

RETÓRICA DE LA LIBERACIÓN: ¿CONTRADICCIÓN O NECESIDAD?*

*Nerio Antonio Espinoza Bastidas, Pbro.***

Fecha de recepción: 25 de junio de 2013
Fecha de evaluación: 5 de septiembre de 2013
Fecha de aprobación: 1 de octubre de 2013

Resumen

La teología de la liberación no es contraria a la retórica. Desde esta última es posible interpretar la praxis de liberación. Existe una praxis retórica que no puede dejarse a un lado, ya que pertenece a la esfera de la acción del discurso mismo y del acontecer del habla en el hombre. Para este propósito, se hace necesaria una conversión retórica, como paso de una visión desencarnada de la historia, a una perspectiva que nazca del contexto, y en un segundo momento, una retórica conversora que implica la vida de las personas y sume conciencias a la identidad liberadora.

Palabras clave: *Retórica de la liberación, teología de la liberación, praxis, conversión, hermenéutica.*

* El presente escrito es parte del trabajo de maestría en Ética y Democracia, fruto de investigaciones especiales sobre la retórica con el profesor José Montoya en Valencia (España), y sobre la hermenéutica teológica, con el profesor Leonardo Bermúdez, en Bogotá (Colombia).

** Doctorando en Filosofía, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Magister en Ética y Democracia, Universidad de Valencia; Licenciado en Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, y de Comunicación Social, Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo; Licenciado en Filosofía Sistemática, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Sacerdote de la Diócesis de Acarigua-Araure, Venezuela; actualmente, se dedica a la actividad pastoral en EE.UU., en la Diócesis de Oklahoma. Correo electrónico: nespinoza@javeriana.edu.co, nerioespinoza@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En la mayoría de las teologías contextualizadas se observa una aguda crítica a todo lo que tiene que ver con la retórica. No obstante, el término ha sido usado para designar la palabrería o la abundancia insuficiente de argumentos, sin tener en cuenta en muchos casos su significado real. Por ejemplo, se dice que la teología, para ser tal, debe liberarse de la retórica, debe buscar transformar, debe desligarse de los sermones abstractos para verdaderamente desplegarse en virtud de las necesidades y capacidades de los hombres.

Serían innumerables los ejemplos del “tilde peyorativo” que tantas ciencias dan a esta disciplina, reclamando una praxis de cualquier tipo, en menoscabo de lo retórico, que se ve como discurso superficial o simple persuasión vacía. También la teología de la liberación expresa descontento contra aquellos discursos o argumentos basados en razonamientos lógicos o abstractos, populares o estéticos, mientras descuiden la realidad del hombre, su entorno social y personal, su “vida intrahistórica” –como decía Unamuno¹–, y hablen del hombre desde una concepción vacía, alejada del contexto vital del ser humano.

La hermenéutica filosófica y la hermenéutica teológica han aclarado esta confusión de la forma como se ve la retórica en la vida del hombre. Recordemos que Paul Ricoeur habla del paso de una hermenéutica del discurso a una hermenéutica de la acción, pero no una que se quede simplemente en una praxis vacía, sino de la interpretación desde la acción y para la acción.

Recordemos también que en la teoría del discurso de Apel y Habermas hay una aportación a redescubrir la acción comunicativa. Podemos ver entonces que la acción no solo se ha visto mediada por los contextos sino que el pretexto y los textos “accionan” o actúan como despliegue dialéctico del “acto de interpretar” o de fomentar cambios y transformaciones en las personas a las que van dirigidas.

La referencia a autores de la filosofía y de otras ciencias, lo de otras ramas de la teología, está basada en un principio de transdisciplinariedad. Éste permite incorporar cualquier argumento y orientar explicativamente

¹ Ver a Unamuno, *En torno al casticismo* (1905).

el tema que estamos analizando; y no solo por interdisciplinariedad (préstamos de teorías) sino desde un cimiento más amplio movido por una hermenéutica de tipo crítico (una reflexión más profunda).

El principio adoptado desde un método hermenéutico consiste en reconocer críticamente los valores, asumiendo responsablemente los aportes de las ciencias y de diversos pensadores en un tema tan complejo como la retórica y la liberación. En este procedimiento no tratamos dos temas como si fuesen dos matrices aisladas, o para limitarnos a buscar coincidencias epistemológicas, sino que analizamos estos ámbitos para responder ante la llamada de nuestros pueblos sobre el modo como interpretamos las ciencias en función de la realidad latinoamericana.

El presupuesto de fondo de este objetivo es evidenciar que la teología de la liberación, aunque mantenga ciertas distancias con intrusiones de otros saberes científicos, con otras disciplinas teológicas, incluso de otros continentes o contextos, no va en contra del saber en sí mismo ni comete los mismos errores que desde ella se critican, de minimizar o manipular nuestra historia contando a conveniencias sus progresos y defectos.

Nuestra aproximación, en diálogo con la filosofía de la religión, está basada en la firme convicción de que el pensamiento teológico latinoamericano no es original porque no hable de otros descubrimientos, sino por la forma como los respeta, los analice y los incorpore en su metodología.

RETÓRICA COMO ACCIÓN Y EXPERIENCIA

Cada palabra –vista desde una doble visión del accionar– puede ser vista como acción, en cuanto forma parte de los actos del habla y de un discurso estructurado comunicativamente. Por otro lado, la palabra es acción en cuanto se convierte en transformadora, al generar cambios sustanciales en las praxis de los hombres.

Estos dos sentidos son tenidos en cuenta en el presente trabajo, con el fin de contrarrestar la idea de que la retórica es contraria a la praxis, y la interpretación errónea de que la teología de la liberación nada tiene que decirle al hombre de hoy, sino solo se limita a un “hacer cerrado” en el tiempo y el espacio. Creemos que la retórica no contradice a la praxis de liberación; al contrario, la puede generar, mediante una crítica

hermenéutica de las estructuras dominadoras y de un discurso retórico transformador inclusivo que vincule más conciencias a este propósito.

