio. Lo histórico, en cuanto símbolo, se compone de los múltiples sucesos cotidianos de un entorno social específico.

3.3. Historia y revelación

Hasta aquí hemos definido cómo la revelación acontece en el lenguaje humano en sus múltiples formas lingüísticas adscritas al universo multicultural bíblico. Sin embargo, esto nos hace pensar sobre la condición simbólica del carácter revelador de Dios en la historia; porque si el mundo acontece en la construcción de lazos lingüísticos que configuran el entramado social artificial del entorno simbólico comunicativo, y Dios se revela en la historia, entonces, lo revelado adquiere connotaciones lingüísticas universales que no se restringen solamente a los entornos culturales bíblicos, sino que van más allá de lo meramente fáctico de la existencia del ser humano y se ubican en el plano universal de la humanidad.

¿Qué hace posible que la historia, en cuanto realidad simbólica, se convierta en el escenario universal de la revelación? Esto se da porque “en las «revelaciones» se habla siempre de temas o de cosas en las que anda implicada la vida humana [...] y porque la revelación consiste en la interpretación individual y social a la luz de lo sagrado” (Torres, 2008, p. 118). En otras palabras: Dios se revela en la historia porque es en ella misma en donde se involucra necesariamente, en toda su complejidad, la vida humana, y porque dicha revelación acontece en un entorno social específico histórico sagrado que aflora la sensibilidad religiosa existencial de la persona.

3.3.1. La historia humana como historia de salvación

La historia es el resultado de los múltiples acontecimientos que conforman el entramado social del mundo, cuyo rasgo peculiar es que da a conocer la complejidad de la vida humana en todas sus dimensiones (Ricoeur, 2013). Dios quiso revelarse en la historia humana para convertirla en historia de salvación. De ahí que “captar la «humanidad» de la revelación” (Torres, 2008, p. 123) es reconocer la historia humana como historia de salvación. Cobra importancia resaltar la categoría

mayéutica histórica de la revelación expuesta por Torres Queiruga toda vez que, al comprender el carácter simbólico de la revelación en tanto historia, dicha historia secular vista con los ojos de la fe revela la acción de Dios que, sin embargo, opera de todos modos de forma específica en cada persona.

El acontecimiento histórico de la revelación adquirió su plenitud en la vida, hechos y palabras de Jesús. El Jesús histórico hace que nuestra historia se convierta en historia de salvación porque permite en su forma específica que el hombre comprenda la acción de Dios como lo comprendió Jesús en su vida.

Los evangelios, aunque su intencionalidad está lejos de ser una narración histórica (Baena, 2011), permiten de todos modos comprender la manera de proceder de Dios en la historia de la humanidad. La lectura teológica de la historia es la forma como lo secular se convierte en sacro, y lo histórico revela a Dios. En este sentido, las existencias teológicas (Schneider; 2000) constituyen la base fundamental para comprender cómo la historia en tanto símbolo revela a Dios porque es en la biografía testimonial de cada persona como se construye la historia universal de salvación. La historia en cuanto símbolo de la revelación da qué pensar, habla por sí misma, se expresa en lenguaje propio histórico de la fe y devela lo oculto del mensaje divino de salvación en lo aparente de la historia secular. De ahí que

no se trata ya de afirmar simplemente que Dios salva al hombre en la historia y no a pesar de ella, sino de afirmar que la historia humana es o por lo menos puede ser, la historia de la salvación. Que el acontecimiento humano total que llamamos historia tiene o puede tener como sujeto actuante no simplemente al hombre sino a Dios (Ramírez, 1976, p. 76).

3.3.2. La narrativa existencial y revelación

La revelación también es histórica porque, además de acontecer de forma universal en la historia secular, se revela también en la historia concreta de cada persona: la narrativa existencial de cada ser humano es historia de salvación. La vida misma, con su dinámica propia y específica, es el escenario privilegiado del quehacer teológico, porque Dios se revela de forma concreta en lo dado en cada persona. Entendemos aquí por existencia teológica al modo de Schneider que comprende que la vida de los santos, en cuanto historia concreta de salvación y narrativa existencial teológica, revela de forma determinada a Dios (2000).

Si el hombre es un ser histórico (Heidegger, 2018, p. 402) cuya comprensión del mundo es también histórica, entonces, tiene sentido que entendamos que la revelación de Dios acontece en la vida de cada ser humano que comprende, a la luz de la fe, la acción de Dios en su propia historia. Caso concreto: las confesiones de San Agustín de algún modo se convierten en el testimonio histórico simbólico de la revelación, porque en su narrativa existencial concreta se revela Dios que es amor y misericordia con el miserable.

