

El Vaticano II y la teología latinoamericana

Sergio Silva Gatica*

Resumen

El artículo relaciona el Concilio Vaticano II con lo que el autor comprende como “teología latinoamericana”. Reflexiona sobre dos elementos fundamentales del Concilio, el carácter oral y el carácter pastoral, íntimamente interrelacionados y que han dejado herencia a la teología latinoamericana. De otra parte, el autor hace una consideración sobre las dos ramas que percibe en la teología latinoamericana: la teología de la liberación y la llamada “Escuela argentina”. Finalmente hace un balance tentativo del aporte de la teología latinoamericana a la Iglesia universal y también de las tareas pendientes tanto en relación a la recepción del Concilio como al quehacer mismo de esta teología.

Palabras clave: Concilio Vaticano II. Teología latinoamericana. Método teológico. Autores latinoamericanos.

* Sacerdote ss. cc. Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Lo que presento en este artículo puede considerarse como una hipótesis de trabajo para una investigación más a fondo sobre el tema del título. Una hipótesis de trabajo que se sustenta en diversos trabajos, realizados desde mi tesis doctoral de 1972 y que fue publicada en alemán como *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung* (Fe y política: desafío latinoamericano. Del partido de inspiración cristiana a la teología de la liberación). Bern, Herbert Lang; y Frankfurt am Main, Peter Lang, 1973. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Band 15) hasta un libro que espero dar a la imprenta durante el primer semestre de 2016: *La Teología de la Liberación de América Latina, con especial atención a sus inicios. Un intento de comprensión*. Email: sersilva@uc.cl



The Vatican II and Latin American Theology

Summary:

The article treats the relationship between the Second Vatican Council and what the author understands as “Latin American theology”. He reflects on two fundamental elements of the Council: its oral and pastoral nature. They are intimately interrelated and have left a legacy to Latin American theology. On the other hand, the author considers the two branches he identifies in Latin American theology: the theology of liberation and the so-called “Argentinian school”. Finally he tentatively takes stock of the contribution of Latin American theology to the universal church and also the pending tasks both in relation to the reception of the Council and to the corresponding tasks emanating from this theology.

Key words: Vatican Council II. Latin American Theology. Theological method. Latin American authors.



1. OBSERVACIONES PREVIAS

Antes de entrar en materia quiero hacer dos precisiones. La primera tiene que ver con el sentido de “latinoamericano” cuando se habla de “teología latinoamericana”. A mi juicio, hay que descartar dos sentidos que no apuntan al núcleo de lo que se quiere decir: el sentido geográfico y el sentido biológico, según los cuales sería teología “latinoamericana” la escrita en América Latina por cualquier autor o por autores latinoamericanos en cualquier parte del mundo. Pienso que hay que entender por teología latinoamericana aquella que se hace tomando en cuenta, como un dato insoslayable del pensar, la situación de América Latina en sus diversas dimensiones, económica, política, social, cultural, histórica.

Juan Noemi ha desarrollado ampliamente la necesidad de tener en cuenta el contexto, aunque no ha explicitado cuál es la percepción de la situación de América Latina que él tiene y que está en el trasfondo de su propio teologizar. Su punto de partida es la relación de la Iglesia con el mundo en el texto de la *Gaudium et Spes*. Reconoce que supone la dualidad, pero afirma que parte del nexo básico, constituido por el único futuro común a Iglesia y mundo, que es el que determina su íntima relación en el presente. Ese futuro único tiene su fundamento en una visión del Reino de Dios, en función del cual se definen tanto la Iglesia como el mundo y el ser humano. El Concilio asume consciente y explícitamente la extroversión de la Iglesia, es decir, su relatividad mundana e histórica, su carácter de ser relativa al mundo y a la historia, porque está al servicio de



ellos. De aquí su atención a los signos de los tiempos¹. El Vaticano II (en concreto *Gaudium et Spes* 4) impone en la teología la tarea de hacer una interpretación teológica del presente, bajo el tema de los “signos de los tiempos”. Si la Iglesia está referida *ad extra*, al mundo, es porque, *ad intra* ya es relativa al Reinado de Dios; y es este Reino el que permite interpretar una situación histórica dada como momento de la historia sellada por el designio salvífico de Dios². Dicho de otro modo, el desafío planteado por el Concilio a la teología es “asumir al sujeto que articula el discurso [teológico] en su concreta historicidad”³.