Ciertamente aquí debemos distinguir que ni la retórica tiene que ver con esos discursos superficiales y abstractos lejanos de la realidad, ni la acción se orienta solo desde una praxis materialista. En el primer caso vemos que, desde Aristóteles hasta Perelman, la argumentación ocupa un lugar especial, pero solo vista desde la transformación del hombre: no se trata exclusivamente de “persuadir por persuadir”, sino de un discurso que “convence para convertir” realmente a las personas. En cambio, los discursos vacíos o discursos falaces serían contrarios a la esencia de dichos *ethos* y *logos* inscritos en este pensar discursivo.

Sin embargo, en un segundo momento –como ya habíamos dicho– las praxis materialistas no abarcan la acción, ni ésta se reduce solo a actos sociales, ya que existen diversos aconteceres de la acción humana: pensar, vivir, celebrar, amar, sentir, interpretar, leer, servir, llorar.

Al seguir con esta valoración de la acción y de la experiencia, hemos de decir que dicha acción, en una retórica liberadora, obedece a cuatro características basadas en la antropología implícita de Blondel, en la cual se argumenta dicha importancia y alcance hermenéutico.

- En primera instancia, la acción es un hecho universal, ya que todos los seres humanos actúan para conseguir un fin y éste se traduce en acción. De tal manera, si cada acción manifiesta la cadena de todos los actos que nos constituyen como existentes, cada proyecto retórico parece hacer de síntesis y de vínculo entre la diversidad de ideas y acciones del hombre.
- En un segundo momento la acción es una necesidad de cuyas consecuencias es imposible rehuir. Las responsabilidades antes y después de la acción, en este sentido, son necesarias e inevitables. Dado que es imposible dejar de actuar, se hace necesario proyectar.
- En tercer lugar, la acción humana es una obligación de orden moral que se impone a la persona. Incluso aquí, quien elige también renuncia. Cada decisión implica una renuncia a una infinidad de actos posibles.
- Por último, en la actividad humana es imposible detenerse. Dicha actividad está en continuo desarrollo y movimiento. Una característica de este esfuerzo por construir la propia identidad y por

alcanzar las metas preestablecidas es la de valorar la dimensión del tiempo.²

Iniciaremos con una aproximación más hermenéutica que nos ubica en lo que deseamos decir en relación con la retórica. Se trata de la experiencia del habla en el ser humano, que muchas veces es menos valorada y menospreciada, como si no fuera una experiencia. En las conferencias que llevan el título “La esencia del habla”, Heidegger se propone hacer una experiencia con el habla: una experiencia con algo, una cosa, un ser humano, significa “ese algo nos acaece, nos alcanza, que se apodera de nosotros y nos transforma”; no significa que “creamos dicha experiencia sino que la sufrimos, acaece”, pues algo “se hace, adviene, tiene lugar”.

En este sentido podemos evidenciar que el habla misma se puede interpretar como experiencia. Una retórica que tenga en cuenta este aspecto e intente coordinar las relaciones de la palabra pronunciada y del habla como experiencia trascendental en el hombre será ciertamente un buen camino.

Hacer experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpretación del habla entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla –independientemente de si lo sabe o no– entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia. Nosotros, que hablamos el habla, podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo. Pero la experiencia que hagamos con el habla tal vez sea excesiva para nosotros contemporáneos, aun cuando solo nos alcance hasta el punto de advertirnos de una vez de nuestra relación con el habla, de modo que en lo sucesivo podemos tener presente esta relación.³

Vemos aquí cómo –para Heidegger– hay una experiencia en el hablar que no proviene de las intenciones o intereses de los hombres, sino del devenir del ser en la historia como un acontecimiento singular y único en la experiencia humana. En este contexto evidenciamos que podemos ser transformados por las experiencias del habla; al emplear el habla podemos vivir transformaciones en el “curso del tiempo” que nos hacen ser lo que somos.

² Ver a Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, 67.

³ Heidegger, *Del camino al habla*, 119.

Es importante tener presente esto, porque una retórica que solo se limite a repetir un discurso sin implicaciones personales también genera cambios, para bien o para mal, en la persona que habla y en quien oye, pues se trata de un acontecimiento. En el caso del llamado “pretexto de la liberación” que reclaman tantas teologías del contexto, creo importante considerar este aspecto en su haz de implicaciones, ya que muchas veces se puede opacar la palabra y su acontecer por pretensiones materialistas y reductivas de la praxis cristiana.

El profeta denuncia y anuncia; y lo hace no simplemente como mensajero que no padece el mensaje sino que sufre su presencia, que se deja abordar por dicho mensaje de liberación. Proclamar que hay liberación no es suficiente; es necesario asumirla como experiencia posible desde ya, al hablar y al gritarlo a los cuatro vientos. Para Heidegger se trata de lo siguiente:

Hacer una experiencia (*erfahren*) significa, en el sentido preciso del término: *eundoassequi*, obtener algo en el caminar; alcanzar algo en la andanza de un camino. ¿Qué es lo que logra el poeta? No un simple conocimiento. Alcanza a entrar en la relación de la palabra con la cosa. Pero esta relación no es una conexión entre la cosa de un lado y la palabra de otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que “es” una cosa.⁴

Realmente observamos cómo, en el autor alemán, la palabra y el habla “pertenecen al ámbito de este misterioso paisaje donde el decir poético bordea la fuente destinal del habla”.⁵ Por tanto,

... cuando inquirimos acerca del habla, o sea, acerca de su esencia, ya debe estar-nos hablando el habla misma. Si queremos indagar acerca de la esencia, es decir, del habla, entonces también lo que significa esencia debe estar-nos ya dicho.⁶

Ciertamente, en ocasiones no se puede ser consciente de tal lugar y de tal ámbito de la palabra en el hombre, por ignorancia, presión o indiferencia; pero esto no significa que deje de acaecer en su historia. Este dinamismo y fuerza vital del habla es una característica de tal reflexión y nos debe invitar no solo a “hablar por hablar” sino a ser conscientes

⁴Ibid., 126.

⁵Ibid., 127.

⁶Ibid., 130.

de su importancia y de la misión existencial del hombre en preguntarse por su sentido y realidad, desde su “mismidad” en el mundo.

Recordemos aquí la *teoría de la acción comunicativa* que plantea Habermas, al seguir los actos del habla en su aceptabilidad racional.⁷ Una teología de la liberación que hable de Dios, de una liberación real del hombre, ha de partir de esta realidad, que no puede guardar silencio, no solo por el deber de denunciar ante las injusticias, sino por el deber de valorar racionalmente el propio discurso desde la misma realidad y acontecer de la palabra en la vida de los hombres. Que sea racional no significa que se oponga a lo práctico; al contrario, la praxis aquí tiene que ver en mucho con aquéllo.

En esta misma línea, Paul Ricoeur también quiere desenmascarar una “hermenéutica momificada” que contrapone experiencia a palabra o lenguaje. En este proceso, la pregunta por el sentido es fundamental, situada desde el intérprete y desde cada contexto y textos dados. Veamos que la interpretación que el lector “hace del texto” es una interpretación “que hace el texto”, un comprenderse en el “sentido del texto”, un colocarse en su trayectoria e interceptar sus significados. Esto resulta de la superación de una mera explicación objetiva del texto para llegar a un auténtico “comprenderse ante el texto”.⁸

Este “ponerse en camino” exige “transformación” desde la interpretación. No solo “se comprende” un texto sino “nos comprendemos” por medio del texto: somos tocados y cambiados desde dicha textualidad. Tal camino de superación es algo inevitable y forma parte de la experiencia del intérprete en su historia.

Cuando la teología de la liberación comprende textos y reflexiona sobre la Palabra de Dios o sobre la realidad del mundo, lo hace desde esta necesidad de comprenderse, de cambiar, de modificar algo en el camino, para así alcanzar a ser una verdadera retórica de transformación. El teólogo que habla es cambiado; el creyente que interpreta es cambiado; el pueblo que lee es modificado en el camino.

⁷ Ver a Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 351-352.

⁸ Ricoeur, *Fe y filosofía, problemas del lenguaje religioso*, 43.

La lúcida comprensión de sí mismo a la luz de los textos del pasado podrá continuarse en un discurso racional, en el que la propia existencia, así radicalmente explicitada, interpretada, se comprenda entonces en conceptos existenciales; la hermenéutica se habrá tornado entonces filosófica. En tal lucidez aparecerá entonces, en el discurso racional, que el hombre pertenece a la historia y allí al ser, que allí se le dispensa en su sentido.⁹

El texto parece llamar a la acción en las mediaciones históricas, y los intérpretes acuden a su encuentro y dejan que acontezca el despliegue de la palabra. En este sentido, vemos dicho trayecto como un “ponerse en camino” según la “invocación del texto”, o podemos decir, según la orientación del texto, develado por la explicación objetiva.

Así entendida, la interpretación es hermenéutica existencial y a la vez transforma profundamente tanto la idea de explicación como la comprensión.¹⁰ Esta autotransformación está mediada históricamente, pero es algo necesario. Una teología hermenéutica no solo debe “interpretar para comprender” sino para “comprenderse dinámicamente”. Se trata del paso de la “discursividad impersonal” a la “experiencia discursiva personal”.

Una dimensión *perlocutiva* del texto nos condiciona en todo tiempo para asumir el paso “de la hermenéutica a la acción”, es decir, a apropiarnos del procedimiento que va desde una “hermenéutica del discurso a una hermenéutica de la acción”, según el interesante aporte de Paul Ricoeur.¹¹ Este paso solo se da cuando se asume el contexto de situación en una perspectiva abierta y consciente del proceso liberador, que consiste más en una “adecuación con la vida” que con las “proposiciones” que la definen. El dinamismo vital del discurso nos invita siempre a no descartar *a priori* la relación de “identidad narrativa”¹² que posee cada discurso desde la fuerza de sus metáforas.

CONVERSIÓN RETÓRICA Y RETÓRICA CONVERSORA

Aquí quisiera plantear un argumento un tanto complicado para una teología de la liberación, porque le pregunta por su contenido fun-

⁹ Ibid., 44.

¹⁰ Ibid., 43.

¹¹ Idem, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, 35.

¹² Idem “La vida: un relato en busca de narrador”, 9-22.

damental e implica una reflexión sobre su cometido más directo en la praxis de liberación. En este plano es necesario que, en el primer momento, la teología reconozca un discurso válido aceptando la mayoría de sus interlocutores más allá de las preferencias ideológicas. En este discurso se hace necesaria una conversión o una transformación particular, ya que se trata de una renovación de su mismo contenido.

En otras palabras, la teología contextualizada puede purificar todo discurso, mediante una delicada y aguda determinación de los criterios antropológicos del mismo. Se trata de la posibilidad de un movimiento o despliegue de la liberación en la historia de los pueblos que claman a Dios un verdadero estatus de bienestar y de justicia.

Una aclaración previa permitirá no manejar un doble discurso en relación con la posición de la teología de la liberación. No está en juego el lenguaje sino el contexto. La teología liberadora puede negociar palabras o conceptos, incluso respetando argumentos de índole dogmática, pero nunca comercializará el contexto que le inspira y le condiciona a hablar de Dios de manera muy particular.

No queremos acá tratar temas sobre las fuentes teológicas de la conversión en la Biblia o en la teología espiritual o moral, sino sobre todo reflexionar, ubicados como preocupación principal, en el análisis de la productividad del lenguaje desde una retórica propia de las teologías contextualizadas y la valoración comunitaria y personal de la praxis de liberación en la hermenéutica teológica actual.

Nos enfocamos en la efectividad del discurso teológico liberador, y no en el significado simbólico o en la diversidad de perspectivas que lo asumen. En otras palabras, no analizamos la conversión desde la estructura teológica fundamental sino desde una dimensión práxica y situada en la historia de los hombres. Con esta delimitación podríamos evitarnos malentendidos en el momento de apreciar el discurso teológico que defendemos en este escrito.

No nos interesa aquí el discurso sobre la conversión espiritual, sino solo en virtud del “cómo” una retórica, en sí misma, pueda convertirse, es decir, en la medida de un movimiento discursivo que le permita situarse mejor. En segundo momento, más allá del tipo de conversión generado en un auditorio, tratamos de la necesidad de que la retórica de la liberación suscite interés, mueva corazones, persuada a los interlocutores, genere mentalidades nuevas en virtud del compromiso con la praxis liberadora.

Unamuno se refería al hombre como fuente de vida cuando pensaba en la realidad desde una visión más dinámica y transformadora. Por ejemplo, cuando escribió: “El hombre más ‘realis’, más ‘res’, más cosa, es decir, más causa –solo existe lo que obra–, es el que quiere ser o el que quiere no ser.”¹³ Aquí es importante recordar la famosa Tesis XI sobre Feuerbach escrita por Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (*Die philosophen haben die welt nur verschieden interpretiert; es kömmt draufan, sie zu verändern*).¹⁴

A la teología de la liberación le es lícito usar un discurso y justificar una retórica sobre el contenido de la liberación, pero la argumentación que elija ha de responder no a cómo están las cosas sino a cómo está el hombre real que es causa de su destino, que desea y quiere ser más, como protagonista de su historia. Liberarse es un pretexto y es una motivación de base en la teología y en fe cristiana, pero a partir de la transformación del mundo, más que de su interpretación; se trata de ir más allá de las “maneras de verlo” para asumir las “maneras de cambiarlo”.

La retórica debe pasar aquí de una simple interpretación de la realidad como “*res-cosa*” a la hermenéutica de la realidad como “*res-causa*”. Es decir, es lanzarse a la evidencia de la presencia del hombre; no se trata de pensar o mirar, sino de obrar, lo cual da existencia y verdad a la liberación, para generar mayor calidad de vida y de bienestar psicológico, personal, social, político y espiritual.

La retórica necesita convertirse, de un discurso abstracto a un discurso encarnado en la realidad. Se trata de un recorrido importante e intransferible, ya que el paso de una visión que tergiversa sus fines y bienes más preciados a una que los determina y focaliza en la práctica diaria, mediante un claro compromiso por los menos favorecidos y los pobres, es un movimiento intrínsecamente cristiano.

Aquí vemos el pasaje ricoeuriano de una hermenéutica del discurso a una de la acción, de una perspectiva inmanente a una más trascendente, al tener presente tanto la “apertura constitutiva del incondicionado

¹³ Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 19.

¹⁴ Engels y Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, apéndice.

religioso” propio de los discursos teológicos, como el “orden ontológico-histórico” de las praxis humanas.

Conversión retórica

En esta primera parte de la conversión retórica vemos que se hace necesario, en la teología de la liberación, un paso de una retórica unívoca (dogmatismo) y equívoca (relativismo) a una retórica analógica que responda ante las expectativas del creyente deseoso de liberación. Ciertamente, esta visión analógica permite una mirada más profunda que es pre-texto de liberación.

Aquí traemos a la luz el uso que Heidegger da a los vocablos *vorchit* y *vorgriift*¹⁵, como “premirada” o cierto “entender anterior” que, en nuestro caso, es un ejemplo de encarar el problema de la interpretación y del sentido, tanto en filosofía como en teología. Esto permite reconsiderar si aquello que decimos sobre Dios es totalmente adecuado o inadecuado, y establecer la posibilidad de un saber desde la analogía.

Aquí debemos resaltar el peligro de los dos extremos: de una retórica perspectivista inmanente sin posibilidad de apertura y de una retórica dogmática que se aleje de la realidad e imponga sus conceptos sin mediaciones históricas y sociales. La primera se acerca a un lenguaje equívoco y está más cerca del relativismo y de la heterodoxia. La segunda está más cercana a un lenguaje unívoco y se aproxima al absolutismo y a la ortodoxia. La tercera vía analógica no es una vía del medio, sino una salida de aquel círculo vicioso mediante la necesidad de lo “posmoderno” de replantear los conceptos y rebasar cualquier lógica dualista.

En la visión de una retórica de este tipo, podemos evidenciar algunas características de la conversión que estamos defendiendo. Reclamamos el paso de una retórica perspectivista a una prospectivista que mire “más allá” y que amplíe su horizonte en Dios, fuente de liberación; el paso de una retórica del absoluto a una retórica del finito, de la sencillez, de la libertad, más cercana de un “pensamiento débil” que de un “relativismo radical”.

¹⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 74-75.

Tal retórica analógica es necesaria en nuestros días para la teología de la liberación. En este sentido surge la posibilidad de un lenguaje desde el “otro punto de vista”, un horizonte inverso al común: “la teología que se despliega como un discurso *desde la opresión*, sea esta mundial (desde las naciones “periféricas”), nacional (desde las “clases oprimidas”), erótica (desde la mujer), pedagógica (desde las nuevas generaciones, la juventud).¹⁶

Se deben evitar los extremos de una “mirada unívoca” y una “óptica equívoca”, y el teólogo aquí debe proceder con vigilancia y cautela. La analogía posee un valor didáctico y epistemológico. Según Clodovis Boff, en la naturaleza del método teológico se encuentra el tipo de analogía usada. El ver previo, la perspectiva antecedente es ante todo “analógica”, y debe alejarse de una visión “unívoca” o “equívoca”.

En este plano, la analogía, por ser una tercera vía, se mantiene siempre en una dimensión abierta de “ semejanza desemejante”. En síntesis, se plantea el enfoque de ver el lenguaje que usamos para hablar de Dios como un conocimiento que además de anteceder desde la “lejanía abstracta” es un acercamiento particular, al que Boff llama un “conocer antelucano” como un “dinamismo extático”. Sostiene el teólogo brasileño:

La analogía teológica se compone de un lenguaje que surge desde la experiencia del mundo y, en su base, apunta hacia lo que está más allá del mundo, el misterio de Dios [...].

El lazo entre el mundo de la creación y el mundo del Creador es la relación de semejanza, justamente desvelada por la analogía. Entre esos dos órdenes de realidades, la analogía muestra al mismo la identidad (parcial) y la heterogeneidad (esa es siempre mayor). La analogía supone una intersección o interpenetración semántica, la coincidencia en un área común, permaneciendo siempre más amplía el área de no-coincidencia.¹⁷

En este caso, la analogía definiría esencialmente el lenguaje de la teología y estaría en la base de todo método hermenéutico sobre el discurso de Dios. En nuestros días, el método en teología hace uso de la hermenéutica, con la finalidad de interpretar el gran texto de la realidad

¹⁶ Dussel, *Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética*.

¹⁷ Boff, *Teoría do método teológico*, 296-327.

histórica en la que acontece la demostración amorosa de Dios.¹⁸ De esta manera se da una hermenéutica del Evangelio y de la vida concreta, personal y social, del hombre.¹⁹

La retórica aquí defendida se presenta como discurso teológico, no “en imitación” a la estructura europea sino sobre todo “elaborado desde la propia realidad latinoamericana, con unas señas de identidad propias y con la voluntad de responder, desde la fe interpretada en clave liberadora, a los desafíos políticos, socioeconómicos, culturales y religiosos de América Latina”. Esto quiere decir que la posibilidad de una retórica que vincule su lenguaje con su acción se hace necesaria para nuestra América Latina:

Solo articulando correctamente teoría y praxis puede emerger un discurso teológico históricamente significativo que, lejos de responder tan cuidadosa como estérilmente a preguntas que nadie se plantea, sea sensible a los interrogantes del hombre de nuestro tiempo, aporte una respuesta al escándalo de la pobreza y ayude a descubrir el sentido de la vida y de la historia.

La teología que nace del hontanar de la fe está empezando a aterrizar en la praxis como concreción del texto del Evangelio de Juan: “y la Palabra se hizo hombre y habitó entre nosotros” (Jn 1,14), Y ha dado el salto cualitativo de decir la verdad a hacer- la-verdad-en-la-práctica.²⁰

En un segundo momento, la conversión retórica se trata del paso de una retórica “basada en el texto” a una “anclada en el contexto”. En este sentido hemos de apreciar que el círculo hermenéutico de la teología de la liberación no es igual al círculo hermenéutico de una teología dogmática, ni al círculo hermenéutico de una hermenéutica filosófica general; al contrario, adquiere un movimiento muy propio de su misión.

Entre los parámetros metodológicos de la teología de los terceros mundos encontramos que el círculo hermenéutico, aunque se comporte con los mismos principios teológicos de una hermenéutica general, adquiere movimientos muy particulares, en este caso, de la espiritualidad

¹⁸ Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, 173.

¹⁹ Pablo VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo”, No. 29, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 19 de abril de 2013).

²⁰ Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, 14.

de nuestros pueblos del Sur. Hay una “ventaja práctica” del contexto sobre el texto y el pretexto, pero esto no significa que no se tomen en cuenta o que no se acepten sino que, por la urgencia vital de nuestras sociedades, damos más importancia –como punto de partida y llegada– a la interpretación de las circunstancias, para luego evidenciar los pretextos y los textos. Esto se puede ver como una hermenéutica situada en la realidad, que admite el despliegue circular de su alcance solo y nada más desde la realidad histórica:

Las teologías contextuales pretenden ser teologías hermenéuticas, teologías que invocan la legitimidad de la interpretación situada o, lo que es lo mismo, la necesidad de toda teología de confesar su relatividad histórica y cultural. Las teologías contextuales se han beneficiado del desarrollo de la filosofía hermenéutica y, al hacerlo, han obligado a toda teología a explicitar para qué se interpreta, quién interpreta, qué se interpreta y cómo se interpreta.²¹

Queremos decir que en el círculo hermenéutico, precisamente por ser una relación dinámica, cada perspectiva se comporta de diversa manera, sin perder sus puntos esenciales del significado, del significante y del sentido. Las teologías llamadas hermenéuticas tienen los tres elementos en diferente proporción de acuerdo con la realidad vivida. No discutimos aquí el “orden giratorio” sino las prioridades dadas a esos momentos. Por ejemplo, una teología dogmática favorece más el texto, una especulativa el pretexto y una positiva la relación texto y contexto, pero en una teología de la liberación impera el contexto de manera contundente.

Sin embargo, estemos atentos a esta aclaración: la ventaja del contexto no es una “desmitologización del texto” o una especie de “subestimación del pretexto”. Más bien se trata de su “canalización y afirmación reales”. En este plano de análisis observamos que el discurso de la liberación es algo necesario, y que esa “conversión retórica hacia la liberación” es algo inaplazable en el discurso teológico actual, si desea ser responsable hermenéuticamente de la relación textos-pretextos-contextos:

En conclusión, liberación dice relación trascendental a opresión. Sus destinatarios son, pues, los oprimidos. Y estos, en nuestra realidad, son cuantitativa y cualitativamente, los pobres y las víctimas. Por ello, introducir el término “liberación” en el lenguaje y en el pensamiento es absolutamente necesario mientras haya

²¹ Costadoat, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, 56.

“opresión”, “esclavitud” y “victimización”. Basten estas palabras para comprender el contexto de lo que vamos a exponer a continuación.²²

Entendemos además que, para el nacimiento de una profunda reflexión teológica, “los terceros mundos apropian la circularidad hermenéutica que les permita la lectura del texto de tradición, desde los contextos de situación, con el pretexto ético de nuestra liberación en Cristo”.²³ Al tomar en cuenta lo anterior, el círculo hermenéutico toma sentido al poseer un orden específico. En este caso, en la interpretación del “texto, contexto y pretexto”, partimos de un hecho histórico –desde la cronología– en el cual se pide realizar este proceso dinámico. En otras palabras, la aproximación teológica se orienta desde la circularidad hermenéutica en la especificidad de su apropiación de la praxis.

Este avocarse al contexto no es olvidar el texto paradigmático ni los pretextos de liberación, sino “descubrirlos” en función de la realidad palpable entre nosotros. Aquí es muy importante saber que a una retórica le interesa no conformarse con “traducir los textos” o con “comprender las situaciones arcaicas”, sino leerlos y asumirlos en su significado para la vida, en cada acción, pueblo y lugar, mediante un método que encarne la historia de los pueblos, en una prospectiva dinámica abierta al futuro desde una esperanza vital.

Retórica conversora

Una segunda parte, no menos importante que la anterior, sería la posibilidad hermenéutica de una retórica conversora, es decir, transformadora, que genere cambios en las conciencias. Aquí no podemos pasar por alto la persuasión, no de la oratoria vacía o estética de un lenguaje armónico con la realidad, sino sobre todo del discurso transformador, que influya, que cuestione, que lleve a un cambio de vida, que hable de la praxis y que genere praxis en los corazones de sus interlocutores.

Recordemos aquellas célebres frases que el *Excitator hispaniae* pronunció en la Universidad de Salamanca contra José Millán-Astray:

²² Sobrino, “Teología de la liberación hoy”, *Universidad Don Bosco*, <http://old.udb.edu.sv/editorial/Teoria%20y%20Praxis/Teoria%20y%20Praxis%203/articulo4.pdf> (consultado el 19 de abril de 2013), 3.

²³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 19.

“Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir, y para persuadir necesitaríais algo que os falta: razón y derecho en la lucha.”²⁴

Iniciemos este punto resaltando los elementos conversores en la visión retórica aristotélica. La retórica en Aristóteles se trata de algo más que una simple alocución o discurso estéticamente bien formado. Es una *tecné* o un arte (*Retórica*, 1354a9). En la argumentación encontramos el “cuerpo de la persuasión” (*Retórica*, 1354a15), y se define como “la capacidad de contemplar en cada paso su capacidad persuasiva” (*Retórica*, 1355b25); no es siquiera el arte cuya misión es simplemente persuadir, sino ver los medios para “persuadir en cada caso particular” (*Retórica*, 1355b10).

Dicho alcance de influencia es el que me parece interesante retomar de la retórica aristotélica, que no solo nos enseña un “estilo de hablar” sino el modo “cómo persuadir” a los demás, creando convicciones, tocando su entorno. Recordemos la clásica distinción aristotélica:

Los argumentos a través del carácter se dan cuando el discurso se dice en manera de rendir digno de fe al orador; en efecto nosotros creemos más (y más fácilmente) a las personas honestas en relación a las preguntas generales y creemos a ellos del todo en las cuestiones que no comportan certeza, sino opinabilidad. [...]

Las argumentaciones que vienen a través de los oyentes, cuando esos son conducidos desde el discurso a una pasión; en efecto no pronunciamos en manera igual un juicio si estamos adoloridos o contentos, o en amistad o con odio. [...]

Se dan argumentaciones a través del discurso cuando mostramos la verdad y lo que es verdadero aparentemente, de aquello que algún argumento ofrece de persuasivo.²⁵

Desde esta triple dimensión del discurso podemos ver el alcance de la argumentación en las distintas claves de interpretación y en los distintos ámbitos de la comunicación. Es importante que nuestro discurso rompa las barreras de una teología cerrada y elitista, para pasar a un plano donde se escuche la voz que llama desde la proximidad, que se encarna en los pobres y en los más necesitados, que argumente para vivir, que convenza

²⁴ Miguel de Unamuno, en su discurso en la Universidad de Salamanca, el 12 de octubre de 1936.

²⁵ Aristóteles, *Retórica*, I, 4, 3577b 47 – 357 a 4.

a sus interlocutores para actuar en favor de la dignidad del hombre. En sí lo que se pide es un discurso que genere conversiones continuas en el orador, en los oyentes y en el mismo discurso, desde la praxis de la liberación. Veamos un poco la aclaración de Perelman sobre la teoría de la argumentación y la necesidad de un contacto con la realidad desde la proximidad contextual de los intérpretes:

Por lo tanto el fin de una argumentación no es aquel de deducir las consecuencias de ciertas premisas, sino el de suscitar o acrecentar la adhesión de un auditorio a las tesis que se presentan para su aprobación; ésta no se desarrolla nunca en el vacío, sino que presupone un contacto de las mentes entre el orador y su auditorio: es necesario que un discurso venga escuchado, que un libro venga leído, ya que de lo contrario sus acciones serían nada. También, incluso cuando se trata de una deliberación íntima, cuando aquel que hace valer sus razones y aquel a quien son destinadas, constituyen una única persona, el contacto de las mentes es indispensable [...].

De esta forma, la argumentación se propone actuar sobre un auditorio, modificar las convicciones o las disposiciones, valiéndose de un discurso que viene dirigido al auditorio mismo, y mira a obtener la adhesión de las mentes, en vez de imponer la propia voluntad con la contracción o el condicionamiento; por lo tanto es ya una cualidad no alterable aquella de ser una persona cuya opinión cuenta para algo. Análogamente, es importante poder tomar la palabra en ciertas circunstancias, ser el portavoz de un grupo, de una institución, de un estado y ser escuchado.²⁶

Tras identificar esos rasgos conversores en el discurso mismo, podemos ahora ver qué tipo de conversión es conveniente y a cuál debe apuntar una teología de la liberación que genere cambios reales en sus interlocutores válidos. Este factor de modificación es fundamental para entender lo que llamamos una retórica de la liberación, ya que ese factor de cambio, de transformación, es necesario en una teología de los terceros mundos que responda antropológicamente a la pregunta por el sentido de la vida y por el bienestar real del hombre en sociedad.

Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*, hablaba de una conversión del sujeto, quien es tocado y cambiado en su búsqueda por la verdad. Esto incluye la noción de *epimeleia* como cura de sí mismo, como preocupación y cuidado sobre sí, un modo de comportarse en relación a sí mismo.²⁷

²⁶ Perelman, *El dominio retórico*, 43-47.

²⁷ Ver a Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

La teología de la liberación también ejerce esta función *panóptica* que busca resguardar el discurso, la acción y la espiritualidad en el presente, en una hermenéutica que custodie los sagrarios de la libertad, de la verdad, de la justicia y de la dignidad humana. Aquí también entran las tres conversiones que mencionaba Bernard Lonergan²⁸: “conversión intelectual” (darse cuenta de lo que significa el proceso de conocer), “conversión moral” (paso a la elección) y “conversión religiosa” (paso de la indiferencia a la esperanza), que no se dan de manera secuencial sino que, en cada persona, son algo distinto.

La retórica de la liberación, además de que busca transformarse en una “nueva manera de pensar”, o contentarse con inculcar un nuevo vocabulario en sus interlocutores, va más allá, y reconduce hacia la elección responsable del hombre, para que no sea un simple espectador de su historia sino artífice de su destino; pero ciertamente lo hace para que no se cierre en nihilismo. Es necesario en esta intervención retórica que su interés por la conversión del hombre sea mediado por la esperanza en Jesucristo de una liberación total, que venza la indiferencia religiosa y espiritual.