El primer gran ejemplo de lo que es y significa una autobiografía nos lo ofrecen las Confesiones de San Agustín; aquí tropezamos con un tipo bien distinto de examen propio. Agustín no relata los sucesos de su vida que para él fueran poco dignos de recordación; el drama que nos comunica es el drama religioso de la humanidad. Su conversión no es sino la repetición y el reflejo del proceso religioso universal, de la caída y la redención del hombre. Cada línea del libro de Agustín posee además de un sentido meramente histórico otro simbólico oculto. No podía entender su propia vida o hablar de ella más que con el lenguaje simbólico de la fe cristiana; con este procedimiento se convirtió en un gran pensador religioso y en el fundador de una nueva psicología, de un nuevo método de introspección y autoexamen (Cassirer, 2012, p. 86).

La narrativa de la historia de salvación en San Agustín es la forma específica como podemos entender que Dios se manifiesta en la historia de cada persona. Lo aparente, en este caso, el texto en sí mismo, es decir, *las Confesiones*, contienen lo oculto de la revelación de Dios, que, en la experiencia

de San Agustín no se restringe meramente a lo personal, sino que en Agustín se sienten identificados los creyentes que comparten la misma historia de salvación, por el grado de verosimilitud de la historia de conversión. En varias partes del documento Agustín refiere que el motivo fundamental de su obra no es simplemente dar a conocer su vida, sino que conociéndola los demás logren encontrar su camino personal de salvación (Agustín, 2013, p. 309-312).

La historia en cuanto símbolo revela a Dios que permite que la historia secular, ya sea universal o particular, se convierta en historia de salvación. En este sentido, es importante que desde la fe se lean los múltiples símbolos que conforman el camino de conversión del creyente porque es en la multiplicidad del universo simbólico cultural como se revela Dios en tanto que habla por sí mismo.

4. Conclusión

El fundamento antropológico del carácter simbólico de la revelación es que el ser humano comprende la dación histórica de Dios a través del lenguaje, el arte y la religión; en definitiva, a través del universo simbólico que configura la realidad social. Si el símbolo da qué pensar porque habla por sí mismo, devela algo oculto en lo aparente y se revela al ser humano a través de códigos culturales específicos, es porque la persona del creyente además de comprenderse a sí mismo y a su entorno social a través del símbolo, ausculta en su interior y en la realidad la revelación de Dios que de forma contingente, constituye el modo por el cual podemos captar la *Palabra de Dios* en la palabra humana.

El *logos* permea el mundo tanto del texto, como el personal, el mundo social y el de la vida. Si podemos percibir a Dios es por el carácter simbólico de la revelación; y cuando se cultiva dicha sensibilidad espiritual no solo captaremos la revelación en la dogmática de la fe, o en las instancias legítimas de la revelación, sino en todo aquello que constituye para la persona del creyente la manifestación de Dios, ya sea en el ámbito hierofánico espacio temporal como también en la narrativa teológica existencial.

En últimas, si la persona es un *ser simbólico* que comprende su vida a través del lenguaje, del arte y de la religión, es debido, también, al carácter simbólico de la existencia humana. Revelación y existencia constituyen el recinto *sacro* en donde Dios puede darse a conocer porque allí, en la sencillez de la vida Dios se sigue revelando a los humildes y sencillos que descubren su presencia misericordiosa como manifestación explícita del símbolo.

Referencias

- Agustín, H. (2013). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Aristizábal, P. (2014). *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá: San Pablo.
- Baena, G. (2011). *Fenomenología de la revelación. Teología de la biblia y hermenéutica*. Navarra: Verbo Divino
- Benedicto XVI. (2010). Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Editorial Editrice.
- Boff, L. (1975). *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Bogotá: CLAR.
- Casas, J. (2012). *La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica*. *Veritas* 27. pp. 137-164

- Cassirer, E. (2012). *Antropología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina revelación. Ciudad del Vaticano: Editorial Editrice
- Dworkin, R. (2016). *Religión sin dios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama
- Frankl, V. (2018). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (2018). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Hünemann, P. (2006). *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*. Barcelona, Herder
- Marion, J. (2006). *El cruce de lo visible*. Castellón: Ellago Ediciones
- Ramírez, A. (1976). La revelación de Dios y su transmisión. *Theológica Xaveriana* 26 (1-2), 71-88
- Ricoeur, P. (2008a). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo
- Ricoeur, P. (2008b). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta
- Ricoeur, P. (2015). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Saussure, F. (2005). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Posada.
- Schneider, M. (2000). *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Segundo, G. (1982). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. I Fe e ideología*. Madrid: Ediciones Cristiandad
- Torres, A. (2008) *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta
- Velásquez, E. (2018) "Discursos vacíos para oídos estancados. Hacia una hermenéutica de la acción." *Revista de filosofía UCSC*. 17.1: pp. 91-115
- Velásquez, E. (2019). Hacia una teología narrativa encarnada. Aproximación desde la teología de la acción. *Reflexiones teológicas*. 15 : pp. 49-55
- Wittgenstein, L. (2009) *Tractatus logico philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial