

INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA COMO EJERCICIO HERMENÉUTICO DE APROPIACIÓN: HIPÓTESIS DESDE EL *DE VITA MOYSIS* DE GREGORIO DE NISA

**Inculturation of Theology as a Hermeneutic Exercise
of Appropriation: Hypothesis regarding Gregory
of Nyssa's *De Vita Moysis***

**Inculturação da teologia como exercício hermenêutico
de apropriação: hipótese desde o *vita moysis*
de Gregório de Nisa**

ORLANDO SOLANO PINZÓN¹

- 1 Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá. Profesional, Licenciado, Magister en Teología de la misma universidad. Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, sede Bogotá. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Miembro del grupo de investigación Academia. El presente escrito corresponde a un artículo de reflexión resultado de una investigación en curso titulada: Inculturar la Teología: un ejercicio hermenéutico de apropiación. Aporte de la tradición patristica en Gregorio de Nisa. ID 00006874.
Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

Artículo recibido el 13 octubre de 2016 y aprobado para su publicación el 30 noviembre de 2016.



Resumen

El presente artículo busca evidenciar, a manera de hipótesis, que el proceso de inculturación realizado por Gregorio de Nisa, a través del uso de la *Akolouthia* en su obra *De Vita Moysis*, puede entenderse como un ejercicio hermenéutico de apropiación. Al respecto, la investigación señala la hermenéutica de la existencia de Paul Ricoeur como método para adelantar la inculturación de la teología hoy, evidenciando que la interacción con las Sagradas Escrituras, la Tradición viva de la Iglesia y la mediación de la cultura, pasa necesariamente por un proceso de apropiación. Como resultado del análisis de la obra en cuestión, fue posible establecer que los elementos que intervienen en el trabajo de inculturación de la teología requieren de un profundo esfuerzo de apropiación en función de hacer avanzar en la inteligencia de la fe.

Palabras clave

Gregorio de Nisa, *De vita moysis*, Inculturación, Hermenéutica de apropiación.

Abstract

The purpose of the article is to reveal that the process of inculturation undertaken by Gregory of Nyssa, through the use of the term *Akolouthia* in his work *De Vita Moysis*, might be understood as a hermeneutic exercise of appropriation. In relation to the previous hypothesis, it is argued that Paul Ricoeur's *Hermeneutics of Existence* might be a suitable method for the inculturation of Theology nowadays, by revealing that interaction between the Holy Scriptures, the living tradition of the Church and cultural mediation, necessarily goes through a process of appropriation. Through the analysis of the aforementioned work, it is concluded that the elements involved in the inculturation process of Theology require considerable effort in order to make advance the intelligence of faith.

Key words

Gregory of Nyssa, *De Vita Moysis*, Inculturation, Appropriation Hermeneutics.

Resumo

O presente artigo busca evidenciar, a maneira de hipótese, que o processo de inculturação realizado por Gregori de Nisa, por meio do uso da Akolouthia em sua obra *De Vita Moysis*, pode se compreender como um exercício de apropriação. A propósito, a pesquisa aponta a hermenêutica da existência de Paul Ricoeur como método para adiantar a inculturação na teologia de hoje, evidenciando que a interação com as Sagradas Escrituras, a Tradição vida de Igreja e a mediação da cultura, passa necessariamente por um processo de apropriação. Como resultado da análise da obra em questão, foi possível estabelecer que os elementos que intervêm no trabalho de inculturação da teologia requerem de um profundo esforço de apropriação em função de um avanço na inteligência da fé.

Palavras-chave

Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, Inculturação, Hermenêutica de apropriação.

INTRODUCCIÓN

El trabajo de investigación de la obra *De Vita Moysis* en función de la categoría inculturación ha permitido hasta el momento: contribuir en la elaboración de un marco conceptual que favorezca la inculturación de la teología hoy (Solano, 2015, pp. 325-360); identificar los antecedentes, las características y los ejes fundamentales que orientaron la labor de inculturación del quehacer teológico del Obispo de Nisa en la cultura griega (Solano, 2015, pp. 157-183); y explicitar la paideia como estructura fundamental de su quehacer teológico (Solano, 2015, pp. 229-244).

Dados los aportes anteriores, el presente artículo busca dar cuenta de la continuidad del proceso investigativo sobre la inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa; en este caso, mostrando, a manera de hipótesis, cómo el trabajo de inculturación de la teología realizado por Gregorio de Nisa, particularmente en su obra *De Vita Moysis*, es un ejercicio hermenéutico de apropiación.

Para tal efecto, en un primer momento se retoma la comprensión de la categoría 'inculturación de la teología' haciendo énfasis en el vínculo fundamental que tiene dicha categoría con el tema de la encarnación. Posteriormente, se describe de manera sintética en qué consiste la hermenéutica, la teología como hermenéutica y se exponen las razones que hacen posible la afirmación del ejercicio de inculturación de la teología realizado por Gregorio de Nisa en la obra de *De Vita Moysis* como hermenéutica de apropiación. A continuación, se propone la hermenéutica de la existencia de Paul Ricoeur como método para la inculturación de la teología hoy.

INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA

En el sentido original del concepto inculturación que, según Andrés Tornos (2001), fue creado por Melville Herskovits, se buscaba expresar el esfuerzo del individuo por impregnarse de todo lo implicado en la cultura, buscando garantizar con ello una convivencia sana con sus semejantes (pp. 178-179). Cuando dicho término pasó al lenguaje teológico fue asociado con la palabra e idea de encarnación, permitiendo con ello afirmar que los Padres de la Iglesia son Maestros de inculturación en el sentido de repensar el cristianismo en el ambiente cultural grecorromano. Lo anterior, debido a que la encarnación está en el centro de su pensamiento, de su vida de fe, de su labor pastoral y de su trabajo escriturístico.