Aquí la conversión tiene que ver mucho con “el paradigma actual” de W. James.²⁹ La conversión es un camino permanente, no un evento puntual que sucede “una o dos veces” en la existencia, como si se tratase de una fecha en el calendario que ocasiona una ruptura cronológica. La conversión es mucho más que eso, porque es un proceso continuo e intenso.

Surgen aquí las siguientes preguntas: en estos últimos años, ¿han intentado los interlocutores válidos de la liberación convertirse en un camino dinámico de transformaciones continuas y graduales? O al contrario, ¿siguen siendo las mismas personas pero con un discurso diverso? Cuándo piensan en la conversión ¿creen que es algo inalcanzable o un punto de partida que quedó atrás? ¿Se dejan transformar desde la palabra, en un movimiento recurrente en el cual el hombre vuelve atrás y retorna, renueva y continúa? Para que una retórica de la liberación sea efectiva, no basta que los tópicos tratados sean acordes al índice de la praxis; hace

²⁸ Lonergan, *Method in Theology*, 238ss.

²⁹ James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 114.

falta que sean propuestos y asumidos desde un paradigma o desde una óptica liberadora en movimiento, en camino, en progreso.

El psicoanálisis de Lacan habla de una “rectificación subjetiva”, en la que el paciente cambia de perspectiva y decide colaborar: participa en su análisis, se descubre en sí mismo y entrega su síntoma.³⁰ Este proceso es muy parecido al de la conversión cristiana. Se trata de un llamado a los católicos de las iglesias latinoamericanas a no ser espectadores pasivos del misterio de Dios, ni a limitarse a corregir un discurso inapropiado, sino a adecuar la propia vida con la verdad que se anuncia, es decir, a sentir la experiencia del *Goel* (Dios que libera) como “éxodo experiencial” desde donde se clama y se habla de Dios, para responder a las interrogantes del hombre en su contexto.

Cada uno debe rectificar. La retórica de liberación no solo repara la gramática usada, sino busca que los cristianos y teólogos rectifiquen en el camino y colaboren con el sentido de una liberación en la historia. No basta con “saber” que tenemos un síntoma (esclavitud y opresión) sino hace falta “ofrecerlo” es decir, darlo, entregarlo, para que sea transformado.

Para describir –aún más– este proceso de conversión, tomemos por ejemplo los famosos grados de San Buenaventura³¹, que en este caso son un buen modelo de “espiritualidad conversora”, en la que el hombre realiza varios movimientos: “de lo ínfimo a lo sumo” (*ab imis ad summa*); “de lo externo a lo íntimo” (*ab exterioribus ad intima*); “de lo temporal a lo eterno” (*a temporali busconscendimus ad aeterna*).

El dinamismo de los “grados de ascensión” nos adentra en la riqueza de la vida espiritual del hombre, no en la pasividad, sino en el esfuerzo personal por caminar hacia el supremo ser. Aquí, por ejemplo, concuerdan las tres transformaciones más importantes que debe generar una retórica de la liberación desde su pretexto, a saber: una liberación *ad summa* que genere bienestar social; una liberación *ad intima* desde una autoapropiación de los valores; y una liberación *ad aeterna* que perfeccione lo temporal en la apertura a lo sobrenatural en Dios.

Esto, no solo desde lo filosófico o lo teológico sino también desde el terreno de la Biblia. San Pablo es un ejemplo de este proceso de trans-

³⁰ Lacan, *Seminario XVII El reverso del psicoanálisis*.

³¹ Bonaventurae. *Itinerarium Mentis in Deum*, I, 3.

formación que reclamamos aquí. La Iglesia no solo debe llamar al “cambio de una mentalidad” e idiosincrasia, y sobre todo, al “retorno a Dios”. El discurso sobre Dios, para estar a la altura de los tiempos y responder al llamado de la nueva evangelización, ha de persuadir y conmover, convencer a sus interlocutores.

Se dice que en San Pablo se dieron tres conversiones que pueden servirnos como referencia para ver qué tipo de conversión concuerda más con una retórica de la liberación que busca transformar a los demás y modificar al sujeto para bien.

- En el primer momento se ve, en Saulo, una conversión como “paso de una religión a otra”, pues como judío pasó a ser cristiano.
- En segundo lugar, se observa una conversión como “paso del mal al bien”, de perseguidor a perseguido, de estar errado a obrar conforme a la verdad.
- En tercer lugar –el más importante–, se trata de una conversión como arrojar a la evidencia del amor, como descubrimiento del tesoro de la fe, como “venderlo todo y abandonarse a Jesús sin reservas”. Este arrojarse a la evidencia del amor de Dios en una liberación auténtica mediada por el bienestar físico, social y espiritual; no solo es una tarea de teólogos sino de los creyentes en Cristo, si queremos responder a su llamado a la construcción del Reino.

La retórica de la liberación no “persuade por persuadir”; influye en los oyentes y en los interlocutores para generar en ellos una conducta particular, así como la convicción de que sin libertad verdadera es imposible la dignidad de los hijos de Dios.

Al seguir con esta referencia bíblica recordamos algunas citas que afirman lo que estamos diciendo. En la Biblia vemos cómo la retórica semítica y la retórica cristiana mantienen en común este nexo de interpretación de un llamado al retorno a Dios, al cambio de mentalidad y a arrepentirse de corazón.

FIGURA 1: CONVERSIÓN EN LA BIBLIA DESDE LA RETÓRICA LIBERADORA

CITAS	TEMÁTICA	RETÓRICA LIBERADORA
Hch 3,19	Arrepentimiento sincero.	Discurso que invite a la transparencia.
Os 2,9; 6,1;14,2; Jr 24,7; 25,5; Hch 2,38; 3,19.26; 17,30	Invitación al encuentro con Dios roto por el pecado.	Anuncio del retorno a la armonía con Dios.
Mc 1,15; Hch 11,21	Condición esencial para creer en la Buena Nueva y de adhesión al Reino.	Suscitar adhesión al Reino.
Hch 2,36; 2Co 3,16-18	Para judíos: volver al Dios de la alianza reconociéndolo en Jesús.	Persuadir en la necesidad de un volver al pacto inicial.
1 Ts 1,9; Gl 4,9; 1Co 7,14; Hch 14, 15	Para paganos: volver a Dios abandonando sus propios ídolos.	Predicación del arrepentimiento y vuelta a Dios.
Hch 5, 31; 2Tm 2,25	Conversión como un don de Dios.	Predicación sostenida como don de Dios
Mt 3,2; Mc 1,4; Lc 3,3; Mt 4,7; Mc 1,15; Hch 20,21; 26,20	No solo un imperativo urgente sino punto central de la Buena Nueva.	El anuncio de la conversión es fundamental.