El paso siguiente de Noemi es la toma de conciencia de que Medellín hace para América Latina lo que intentó hacer *Gaudium et Spes*, esto es, “ensayar una interpretación de la realidad concreta bajo la luz del Evangelio”, para así “asumir lo latinoamericano no como un accidente sino un antecedente de la teología”⁴. De este modo, la teología deja de ser un mero requisito para formar el clero y se convierte en un requerimiento pastoral fundamental. Esto trae como consecuencia que cambia el interlocutor de la teología: ya no es el clero, ni siquiera el cristiano, sino simplemente el ser humano de hoy⁵. La conclusión es que en Medellín se empezó a asumir en la teología latinoamericana el condicionamiento histórico-cultural como un elemento que debe ser integrado en el círculo hermenéutico de la teología; lo latinoamericano ya no es un mero límite externo, un límite del cual se pudiera prescindir en teología. Así,

¹ Juan NOEMI C., “Rasgos de una teología latinoamericana”, en: Juan NOEMI C. y Fernando CASTILLO L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecu­ménico Diego de Medellín, 1998, 11-39.

² Juan NOEMI C., “El desafío dogmático-pastoral de la teología latinoamericana”, en: Juan NOEMI C. y Fernando CASTILLO L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecu­ménico Diego de Medellín, 1998, 71-93, aquí 82-83.

³ Juan NOEMI C., “Los imperativos de una teología latinoamericana”, en: Juan NOEMI C. y Fernando CASTILLO L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecu­ménico Diego de Medellín, 1998, 41-70; la cita, 51.

⁴ Juan NOEMI C., “Los imperativos de una teología latinoamericana”, en: Juan NOEMI C. y Fernando CASTILLO L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecu­ménico Diego de Medellín, 1998, 41-70; la cita, 46.

⁵ Juan NOEMI C., “Rasgos de una teología latinoamericana”, en: Juan NOEMI C. y Fernando CASTILLO L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecu­ménico Diego de Medellín, 1998, 11-39; aquí, 14-15.

Medellín es un desafío planteado por los Obispos a los teólogos, en cuanto a asumir como antecedente de la teología el contexto histórico-cultural. Ahora bien, para esta tarea no bastan las ciencias sociales sino que se necesita también el recurso a la filosofía; esta no es un “lujo para el teólogo, sino una necesidad que determina la seriedad y la misma posibilidad de su quehacer; y Latinoamérica no ha sido reflexionada filosóficamente”⁶. Noemi ha señalado el contraste entre la riqueza de la literatura latinoamericana y la ausencia de una reflexión filosófica a su altura:

“En la riqueza, variedad y belleza de la poesía y novelística latinoamericanas, el teólogo vislumbra, en contraste con el esquematismo de las nociones socioeconómicas globalizantes y la miseria de los intereses políticos que pretenden disputarse la verdad de Latinoamérica, una realidad mucho más profunda y compleja. Sin embargo, sólo tiene acceso a unos mitólogos riquísimos en contenidos, pero carentes de una ulterior articulación filosófica. El teólogo echa de menos al filósofo que le desentrañe, explicité y sistematice la intuición escondida en el mitólogo del poeta. El teólogo no tiene como referente un discurso filosófico fundamental y crítico de Latinoamérica con el cual confrontarse y al cual recurrir”⁷.

Noemi deja abierta, entonces, una perspectiva de arduo trabajo futuro para la teología latinoamericana.

La segunda precisión se refiere al sentido que puede tener la expresión “la teología latinoamericana”. Cuando uno habla de “la teología latinoamericana” inevitablemente está construyendo un objeto que, así, tal cual, no existe en la realidad. Porque cada persona que se refiere a esta teología tiene en cuenta unos aspectos y otros no, porque lee unos textos y otros no, y los lee con una disposi-

⁶ Juan NOEMI C., “Los imperativos de una teología latinoamericana”, en: Juan NOEMI C. y Fernando CASTILLO L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998, 41-70; la cita, 47.

⁷ Juan NOEMI CALLEJAS, “Teología en Latinoamérica. En el cincuentenario de ‘Anales de la Facultad de Teología’”, en: *Teología y Vida* 31, 1990, 337-343; la cita, 342.



ción de ánimo que puede tener diversos grados de empatía. Pero lo mismo pasa cuando alguien estudia un autor o una escuela, incluso un texto determinado; nadie puede abarcar nunca la totalidad de sentido que se encierra en un escrito humano, de modo que toda lectura es inevitablemente parcial, porque se hace desde el punto de vista del lector, un punto de vista situado y, por ello, limitado. No hay que extrañarse de esto, porque no es más que una expresión del hecho de que somos creaturas finitas, no somos dioses. Esto hace, por lo demás, que siempre se pueda estar volviendo sobre lo que ya ha sido estudiado, sea por uno mismo, sea por otros, para descubrir en ello algo nuevo.

En el caso de este artículo el rasgo construido del objeto se acentúa por el hecho de que se trata de ver la relación de esta “teología latinoamericana” con el Concilio Vaticano II. Lo que supone una nueva selección, esta vez en el Concilio mismo. Si tenemos presente que el Concilio no es solo ni quizá principalmente los textos que produjo, sino que es ante todo el acontecimiento conciliar y la historia de sus efectos, que están recién en sus inicios, entonces se comprende que en tal amplitud es imposible pretender abarcar la totalidad de la relación del Vaticano II con la teología latinoamericana. Me tengo que limitar forzosamente a unos pocos aspectos, los que a mí me parecen centrales; en rigor, mencionaré dos, el carácter oral y el carácter pastoral, íntimamente interrelacionados como veremos, rasgos que el Concilio ha dejado en herencia a la teología latinoamericana. Añadiré una consideración sobre las dos ramas principales que me parece percibir en la teología latinoamericana, que son la teología de la liberación y la llamada “Escuela argentina”; y terminaré haciendo un balance tentativo del aporte de la teología latinoamericana a la Iglesia universal y también de las tareas pendientes tanto en relación a la recepción del Concilio como al quehacer mismo de esta teología.

2. UNA TEOLOGÍA ORAL

Hay bastante consenso entre los autores que se han dedicado al tema en que la teología propiamente latinoamericana nace en torno al Concilio Vaticano II. Antes del Concilio, la teología que

se enseña en los seminarios y facultades de América Latina es la misma que se hace y enseña en Europa. Y la teología que subyace a la acción pastoral y a la vida de fe de los pueblos o bien no se la conoce ni explícita, o bien es la misma de la pastoral europea. Es verdad que se pueden encontrar siempre muestras aisladas de teología propiamente latinoamericana anterior al Concilio; por ejemplo, en Bartolomé de las Casas y otros. Pero se trata de intentos muy circunscritos y que no dejaron huella permanente en las Iglesias de nuestro continente.

Lo propio del Concilio es que se trata de un encuentro en el que las ideas se debaten de manera oral. No solo en las sesiones mismas —unos tres meses cada año durante los cuatro que dura el Concilio— sino también en los períodos entre las sesiones, en los que trabajan arduamente las comisiones conciliares que preparan los documentos que se debaten en las sesiones.

La teología latinoamericana ha heredado este rasgo oral y lo ha hecho suyo, porque de hecho se ha desarrollado en gran parte en torno a encuentros teológicos. Uno de los principales promotores de estos encuentros ha sido el CELAM, sobre todo en la época que podríamos llamar “fundacional”, cuando lo dirigían obispos de la talla de Don Manuel Larraín y Dom Hélder Camara. Pero no ha sido el único, porque también ha habido encuentros importantes convocados por otras instituciones, como facultades o institutos de investigación. Una lista exhaustiva de estos encuentros, aunque no fuera sino de los años que van del Concilio a Puebla, ocuparía muchas páginas. Baste aquí con señalar algunos de los que considero principales en los primeros años.

Ya en 1962, don Manuel Larraín, entonces Presidente del CELAM, convoca a una reunión en Buenos Aires a jóvenes teólogos y laicos para pensar cómo promover el mensaje de la Iglesia en las circunstancias de América Latina⁸. En marzo de 1964 —por con-

⁸ Ver Lucia CECI, *La teología della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*. Milano, Franco Angeli, 1999, 49.



siguiente, entre la segunda y la tercera sesión del Concilio— tiene lugar un encuentro de teólogos que muchos consideran decisivo para el nacimiento de una teología propiamente latinoamericana, que pronto habría de caracterizarse como Teología de la Liberación. La reunión tiene lugar en el CENFI (Centro de Formación Intercultural) de Petrópolis, Brasil, promovida por Iván Illich⁹ y el sacerdote chileno y pastoralista Segundo Galilea. Su objetivo es que los teólogos latinoamericanos se conozcan entre sí, y que, en conjunto echen a andar una investigación sobre la problemática de la Iglesia en América Latina y preparen un curso de tres a cuatro semanas de duración en julio de ese año para profesores latinoamericanos de teología. Participan con ponencias Juan Luis Segundo, Lucio Gera y Gustavo Gutiérrez (las ponencias no están publicadas; se encuentran mimeografiadas en el Instituto Bartolomé de Las Casas de Lima). La exposición de Juan Luis Segundo trata sobre los problemas teológicos de América Latina; la de Lucio Gera, sobre la función del teólogo y de la teología en América Latina. La ponencia de Gustavo Gutiérrez se abre con el diálogo salvador con los diferentes tipos de persona que hay en América Latina, como son los pobres, las élites intelectuales y profesionales y la oligarquía; luego, hace la crítica de las diversas formas de praxis pastoral de la Iglesia latinoamericana, la de cristiandad y la espiritualista, y propone la que a su juicio sería la pastoral adecuada; y termina describiendo el proceso de reivindicación social que se está viviendo en América Latina¹⁰.

⁹ Personaje inclasificable. Nacido en Viena en 1926, de madre judía, debió huir a Italia por la persecución antisemita. Ahí estudió teología en la Universidad Gregoriana y se ordenó de sacerdote en 1946. Luego de ser vicario en una parroquia de Nueva York asumió como Vicerrector académico en la Universidad Católica de Ponce, Puerto Rico en 1956. En 1961 se traslada a Cuernavaca, México, donde funda el CIDOC (Centro Intercultural de Documentación), originalmente pensado para preparar al personal misionero del Norte que se trasladaba a trabajar a América Latina. Sus dificultades con las autoridades eclesiásticas lo llevan a secularizar su Centro en 1968 y a pedir (y obtener) la dispensa de su sacerdocio en 1969. Luego se dedica a la crítica de la escuela y la enseñanza obligatoria, y a la crítica de la sociedad tecnologizada. Le diagnostican un cáncer a la cara en 1982 y le dan unos pocos meses de vida, pero él se hace cargo de su enfermedad y la combate con meditación yoga, viviendo todavía 20 años más, hasta el 2002.

¹⁰ Ver Roberto OLIVEROS MAQUEO, s. j., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Lima, CEP, ²1980 (1977), 51-57.

La culminación del Concilio hace que ya desde mediados de 1965 se multipliquen en América Latina los cursos de *aggiornamento* para sacerdotes, religiosas y agentes pastorales laicos. Poco después, la preparación de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar a fines de agosto y durante septiembre de 1968 en Medellín, Colombia, da un nuevo impulso a los encuentros teológico-pastorales, promovidos esta vez por los diversos Departamentos del CELAM.

Entre tanto, se van sumando a esta marea de reflexión teológico-pastoral innovadora instituciones también protestantes, como el Consejo Mundial de Iglesias que, en su Asamblea General de 1968 en Upsala, Suecia, se aboca a los temas de la relación de la Iglesia con la sociedad. Del hemisferio Norte empiezan a invitar a sus encuentros a teólogos de América Latina. En noviembre de 1969 tiene lugar un encuentro en Cartigny, Suiza, organizado por SODEPAX (Société Oecuménique pour le Développement et la Paix: Sociedad Ecuμένηca para el Desarrollo y la Paz), que invita a 28 teólogos, tanto europeos como de América Latina, para una consulta sobre el desarrollo; dos de los latinoamericanos, Rubem Alves y Gustavo Gutiérrez, desarrollan el tema de la liberación, como crítica provocativa a la idea de desarrollo. Una institución de la Conferencia Episcopal de los EE. UU., CICOP (Catholic Inter-American Cooperation Program: Programa Católico de Cooperación Interaamericana), organiza en Washington, del 5 al 8 de febrero de 1970, un encuentro sobre "*New Dimensions in Hemispheric Realities*"¹¹, en el que participaron, entre otros, Gustavo Gutiérrez, Mons. Samuel Ruíz García, obispo de Chiapas, Paulo Freire y el teólogo protestante Julio de Santa Ana, Secretario General de ISAL (Iglesia y Socie-

¹¹ Publicado como *Conscientization for Liberation* (Concientización para la liberación), editado por Louis M. COLONNESE, Washington D. C., Division for Latin America, United States Catholic Conference, 1971. Los trabajos de los autores señalados son los siguientes: Gustavo Gutiérrez, "A Latin American Perspective of a Theology of Liberation", 57-80; Mons. Samuel Ruíz García, "The Latin American Church Since Medellín: Expectations and Accomplishments", 81-92; Paulo Freire, "Education as Cultural Action", 109-122; Julio de Santa Ana, "From the Mobilization of Human Resources to the Creation of a Human Society", 163-187.



dad en América Latina), una institución evangélica cofundada por el teólogo norteamericano Richard Shaull, quien desarrolló en los años 60 una teología de la revolución.