Esa asociación de la inculturación con la encarnación se hizo pública en el ámbito eclesástico durante un sínodo sobre la catequesis llevado a cabo en el año de 1977, en una intervención realizada por el padre Arrupe (como es citado en Solano, 2015, 160), quien asumió explícitamente la categoría inculturación en clave de encarnación. Al respecto conviene indicar, como afirma Suess (1990) al hablar de las dos categorías en cuestión, que:

[...] entre el significado de la inculturación y el de la encarnación no hay una identidad, pero sí una relación de analogía entre los dos términos. Y esta analogía se muestra en la articulación dialéctica de dos niveles: a) en la superación de la distancia y diferencia que impiden la comunicación y la solidaridad y, por tanto, la proximidad amable y crítica y la igualdad

solidaria; b) en el respeto a la alteridad, en la no identificación con el otro (pp. 411-412).

Comprender la inculturación en clave de encarnación enriquece sobremanera su significado y le confiere un carácter liberador y redentor, debido a que la encarnación es liberadora y salvífica. En relación con lo anterior, según Solano (2015) se entiende por inculturación de la teología en clave encarnación: “el proceso de apropiación de una matriz cultural, para repensar, decir, vivir y celebrar desde ella, la manera como se desoculta Dios en los acontecimientos de la historia que viven las mujeres y los hombres que comparten dicha matriz” (pp. 160-162).

En esta breve descripción del concepto, es de gran importancia la referencia a la apropiación de la matriz cultural en el proceso de inculturación, debido a que según Robira Belloso (1996) “una cultura solo puede ser fecundada desde dentro, desde su libertad, no desde fuera y desde el dominio exterior ejercido con medios puramente humanos” (p. 327). Más aún, según Padovese (1996) la inculturación es un hecho histórico que sólo se verifica entre personas y debe estar abierta a todo el universo simbólico de la diversidad de pueblos con los que entra en contacto la fe (p. 206).

A partir de la comprensión del significado de la inculturación de la teología, que fue abordado ampliamente en Solano (2015, pp. 326-330), vamos a profundizar un poco más en la categoría de encarnación, por la importancia que tiene en el desarrollo argumentativo del presente escrito, que busca presentar la inculturación de la teología realizada por Gregorio de Nisa en su obra *De vita Moysis*, como un ejercicio hermenéutico de apropiación.

Encarnación

El texto paradigmático en la comprensión de Gregorio sobre la encarnación es el de Jn 1, 14: “el Verbo se hizo carne”. Esta referencia al prólogo del evangelio de Juan, según Mateo-Seco y Maspero (2006), estructura toda la teología del obispo de Nisa. En efecto, esta afirmación que está a la base de la buena noticia que anuncia el cristianismo desde sus orígenes, contiene un gran valor soteriológico que los Padres se esforzaron en defender y explicar en sus escritos; tal es el caso de Ireneo de Lyon, quien se esfuerza en confirmar

el hecho de la encarnación, que hace posible la salvación de la carne. La razón, afirma Zañartu (2013), obedece a que “si la carne no tuviere que ser salvada, tampoco el Verbo de Dios se habría hecho carne” (p. 55).

Según Daniélou (1974), tanto para el obispo de Nisa como para toda la tradición oriental, la encarnación está unida a la redención y es imposible disociarlas, al punto que la redención supone la encarnación y la encarnación tiene como cumbre la redención. Por esta razón, en la medida que el Verbo es verdaderamente hombre, el hombre es verdaderamente salvado (pp. 111-114). Particularmente el obispo de Nisa, quien es heredero de la tradición de Ireneo, aborda el tema de la encarnación desde su valor soteriológico en los siguientes términos:

XXVII. 1. Era absolutamente lógico que quien se había mezclado con nuestra naturaleza aceptara mezclarse con todas sus particularidades. Efectivamente, como ocurre con los que lavan la suciedad de los vestidos, que no dejan unas manchas y quitan otras, sino que limpian de manchas todo el tejido de punta a cabo, de modo que todo el vestido quede uniforme e igualmente brillante al salir del lavado, así también, al estar la vida del hombre manchada por el pecado en el principio, en el fin y en todo el intermedio, era necesario que la potencia del lavado llegase a todas las partes, y no aplicar a una el tratamiento de la purificación dejando a la otra sin medicar (Gregorio de Nisa, 1990, pp. 102-103).

Desde esta centralidad en el misterio de la encarnación, se puede entender mejor cómo para los Padres y entre ellos Gregorio, lo que fue asumido y apropiado por el Verbo, fue redimido. En este orden de ideas, al referir esta comprensión de la encarnación en relación con la inculturación de la teología, es posible afirmar que, así como la naturaleza humana fue asumida por el Verbo, pero no destruida ni adulterada sino plenificada, en la inculturación de la teología las culturas deben ser respetadas y valoradas en conformidad con la dinámica de asumir, apropiar para redimir. A partir de este principio de encarnación, según Rovira Belloso (1996): “pueden y deben asumirse aquellos elementos de cada cultura que no estén claramente marcados por el pecado, es decir, por la inhumanidad” (p. 344).

Ahora bien, la encarnación no sólo expresa el significado del ejercicio de inculturación en la Iglesia Católica, sino que es el criterio fundante y orientador de todo el proceso de inculturación. En efecto, si la tarea de la

Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación:
hipótesis desde el de *vita moysis* de Gregorio de Nisa

Iglesia, como afirma Robira Belloso (1996), consiste “en encarnarse en las culturas que son en realidad expresión de la existencia y de la vida de los pueblos diferenciados por la misma Providencia” (p. 329), en esa labor la teología tiene una responsabilidad fundamental debido a que se encuentra al servicio de la Iglesia y debe responder a la necesidad siempre presente de hacer inteligible la fe en los diferentes lugares donde haga presencia, para hacer posible la inculturación de la misma. Más aún, según Sues (1990) “la inculturación en la pluralidad es la condición para que una Iglesia culturalmente regional y particular se convierta en Iglesia verdaderamente universal” (p. 418).

En relación con lo anterior, no en vano el *Decreto Ad Gentes* del Concilio Vaticano II (1997) invita a que

en cada gran territorio sociocultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación (No 22).

EJERCICIO DE INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA COMO HERMENÉUTICA DE APROPIACIÓN

Noción de hermenéutica

El término hermenéutica está vinculado con el nombre de Hermes quien, entre los dioses griegos, era el encargado de mediar entre los dioses del Olimpo y los hombres. Etimológicamente, según Lopez Moreno (1985), procede del griego ἑρμηνεύω cuya significación varía entre: expresar el pensamiento por la palabra, interpretar, explicar, dar a conocer, traducir, comunicar (pp. 34-38). Es importante señalar que la labor hermenéutica guarda una particular relación con la interpretación de textos sagrados, concretamente en el contexto del cristianismo, con las Sagradas Escrituras.

En el contexto del siglo IV es recurrente el uso de la hermenéutica – interpretación- para acercarse a la comprensión de los textos de la Escritura. Concretamente, Gregorio de Nisa desde su apuesta de método por la Akolouthia, que será abordada más adelante, hará uso en su labor literaria y pastoral como comentador de la Escritura, tanto de la interpretación literal, como de la interpretación alegórica y mística.

La teología como hermenéutica de la fe

La teología nace ‘in medio ecclesiae’ y está al servicio de la inteligencia de la fe. La razón de esta afirmación es posible rastrearla en el *Tratado sobre los principios* de Orígenes de Alejandría, en cuyo prefacio se hace evidente la necesidad de buscar la inteligencia de la fe:

Sin embargo, hay que hacer notar que los santos apóstoles que predicaron la fe de Cristo, comunicaron algunas cosas que claramente creían necesarias para todos los creyentes, aun para aquellos que se mostraban perezosos en su interés por las cosas del conocimiento de Dios, dejando, en cambio, que las razones de sus afirmaciones las investigaran aquellos que se hubieren hecho merecedores de dones superiores, principalmente los que hubieren recibido del mismo Espíritu Santo el don de la palabra, de la sabiduría y de la ciencia. Respecto de ciertas cosas, afirmaron ser así, pero no dieron explicación del cómo ni del porqué de las mismas, sin duda para que los más diligentes de sus sucesores, mostrando amor a la sabiduría, tuvieran en qué ejercitarse y hacer fructificar su ingenio, esos sucesores, quiero decir, que tenían que prepararse para ser receptores aptos y dignos de sabiduría (Roper, 2002, pp.54-55).

El esfuerzo por dar razón de la fe implica la acción de interpretar para poder hacer avanzar la inteligencia de la misma. Ahora bien, esta labor no se realiza en abstracto sino en un contexto concreto, al interior de una cultura particular que partirá del lenguaje, siempre limitado, para mediar el ejercicio de dar cuenta de la fe. Orígenes, quien comprende la teología como un ejercicio espiritual de inteligencia de la fe, es consciente de esta situación particular en la cual se debe buscar la inteligibilidad de la fe, y por ello, reconoce la necesidad de una buena formación, que en su caso personal no sólo orientó su trabajo literario como comentador de la Escritura, sino también la labor que realizó como maestro, tanto en la

escuela de Alejandría como en la escuela de Cesarea. A continuación, se evoca una breve descripción de la recomendación que Orígenes hace a su discípulo Gregorio el Taumaturgo, que ayuda a comprender posteriormente la actitud de Gregorio de Nisa en su trabajo literario:

Pero quiero que utilices toda la fuerza de tus disposiciones naturales en función de la doctrina cristiana. En cuanto a los medios a emplear, quiero que tomes de la filosofía griega todo lo que pueda servir como enseñanza encíclica o propedéutica para introducir al cristianismo y, de igual manera, de la geometría y la astronomía todo aquello que sea útil a la interpretación de la Escritura Santa [...] Puede ser una idea semejante a la sugerida por un pasaje del Éxodo. Dios en persona hace decir a los hijos de Israel de pedirles a los vecinos y compañeros de habitación los vasos de plata y de oro, así como los vestidos. Ellos deberán, de esta manera, despojar a los egipcios para encontrar en esto el material que servirá a la organización del culto divino (Grégoire le Thaumaturge, 1969, pp. 187-189).

La teología que elabora el obispo de Nisa es heredera del trabajo realizado por Orígenes de Alejandría. Sobre este particular, Moreschini (2015) afirma que “la exégesis del Niseno se mueve fuertemente condicionada por la exégesis de Orígenes, el cual aparece por muchos aspectos como su maestro” (p. 16). Por este motivo, es posible encontrar en Gregorio una disposición al diálogo, un reconocimiento de la importancia de la educación, pero todo ello en función de hacer avanzar la inteligencia de la fe. El obispo de Nisa como conocedor de la cultura griega, comprendía que dicha cultura se había desarrollado, no destruyendo sus bases previas, sino siempre transformándolas; por esta razón, en su teologizar no busca devastar su cultura y dentro de ella las ideas filosóficas y teológicas que la sostenían, sino interpretarlas desde la novedad que aportaba la fe cristiana.

Para Reale y Peroli (1993), Gregorio conocía el juego de los filósofos de su tiempo y jugaba con ellos hasta un determinado límite, debido a que ellos no habían sido iluminados por la revelación (p. 125). Además, según Balthasar (1942), Gregorio de Nisa mejor que ningún otro supo traducir la herencia espiritual de la antigua Grecia al modo cristiano (pp. 13-14).

En este orden de ideas, el elemento diferenciador o referente hermenéutico es siempre la fe cristiana que constituye, según Ruiz Aldaz

(2007), el alma de su impulso intelectual (p. 14), que junto a su formación, hacen de sus obras el vórtice en donde se cruza su experiencia de fe, alimentada por la meditación constante de la Escritura y la realidad de la Iglesia al interior de una cultura pagana. Por lo anterior, no en vano Canévet (1987) afirma que: “Gregorio es original a nombre de su reflexión teológica que es creadora de exégesis nuevas. Él pliega las interpretaciones de sus antecesores a su propio esquema o las utiliza como garantía de la ortodoxia de sus observaciones” (p. 97).

Hermenéutica de apropiación

En continuidad con el apartado anterior, si la teología cumple una función hermenéutica, al referirnos a la inculturación de la teología, dicha función remite a una hermenéutica de apropiación, debido a que no es posible un auténtico diálogo con la cultura mientras no se haya logrado la comprensión/apropiación de la misma. En el caso de Gregorio, según Solano (2015), la novedad del acontecimiento de la encarnación orientó su deseo de hacer inteligible la fe cristiana en la cultura griega, exigiéndole no sólo conocer sino apropiarse lo fundante de dicha cultura - la noción de *paideia* -, para resignificar los elementos fundamentales de la fe, colocándola al mismo nivel de aquello que era relevante en la cultura, ahora comprendida como *paideia* cristiana (pp. 229-244).