En la figura anterior, vemos tres columnas: citas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento que hablan de conversión; las temáticas teológicas; y por último, la óptica de una retórica liberadora.

En síntesis, cuando la Sagrada Escritura se refiere a la conversión, lo hace en dos sentidos: como cambio de vida en función de un arrepentimiento y como cambio de mentalidad en dirección a volver a Dios, volver a su alianza. Esta doble dimensión de restauración y retorno son importantes para una teología que pretenda dirigir un discurso más acorde al pretexto de la liberación. En otras palabras, un discurso que hable sobre Dios debe estar mediado por una retórica que persuada y atraiga a los seres humanos a Dios, desde el don de su comunicación a ellos y ellas. Veamos esta dimensión más cercana al contexto semítico y helenístico.

Se trata de algo más que un paso de una conducta a otra, algo más que la mera mentalidad que se transforma. Significa “permanencia” que surge de la nueva orientación existencial. Desde el hebreo *schub* y los

vocablos griegos *metaneo* y *epistrepho*, vemos la verdadera “inversión de los esquemas seguidos”³², que significa “retorno a Dios” en el sentido de apartarse de un camino seguido hasta entonces. Se observan tres movimientos en este proceso: el movimiento físico como vuelta del destierro; el movimiento psicológico como conciencia de un nuevo estado; y el movimiento espiritual, de conversión religiosa.

En especial, este “arrepentirse” implica la exigencia de cambio de vida. La idea de “volver” está presente en dicho proceso. Así mismo, el concepto de que se ha perdido algo, de retornar al inicio, de recorrer el sentido inverso el camino hecho, de convertirse con un arrepentimiento sincero son constantes en esta aproximación (Hch 3,19).

Ello tiene que ver especialmente con tres cosas: el paso de una vida anterior a una posterior, de una vida exterior a una interior y de una vida inferior a una superior. Aquí es donde la verdadera liberación, además de llevar a un nuevo paradigma o a una etapa posterior que sea una nueva época o un nuevo tiempo, ha de ser un cambio hacia la interioridad y apropiación del mensaje de liberación, no solo para generar un estado más, sino un bienestar superior, un desarrollo mejor de la calidad de vida del hombre.

En síntesis, una retórica que tenga como contenido discursivo la liberación, debe generar liberaciones continuas y profundas en las personas, es decir, acercar la comprensión y la conciencia moral para actuar y elegir de acuerdo con el Evangelio.

CONCLUSION

Llegamos al corazón de la cuestión: ¿Hay contradicción en que la teología de la liberación acepte una retórica como suya? No la hay. Primero, porque el discurso –en sí mismo– está mediado por la experiencia del habla, al aceptar que el discurso es acción comunicativa en la cual la hermenéutica puede interpretar la acción. Segundo, porque la retórica como discurso debe transformarse, y pasar de una esfera idealista y utópica a una perspectiva más real y contextualizada de la vida del hombre. Aquí es importante tanto la fuerza del mensaje retórico, su poder de influir

³² Edizioni Piemme S.p.A, *Diccionario teológico enciclopédico*.

en los otros, como la necesidad de generar en los auditorios conversiones personales, sociales, espirituales y morales, que acrecienten el bienestar y liberen de la esclavitud de la miseria y de la injusticia.

No es una contradicción hablar de retórica en una hermenéutica teológica. Al contrario, es una necesidad, para poder canalizar, corregir y difundir tanto el pretexto de liberación como el texto normativo para una teología contextualizada. Liberarse de la retórica es imposible; sería como hacer teología sin lenguaje, lo cual es una contradicción. Una cosa es hacer teología sin caer en palabrerías o en un lenguaje desencarnado o improductivo, y otra es decir que la retórica no es importante para la teología de la liberación. Sería como contentarnos con el “dilema del mentiroso”, preferencia que al final se convertiría en una paradoja inevitable y enigmática.

La retórica es una clave para leer y un medio para anunciar la liberación real, no solo persuadiendo a los interlocutores sino sumando conciencias desde la convicción por la praxis liberadora.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Retórica*. Italia: Dorati, 1996.

Blondel, Maurice. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Boff, Clodovis. *Teoría do método teológico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

Bonaventurae. “Itinerarium Mentis in Deum.” *Documenta Catholica Omnia*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274,_Bonaventura,_Itinerarium_Mentis_in_Deum,_EN.pdf (consultado el 19 de abril de 2013).

Costadoat, Jorge. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación.” *Teología y vida* XLVI (2005): 56-74.

Dussel, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1973.

Edizioni Piemme S.p.A. *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.

- Engels, Federico y Marx, Karl. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Pp. 351-352.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- _____. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones Serval, 1979. Pp. 119-160.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Library of America, 2010.
- Lacan, Jacques. *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1967.
- Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. London: Darton Longman and Todd, 1972.
- Pablo VI. “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 19 de abril de 2013).
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- Perelman, Chaim. *Il dominio retorico*. Torino: Einaudi, 1981.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2008.
- _____. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008

_____. “La vida: un relato en busca de narrador.” *Ágora - Papeles de filosofía*. Vol. 25, No. 2 (2006): 9-22.

Sobrino, Jon. “Teología de la liberación hoy.” *Universidad Don Bosco*, <http://old.udb.edu.sv/editorial/Teoria%20y%20Praxis/Teoria%20y%20Praxis%203/articulo4.pdf> (consultado el 19 de abril de 2013).

Tamayo, Juan. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1989.

Unamuno, Miguel. *En torno al casticismo*. Madrid: Alianza, 1999.

_____. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid: Alianza, 1998.