En marzo de 1970 tiene lugar un Simposio sobre Teología de la Liberación, en Bogotá, organizado por el Instituto Colombiano de Desarrollo Social. Gustavo Gutiérrez envía una ponencia, que se lee durante el Simposio. Entre otros, intervienen Mons. Leónidas Proaño y Javier Lozano Barragán.

En otra vertiente, de compromiso político de izquierda inspirado en los nacientes desarrollos de la Teología de la Liberación, tiene lugar, en abril de 1971, el encuentro de unos 80 sacerdotes en Santiago de Chile sobre "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile", al que fue invitado Gustavo Gutiérrez. El telón de fondo del encuentro era la elección, en septiembre de 1970, del político socialista Salvador Allende como Presidente de Chile, apoyado por una coalición de partidos de izquierda. Este grupo, que fue conocido como "los 80", dio origen a un movimiento más amplio, que se llamó "Cristianos por el Socialismo". Del 23 al 30 de abril de 1972, se realiza el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en Santiago de Chile. Entre los más de 400 participantes se encontraba el obispo mexicano Mons. Sergio Méndez Arceo, el jesuita Gonzalo Arroyo, el salesiano Giulio Girardi, entre otros miembros de la Iglesia oficial.

Un hito decisivo para la naciente Teología de la Liberación es la Jornada del Instituto Fe y Secularidad de Madrid, en El Escorial, España, sobre Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina, que tuvo lugar del 8 al 15 de julio de 1972. Participaron unas 360 personas, distribuidas en 14 seminarios. Es el primer encuentro de teólogos de Europa con representantes de la Teología de la Liberación de América Latina; de éstos, participan con ponencias, entre otros, Enrique Dussel, José Comblin, Aldo J. Büntig, Segundo Galilea, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo, Héctor Borrat, Gustavo Gutiérrez, Juan Carlos Scannone y el obispo brasileño Cándido Padin. Según Dussel, en este encuentro se organizó el número que

la revista *Concilium* dedicó a la Teología de la Liberación en 1974 (nº 96)¹².

Muchos de estos encuentros fueron organizados por equipos ad hoc. Otros, sin embargo, tuvieron su origen en instituciones que podían asegurarles una mayor persistencia en el tiempo. Entre estas instituciones se puede subrayar el papel del CELAM en los primeros años. También las Conferencias Generales de Puebla, Santo Domingo y Aparecida fueron momentos muy intensos de reflexión y debate sobre la teología latinoamericana, sobre todo durante la preparación y la recepción de esas Conferencias. Otras instituciones que han aportado al desarrollo de la teología de América Latina, en especial a la Teología de la Liberación, han sido algunas de las Sociedades de Teología como la SOTER brasileña y, para la llamada “Escuela Argentina”, la Sociedad de Teología Argentina; asimismo la Asociación Ecuménica de Teólogos/Teólogas del Tercer Mundo (ASETT o, en inglés, EATWOT: Ecumenical Association of Third World Theologians), fundada a fines de 1975.

El Equipo de teólogos de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) ha jugado un papel importante, debido a que en él han participado varios teólogos de la Teología de la Liberación como Leonardo Boff y Ronaldo Muñoz entre otros. Hay que contar también a varios Institutos de Pastoral, como el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano del CELAM), hasta que fue disuelto; el Instituto Nacional de Pastoral de Brasil; el CIDOC de Iván Illich en Cuernavaca; el CENFI (Centro de Formación Intercultural), fundado en 1960 en Anápolis, Goiás, Brasil, para el mismo objetivo del CIDOC. Fue importante, además, el aporte de la ya mencionada ISAL.

Entre las instituciones que contribuían al desarrollo de una teología en América Latina y que, en mayor o menor medida, daban su apoyo a la Teología de la Liberación, hay que contar también algunas de las revistas teológicas y pastorales latinoamericanas, en

¹² Ver Enrique DUSSEL, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Ciudad de México, Potrerillos, 1995, 126.



particular *Stromata*, de los jesuitas de San Miguel, Buenos Aires; *Christus*, de los jesuitas de México; *Sic*, de los jesuitas del Centro Gumilla de Caracas; *Pastoral Popular*, editada en Santiago de Chile por miembros del clero diocesano; *Revista Eclesiástica Brasileira*, dirigida por los franciscanos de Petrópolis; *Víspera*, del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos; las revistas protestantes *Cristianismo y Sociedad* y *Fichas de ISAL*; etc.