El *De vita Moysis* es un ejemplo de la forma como se hace operativa en el ejercicio de teologizar la hermenéutica de apropiación. A continuación, describimos los elementos más determinantes.

La realidad como punto de partida y referente en el proceso de interpretación

Según Maspero (2003), la teología de Gregorio de Nisa debe ser leída como teología de la historia que viene definida a partir de la mutua relación entre historia, economía y teología, en su recíproca distinción sin separación y unión sin confusión (pp. 417-424). En el caso del *De vita Moysis*, el punto de partida de la obra desde el cual se desencadena todo el ejercicio interpretativo, lo constituye una pregunta que le formularon al obispo de Nisa sobre cuál es la vida perfecta.

Esta pregunta, que remite a un profundo anhelo existencial y a la vocación a la santidad propia de todos los creyentes, va a ser abordada por parte del

Niseno apelando a la economía de salvación presente en la Escritura. El recurso a la vida de Moisés le servirá de referente para dar cuerpo a la elaboración teológica desde la cual abordará la respuesta. Este ejercicio interpretativo es realizado desde su profunda convicción personal y en clave de paideia. La referencia a la paideia quiere decir, que tanto la Escritura, como los demás aportes de la cultura griega, serán apropiados en función de esta clave.

Otro elemento que hace parte de la realidad en la cual se mueve el Niseno es su propio contexto histórico, que va a estar permeando su quehacer teológico: particularmente el enfrentamiento con los herejes, quienes decían a los cristianos que sus creencias no eran auténticas y los problemas que tuvo que atender de orden eclesiástico por disputas y rivalidades entre obispos o presbíteros por el acceso a cargos de poder. Al respecto, es oportuno recordar que Gregorio fue víctima de envidias y triquiñuelas de obispos arrianos quienes le acusaron de lapidar recursos de la Iglesia porque querían hacerse a la sede de Nisa.

Además, en el desarrollo de la obra, dedica varios apartes para referir el tema de la envidia que se desata contra quien sigue a Dios o a Cristo. Según Solano (2015), cuando se da una mirada a la biografía del Niseno, es posible identificar las experiencias negativas que tuvo que padecer él y personas cercanas, como Basilio y su amigo Gregorio de Nacianzo, por motivos de envidia (pp. 174-175). Pero lo más importante es que a pesar de haber padecido los ataques imperiosos de quienes se movían en su contra por envidia, no fue víctima del impulso de venganza, sino que asumió una actitud suplicante ante Dios por sus hermanos.

La Akolouthia como método

El trabajo de inculturación de la teología en Gregorio de Nisa tiene como característica el uso de la Akolouthia, a la cual los especialistas no dudan en afirmar que constituía el método usado por el Niseno. Al respecto, Quasten (1973) afirma que Gregorio ha prestado más atención que Basilio y Gregorio Nacianceno a la ratio theologica entendida como una función del pensamiento puramente racional (p. 317). Daniélou (1957) sostienen la idea que Gregorio recibió el término Akolouthia de la filosofía griega, particularmente de Aristóteles, pero el uso que le dio lo orientó en función de dar razón del desarrollo progresivo del plan de Dios en el cual el término se comprende como un proceso de divinización (pp. 315-316).

Drobner (2002, p. 209), Ari Ojell (2007, pp. 33-42) y el mismo Daniélou (2000, pp. 30-46) plantean que el método lo constituye la Akolouthia que representa un leitmotiv de su pensamiento y es entendida como una coherencia, secuencia de razonamientos de carácter explicativo y argumentativo que aseguran no sólo el carácter científico del conocimiento a través de la reducción a los primeros principios, sino también la búsqueda del sentido espiritual presente en la realidad objeto de estudio.

Concretamente, Ojell (2007) afirma que la Akolouthia estaba basada en la noción de secuencia necesaria entre la causa y los efectos, y la conexión de cosas, fenómenos o argumentos y era usada por Gregorio en la exégesis bíblica, en la lógica, en la cosmología, en la historia, en la filosofía moral y en la ética. Según él,

Akolouthia era el método que Gregorio utilizaba, tanto para explorar la secuencia lógica y conectividad de pensamientos como para expresar pensamientos de una manera lógica y coherente en sus escritos: los mismos principios metodológicos – de los cuales es muy consciente Gregorio – aplicarán en ambos casos. Por esta razón, cuando con el objetivo de analizar e interpretar a Gregorio lo más lejos posible, según su intención, es importante interiorizar su método y sus principios. Interiorizar el método de Gregorio es la manera más adecuada para familiarizarse con su intención también (p. 34).

Si bien la lógica del explicar y comprender para acceder al sentido dinamiza la acción del sujeto que interpreta, Gregorio (1993) hace explícita su forma de proceder en el ejercicio de escribir, dando razón de la lógica interna que lo mueve. Algunas evidencias son las siguientes:

Estimo que a quien esté iniciado en la interpretación de la historia, le será patente, por cuanto se ha dicho, la continuidad del progreso en la virtud que muestra el discurso siguiendo paso a paso la concatenación de los acontecimientos simbólicos de la historia (p. 120) [...] Siguiendo la concatenación de las cosas que hemos examinado, nos hemos dejado llevar a la formulación de una hipótesis de interpretación espiritual de este pasaje (pp. 198-199) [...] Concuerdas esta interpretación con las cosas ya dichas en torno a Aarón (p. 193).

En el ejercicio de la Akolouthia, Gregorio se esfuerza para que su escrito no se distorsione, altere o se torne repetitivo, sino para que a través de la interpretación de cada escena se aporte algo nuevo que ayude a una mejor comprensión del tema y a una identificación de sus principios fundamentales, que en el caso de la historia de Moisés está constituido por las tres teofanías que van a ser interpretadas como las tres etapas en el conocimiento de Dios o en la perfección en la virtud, debido a la unidad que se establece entre conocimiento de Dios y vida virtuosa.

Más aún, es tal el rigor de Gregorio (1993) para que la argumentación sea lo suficientemente clara y coherente que, si hay algo que no se corresponde dentro de la narración, Él mismo sugiere que se rechace todo:

Que nadie piense que la narración de la historia se corresponde tan absolutamente con la hilazón de esta consideración espiritual que, si encuentra algo de lo escrito que no concuerda con esta interpretación, por ese algo (que no concuerda) rechace el todo (p. 123).

Además, si existe algún elemento en la consideración de la historia cuya interpretación no aporta al tema central objeto de estudio, recomienda pasarlo por alto y no interrumpir la coherencia, que garantiza la comprensión/apropiación del sentido:

Y si, por fuerza, alguno de los hechos que contiene la historia se sale del orden y de la coherencia con la interpretación que nos hemos propuesto, lo pasaremos por alto como algo inútil y sin provecho para nuestra finalidad. De esta forma conseguiremos no interrumpir la exégesis relativa a la virtud (p. 124).

En relación con todo lo anterior, es claro que en el ejercicio de inculturación de la teología, que realiza el obispo de Nisa, el recurso a la Akolouthia funge como una mediación que garantiza que el ejercicio interpretativo sea riguroso, promueva la comprensión y el acceso al sentido de la realidad sobre la cual se teologiza.

Apropiación de la Escritura

Gregorio identificaba la Biblia con la paideia propiamente cristiana. Esta afirmación se entiende mejor tanto al constatar, según Malherbe y Ferguson (1978), que en el contexto de Gregorio “Una de sus metas básicas – la meta de la Iglesia de su tiempo – es precisamente hacer la Sagrada Escritura relevante a la educación de los griegos” (p.12); como al verificar el amplio uso implícito y explícito que hace de la Escritura dentro de su proceso argumentativo.

En el texto crítico elaborado por Daniélou (1941), se encuentra en la parte final una tabla de citación de pasajes bíblicos en la cual se pueden contabilizar 118 citaciones de la Biblia, 11 de libros del Antiguo Testamento, incluyendo los libros del Éxodo y los Números, con los cuales elabora la primera parte de la obra con la historia de Moisés y 19 libros del Nuevo Testamento (pp. 137-139). En el uso de la Escritura, el Niseno muestra un conocimiento profundo de la misma que se evidencia en las correlaciones que establece entre pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento con el ánimo de argumentar frente a temas particulares, de modo orgánico y coherente, es decir, que respete la Akolouthia, el encadenamiento.

Lo anterior obedece a que, el fin de la exégesis de Gregorio no es solamente el descubrimiento de un sentido espiritual, sino el de desentrañar el carácter orgánico de la vida espiritual al cual llegará a partir de la comprensión/apropiación de la vida de Moisés. Por último, como expresión de la apropiación de la Escritura como paideia cristiana, está el uso recurrente dentro de su exposición a expresiones tales como: “la historia nos enseña”, “como enseña el apóstol”, “como nos enseña el Señor en el Evangelio”. Estas expresiones tienen como finalidad atraer hacia el bien y promover la enseñanza de la Escritura, que será acogida según las disposiciones de quienes la reciban.

Apropiación de la cultura

La actitud de apertura de Gregorio ante la cultura pagana también debe entenderse en relación al misterio de la encarnación. Por la encarnación, la realidad ha quedado transida del Verbo y por ello, puede dar cuenta de su presencia. En el diálogo con la cultura, su actitud es, al mismo tiempo, abierta porque conoce las bondades que ofrece, y cauta por las desviaciones

en las que se puede incurrir; por esta razón, ante la necesidad de interactuar en medio de dicha cultura recomienda alimentarse con los preceptos y costumbres que proporciona la Iglesia. Esta recomendación puede entenderse como una condición de posibilidad para el ejercicio de inculturación de la teología, en tanto, no es posible realizarlo debidamente sin una profunda experiencia de fe que debe alimentarse permanentemente.

La idea de Gregorio de mostrar las bondades de la cultura pagana tenía como referente la misma Escuela de Alejandría y más concretamente la experiencia de su hermano Basilio, quien recibió durante su juventud la riqueza de la cultura pagana, colocándola al servicio de Dios y de la Iglesia. En este sentido, el uso de la filosofía pagana dentro de su teologizar se integraba en función de contribuir a la interpretación desde una explicación argumentada de afirmaciones deducidas o pasajes completos de la Escritura.

Dentro de los argumentos que presenta Gregorio, se encuentra un trasfondo cultural variado en el que puede identificarse la referencia a Platón, Plotino y los Estoicos. Pero como afirma Daniélou (2000):

Gregorio usa descripciones que trae del lenguaje de sus predecesores a los cuales confiere un contenido particular y las somete a los propósitos de su propio pensamiento. Por otro lado, cuando nombra a Platón o Aristóteles, Filón o Plotino, es siempre para contraponer su propia visión a la de ellos (p. 8).

Al respecto, todo el proceso que hace parte de la primera teofanía vivida por Moisés en el Sinaí, tiene como trasfondo la alegoría platónica del mito de la caverna. Por medio de esta, Platón buscaba explicar la situación en la que se encuentra el hombre frente al conocimiento. En el caso de Gregorio, el referente será la explicación del paso del pecado a la gracia o con los términos que utiliza el Niseno, pasar de la purificación de la opinión en torno a lo que no es, es decir, lo aparente, lo material, pasional (sensible) que no tiene subsistencia por sí misma, al conocimiento de lo que es, en este caso de la verdad (inteligible), que es Dios mismo.

De Platón retoma también la correlación entre la idea de Dios y la idea de Bien y la referencia a la infinitud de Dios. Aunque para Gregorio (1996) Dios y el Bien son equivalentes: “El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad” (p.

67), y en ello estaría de acuerdo con Platón, la comprensión de Dios es totalmente diferente.

Según Fraile (1982), para Platón lo divino, Dios, aparece de manera difusa, pues indiferentemente habla de Dios o de los dioses o de los diferentes grados de divinidad presente en los seres (pp. 349-350); el mismo Fraile (1982) señala que en los estoicos la referencia a Dios es igualmente difusa y lo conciben como el principio activo inmanente en el mundo, que armoniza todo el conjunto de las cosas (pp. 613-614); mientras que según Daniélou (1974), la comprensión de Dios por parte de Gregorio surge de la revelación tematizada en la Sagrada Escritura, al respecto afirma: “la trascendencia de Dios es una enseñanza de la Escritura, pero Gregorio le aporta una justificación filosófica que constituye la expresión más original de su pensamiento sobre este asunto” (p. 31).

Algo parecido ocurre con el tema de la infinitud de Dios, que estaba bastante difundido en la filosofía antigua y era concebido por los griegos como un concepto privativo, como una indeterminación. Fraile (1982), haciendo referencia a Platón, afirma que “no llegó a la verdadera noción de Dios, ya que el Demiurgo no es la suprema realidad, pues permanece en un plano ontológico inferior a otras entidades “divinas”, que son las Ideas, y carece del carácter de la infinitud” (p. 361).

A diferencia de la comprensión griega, según Daniélou (1971), en el Niseno la infinitud de Dios tiene una acepción positiva de plenitud, de riqueza al surgir de una reflexión sobre la revelación bíblica, y por esta razón, es impensable fuera de la misma (p. 251). Más aún, para Geljon (2005) la infinitud de Dios en Gregorio no constituye un atributo más, entre otros, sino que constituye la cualidad misma de la Esencia divina: en términos de infinitud extensiva, en tanto posee todas las perfecciones posibles y, la infinitud intensiva, en cuanto las posee en grado sumo, en la unidad y simplicidad de su ser (pp. 155-156).

En relación con todo lo anterior, es claro que en el trabajo de inculcación de la teología en Gregorio de Nisa subyace un ejercicio hermenéutico riguroso caracterizado por el esfuerzo de apropiación tanto de la Escritura, que como *paideia* cristiana, es fuente de su teologizar, como de la mediación cultural que le sirve de referente en el proceso de avanzar en la

Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación:
hipótesis desde el de *vita moysis* de Gregorio de Nisa

inteligencia de la fe. El trabajo de interpretación implica su propia existencia, no solo para recuperar creativamente el pasado, sino para configurarlo desde una nueva perspectiva en función de su realidad presente.

LA HERMENÉUTICA DE LA EXISTENCIA COMO MÉTODO PARA LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA HOY

El acercamiento al ejercicio de inculturación de la teología en Gregorio de Nisa ha puesto en evidencia la necesidad y urgencia de dar continuidad a dicha labor en la realidad presente. De su trabajo sigue vigente el dinamismo de la encarnación que debe acompañar dicho ejercicio para apropiarse de la Escritura, la Tradición, el Magisterio y disponerse al diálogo con las culturas, buscando aprovechar todo aquello que en ellas haya de valioso para hacer avanzar la inteligencia de la fe.

Debido a la función que cumplió en el obispo de Nisa la Akolouthia, para darle el rigor necesario a su labor interpretativa, como fruto de la investigación se sugiere que para la realidad que se vive hoy, dicha función puede ser asumida por la Hermenéutica de la Existencia de Paul Ricoeur. La elección radica en la importancia que Ricoeur confiere al carácter de apropiación en el proceso de la interpretación, ya que, sin apropiación se cierra la posibilidad de acceso a la comprensión. En consecuencia, si no hay acceso a la comprensión es imposible vencer la distancia o el alejamiento cultural entre el lector y el texto que, con el correr del tiempo, se ha vuelto ajeno.

Esta manera de concebir la hermenéutica en Ricoeur corresponde a un estado de conversión y apropiación al que se ve abocado el intérprete, en tanto afecta la existencia y exige ser comprendida, analizada y transformada, lo cual garantiza que el ejercicio de inculturación de la teología no redunde en traducciones o acomodaciones que terminan por desfigurar la comprensión de la fe.

La referencia a la Hermenéutica de la Existencia se oferta como una propuesta de método capaz de asumir el lugar que tuvo la Akolouthia en Gregorio y contribuir a hacer viable la inculturación de la teología como

ejercicio interpretativo. Más aún, al vehicular esta propuesta hermenéutica en el ejercicio de inculturación de la teología, es posible contar con una mediación que posibilita tanto el acceso a la comprensión de los textos del pasado, como a la acción humana del presente que es lugar de revelación de Dios y que puede ser considerada como un texto, o mejor aún, como una obra abierta. Lo anterior debido a que para Ricoeur (2008), la significación de la acción de Dios como hecho histórico denota que “la palabra es segunda, en tanto confiesa la huella de Dios en el acontecimiento” (p. 96).

Por la brevedad del escrito, no se pretende hacer una descripción exhaustiva de los planteamientos que constituyen el aporte a la hermenéutica realizado por Paul Ricoeur, sino abordar de manera sintética los elementos fundamentales de su propuesta.² La trayectoria y el aporte de Ricoeur a la hermenéutica hacen de él uno de los hermeneutas contemporáneos de mayor reconocimiento, que en el escenario académico no requiere de mayor presentación.

Según Ricoeur (2003), existen dos modos de injertar la hermenéutica en la fenomenología: una vía corta y una vía larga. La vía corta es aquella de una ontología de la comprensión a la manera de Heidegger: “Llamo vía corta a esta ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el método, se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender, no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser” (p. 11). El problema hermenéutico en esta vía, según Ricoeur (2003) pasa a ser una provincia de la analítica del Dasein, que existe al comprender (p. 11).

La vía larga tiene como especialidad, según Ricoeur (2003), que es en el lenguaje mismo donde debe buscarse la premisa de que la comprensión es un modo de ser del Dasein (p.12). En efecto, dentro de su Hermenéutica de la Existencia se dará a la tarea de sustituir la vía corta de la analítica del Dasein por la vía larga jalonada por los análisis del lenguaje, procurando siempre el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación

2 El tema de la hermenéutica de Paul Ricoeur ya había sido desarrollado por el autor del presente artículo y publicado en la revista *Franciscanum*: Solano Pinzón, O. (2014). La hermenéutica ricoeuriana en el diálogo entre las ciencias patristicas”. *Franciscanum* Vol. LVI (161): 175-196.

de manera metódica y evitando la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en funcionamiento por las disciplinas salidas de la exégesis.

El aporte fundamental de Ricoeur se hace evidente en la preocupación por inscribir, en un mismo *arco hermenéutico*, el explicar (*erklären*) y el comprender (*verstehen*). Dentro de dicho arco pueden establecerse tres momentos íntimamente correlacionados: el primero, la precomprensión o etapa semántica; el segundo, la explicación o etapa reflexiva; el tercero, la comprensión final o etapa existencial.

Al interior del arco hermenéutico existe una dialéctica entre el explicar y el comprender porque la situación escritura/lectura desarrolla una problemática propia que no es meramente una extensión de la situación hablar/escuchar constitutiva del diálogo. Para considerar esta dialéctica, Ricoeur propone dos caminos: de la comprensión a la explicación y de la explicación a la comprensión, cuyo intercambio y reciprocidad nos brindarán una aproximación a la relación dialéctica.

De la comprensión a la explicación

En el texto aparece un sentido y desaparece la intimidad del autor: ya no hay un cara a cara, ni la posibilidad de preguntar para saber lo que íntimamente haya querido decir el autor. A cambio de esto, el texto escrito puede hacer presente algo que el hablar del diálogo no puede: decir algo sobre lo que es, en una referencia extralingüística. Esto quiere decir que, en el texto, dado que no está presente el autor en persona, la función referencial de primer grado (referencia a entes concretos) se sustituye por una función referencial de segundo grado (referencia a un mundo poético signficante) que apunta, no a una auto-glorificación del lenguaje, sino a que el hombre habite en un nuevo mundo, en el mundo del texto o en la cosa del texto, como lo llama Ricoeur (2002): “La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él” (p. 39).

En efecto, para Ricoeur (2000) hay que buscar en el propio texto, por una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra; por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y dar lugar a un mundo, que sería ciertamente la cosa del texto, constituye la

tarea de la hermenéutica (p. 205). Esta conexión entre lo interno y externo significa para Ricoeur (Como es citado por Ferrara, 2006) “que lo que debe interpretarse en el texto es lo que dice y de lo que habla, vale decir, la clase de mundo que abre o revela y el acto final de apropiación es [...] la fusión de horizontes [...] que ocurre cuando el mundo del lector y el del texto se funden el uno en el otro” (p. 26).

En este orden de ideas, es posible concebir la hermenéutica de un texto como el acto por el cual el intérprete es capaz de dejarse guiar de tal manera por la cosa del texto que logra integrar en sí el sentido y el mundo que el texto despliega ante él. De este modo, la comprensión del texto es una apropiación del mundo del texto, que es un desapropiarse de sí mismo para dejarse apropiar y guiar por el mundo nuevo del texto, para luego desde allí ser sí mismo. En otras palabras: la comprensión del texto es dejar obrar al texto para ser sí mismo como discípulo de él.

De la explicación a la comprensión

Esta nueva figura de la dialéctica, de la explicación a la comprensión, proviene de la naturaleza de la función referencial del texto, que excede la situación dialogal común entre el orador y el oyente, en tanto que el texto posee un mundo capaz de proyectarse en la interpretación. La referencia al análisis estructural como estadio entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica le permite a Ricoeur (1988) ubicar la explicación y la comprensión en dos sectores diferentes de un único arco hermenéutico, afirmando que aquello

que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo puesto de manifiesto frente a él. Lo que se debe comprender no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. [...] Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido a la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere. [...] Aquello de lo cual nos apropiamos no es una experiencia extraña, sino el poder de poner de manifiesto un mundo que constituye la referencia del texto (pp. 70-71).

En relación con lo anterior, es posible afirmar, que la comprensión es completamente mediada por la totalidad de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan. Según Ricoeur (2000):

No hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores... Mediación a través de signos: con ello se afirma la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana (p. 203).

La contrapartida de esta apropiación personal no es algo que se pueda sentir, es el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto. El resultado del proceso dialéctico del círculo hermenéutico permite reconocer que el sujeto, que se interpreta al interpretar los signos, no es más un cogito sino un existente, por esta razón, todo sentido del ser es comprendido finalmente como tal en el lenguaje, en el seno de la comunicación humana.

Esta breve descripción de la Hermenéutica de la Existencia permite comprender por qué puede aportar como mediación de método al ejercicio de inculturación de la teología hoy, pues al ayudar a vencer la distancia o alejamiento cultural con respecto a los textos, que en el caso del teólogo están referidos a la Sagrada Escritura, a los textos de la tradición de los Padres de la Iglesia, del Magisterio y de un gran número de teólogos, permite acercar al teólogo un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que pueda darle por sí mismo.

Esta vía larga de la interpretación que apela a la reflexión posibilita en el teólogo la apropiación de su esfuerzo por existir como imagen de Dios y de su deseo de serlo por medio de una crítica rigurosa a las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y ese deseo. Este ejercicio implica la totalidad de la existencia del teólogo y lo capacita para que en su labor de hacer inteligible la fe, en las circunstancias y en la cultura en la cual está inmerso, pueda actualizar el sentido y resignificar el contenido de la fe desde el recurso a los lenguajes propios de dicha cultura.

CONCLUSIÓN

El proceso de inculturación de la teología llevado a cabo por Gregorio de Nisa al interior de la cultura griega, es un claro ejemplo para la teología hoy, en el sentido de poner a dialogar la tradición de la revelación cristiana con

las circunstancias histórico-sociales de su época. Este empeño de actualizar la inteligencia de la fe es un imperativo para cada momento histórico, del cual no podemos excluirnos. Más aún, el llamado y las acciones del Papa Francisco conducentes a renovar la Iglesia hacen urgente la apuesta de inculturación.

El desarrollo de la investigación permitió concluir que, si bien la teología desde sus inicios cumplió una función hermenéutica al buscar hacer avanzar la inteligencia de la fe, dicha hermenéutica, en el caso de Gregorio de Nisa en su obra *De vita Moysis*, opera como un esfuerzo de apropiación tanto de la Escritura, como de la misma cultura, para poder hacer inteligible el contenido de la fe. El caso de la apropiación de la paideia griega en función de dar cuerpo a la paideia cristiana es sólo un ejemplo claro del esfuerzo interpretativo.

En la teología de Gregorio se verifica una total metamorfosis del platonismo originario, producida por la apropiación bíblica y cristiana que había dado a la forma platónica. Los ejemplos que se abordaron sobre el tema de la infinitud de Dios y de la alegoría de la caverna, dan cuenta de la transformación que sufrieron dichos postulados en función de argumentar en favor de la fe.

La Hermenéutica de la Existencia de Paul Ricoeur puede cumplir hoy, con creces, la función que en Gregorio de Nisa cumplió la Akolouthia, mediando el ejercicio de Inculturar la teología. Lo anterior, debido a que la apuesta hermenéutica de Ricoeur permite establecer un diálogo fluido entre las fuentes del pasado y los contextos del presente, a través de la vivencia de los lectores actuales. El énfasis en la apropiación posibilita que el teólogo pueda contar con un método que le permita implicar su propia experiencia encarnada históricamente en la forma de apropiar la Escritura, la Tradición, el Magisterio y los elementos fundamentales de la cultura en la cual está inmerso, para hacer avanzar la inteligencia de la fe.

LISTA DE REFERENCIAS

Balthasar, H.U. V. (1942). *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne.

Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación:
hipótesis desde el de *vita moysis* de Gregorio de Nisa

- Canévet, M. (1983). *Grégoire de Nysse et L'hermeneutique Biblique*. Paris: Études Agustiniennes.
- Concilio Vaticano II. (1966). Decreto Ad Gentes. En Constituciones, decretos, declaraciones. Madrid: BAC.
- Daniélou, J. (1957). *El misterio de la historia*. San Sebastian: Dinor.
- Daniélou, J. (1971). Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse. En *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969), editado por Marguerite Harl y E.J. Brill, 3-17. Leiden: M. Harl.
- Daniélou, J. (1974). *Le IV siecle Gregoire de Nysse et son milieu*. Paris: Institut Catholique.
- Daniélou, J. (2000). *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*. Roma: Arkeios.
- Drobner, H. R. (2002). Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa. *Teología y Vida* (XLIII): 205-215.
- Freile, G. (1982). *Historia de la Filosofía. I: Grecia y Roma*. Madrid: BAC.
- Geljon, A. C. (2005). Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria. *Vigilia Christiana* Vol. 59 (2): 152-177.
- Grégoire de Nysse. (1941). *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. (J. Daniélou, Trad.) Sources Chrétiennes. Paris: Du Cerf.
- Grégoire le Thaumaturge. (1969). Remerciement a Origène suivi de la lettre d'Origène a Grégoire. (H. Crouzel, Trad.) Sources Chrétiennes 148. Paris: Du Cerf.
- Gregorio de Nisa. (1990) *La Gran Catequesis*. (M. Naldini & A. Velasco, Trads.) Biblioteca de Patrística 9. Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1993). *Sobre la Vida de Moisés*. (L. F. Mateo Seco, Trad.) Biblioteca de Patrística 23. Madrid: Ciudad Nueva.
- López Moreno, A. (1985). Orígenes de la idea de hermenéutica. Supuestos terminológicos, históricos y filosóficos para una aproximación a la hermenéutica jurídica. *Anales de Derecho* (8): 33-60. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/5842>
- Malherbe, A. J. y E. Ferguson. (1978). *Gregory of Nyssa. The Life of Moses*. New York: Paulist Press.

- Maspero, G. (2003). *QEOLÓGIA, OIKONOMIA E ISTORIA: La Teología della Storia di Gregorio di Nissa*. Facultad de Teología Universidad de Navarra: Pamplona.
- Mateo – Seco, L. F. y Maspero, G. (Eds.) (2006). *Diccionario sobre Gregorio de Nisa*. Burgos: Monte Carmelo.
- Moeschini, C. (2014). *Gregorio di Nissa opere dogmatiche. Testo greco a fronte*. Milano: Bompiani.
- Ojell, A. (2007). *One Word, One Body, One Voice: Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*. Finlandia: University of Helsinki.
- Padovese, L. (1996). *Introducción a la teología patristica*. Estella: Verbo Divino
- Peroli, E. (1993) *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Vita e Pensiero.
- Quasten, J. (1973). *Patrología. II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reale, G. – Peroli, E. (1993). *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?* Milano: Vita e Pensiero.
- Ricoeur, Paul. (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megápolis.
- _____. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia.
- _____. (2000). *Narratividad, fenomenología y hermenéutica. Anàlisi (25): 189-207*. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15057/14898>
- _____. (2001). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ropero A. (2002). *Lo mejor de Orígenes*. Barcelona: Clie.
- Rovira Belloso, J. M. (1996). *Introducción a la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación:
hipótesis desde el de *vita moysis* de Gregorio de Nisa

- Ruiz Aldaz, J. I. (2007). El concepto de verdad en Gregorio de Nisa. *Scripta Theologica* Vol. 39 (1): 13-35.
- Solano Pinzón, O. (2015). Aporte del “De vita Moysis” de Gregorio de Nisa a la inculturación de la teología hoy. *Franciscanum* Vol. LVII (163): 325-360.
- _____. (2015). Inculturación de la teología en Gregorio Nisa: antecedentes. *Theologica Xaveriana* (179): 157-183.
- _____. (2015). La paideia como estructura fundamental del quehacer teológico en Gregorio de Nisa. *Veritas* (32): 229-244.
- _____. (2014). La hermenéutica ricoeuriana en el diálogo entre las ciencias patristicas. *Franciscanum* Vol. LVI (161): 175-196.
- Suess, P. (1990). Inculturación. En I. Ellacuría & J. Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (411-412). Madrid: Trotta.
- Tornos, A. (2001). *Inculturación teología y método*. Madrid: Comillas.
- Von Balthasar, H.U. (1942). *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne.
- Zañartu, S. (2013). La salvación de la carne según Ireneo en ADV. HAER. V, 1-14: Breve presentación de conjunto. «Fructus autem operis spiritus est carnis salus» (V, 12, 4, 77s). *Teología y vida* 54 (1): 43-78.