El rasgo oral le da a la teología latinoamericana valores y defectos. Un valor importante es, a mi juicio, su cercanía a la realidad, incluso a la contingencia del momento en que se hace. Es, en verdad, gracias a la oralidad, una teología “contextual”, para usar el término acuñado en Europa, pero inspirado en la teología latinoamericana de la liberación. Fue Hans Waldenfels uno de los primeros en hablar de una “teología contextual”¹³. A los diez años, reconoce expresamente que su propuesta debe mucho a la Teología de la Liberación¹⁴. Gutiérrez ironiza un poco al afirmar que toda teología, en cuanto es un esfuerzo de inteligencia de la fe, se halla estrechamente ligada a las preguntas que vienen de la vida y, por lo tanto, “se vincula al momento histórico y al mundo cultural en el cual surgen las preguntas”; “de allí que, rigurosamente hablando, decir que una teología es ‘contextual’ resulta tautológico, de un modo u otro toda teología lo es”¹⁵.

Otro valor es su carácter colegiado y dialogal más que individual. Es verdad que, finalmente, son personas individuales las que hacen la teología latinoamericana, pero la hacen no en la soledad de sus escritorios sino en el diálogo con otros, que no son necesariamente teólogos de profesión, porque en los encuentros participan normalmente también pastores, profesionales de las ciencias humanas y sociales, laicos y laicas comprometidos en la tarea pastoral.

¹³ Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn, Schöningh, 1985. Traducción castellana: *Teología fundamental contextual*. Salamanca, Sígueme, 1994.

¹⁴ H. WALDENFELS, “Kontextuelle Fundamentaltheologie” - Zum Anspruch eines Programms, en: *Theologie und Glaube* 86, 1996, 146-156, aquí 146, 147.

¹⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, “Situación y tareas de la Teología de la Liberación”, en: *Revista Latinoamericana de Teología* 17, 2000, fascículo 50, 101-118; las citas, 101.

Como no nos es dado alcanzar en nuestra vida terrena la perfección, la oralidad aporta también defectos. Por ejemplo, le da a la teología latinoamericana un rasgo de improvisación, de cierta liviandad incluso. En el curso de un debate, más si se encienden las pasiones, se puede llegar a hacer afirmaciones sin fundamento sólido, más emocionales que racionales. Puede deberse a la oralidad también el hecho de que en la producción teológica de América Latina abunda lo que peyorativamente se pueden llamar “fervorines”, textos más de batalla que de reflexión, destinados más a convencer a los ya convencidos que a hacer crecer a los lectores en una fe adulta y crítica.

3. UNA TEOLOGÍA PASTORAL

El Concilio Vaticano II es un Concilio pastoral. Lo es por la intención del papa Juan XXIII que lo convocó y le propuso como objetivo el *aggiornamento* de la Iglesia. Juan XXIII rechazó expresamente la idea de un Concilio condenatorio, como habían sido los 20 Concilios anteriores. En el n° 4 de su discurso en la solemne apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962, el Papa Juan XXIII se refirió a la oportunidad de celebrar este Concilio y dijo:

“A menudo —lo comprobamos en nuestro ministerio apostólico diario— nos llegan ciertas voces que no dejan de herir nuestros oídos. Se trata de personas sin duda muy preocupadas por la religión, pero que no juzgan las cosas con imparcialidad y prudencia. Estas personas, en efecto, no son capaces de ver en la situación actual de la sociedad humana sino desgracias y desastres. Andan diciendo que nuestra época, comparada con las anteriores, es mucho peor. Se comportan como si no hubiera nada que aprender de la historia, que es maestra de la vida. Se imaginan que en la época de los anteriores Concilios todo marchaba bien: la doctrina cristiana, la moral, la legítima libertad de la Iglesia. Nosotros creemos que de ninguna manera se puede estar de acuerdo con estos profetas de desgracias que siempre anuncian lo peor, como si estuviéramos ante el fin del mundo. En el curso actual de los acontecimientos, en el que parece que



los hombres empiezan un nuevo orden de cosas, hay que reconocer más bien los designios misteriosos de la divina Providencia. Ella, a través de las diversas épocas, a través de la acción del hombre y la mayoría de las veces sin que éste lo espere, consigue su plan. Ella, con su sabiduría, hace que todas las cosas, incluso los fracasos del hombre, contribuyan al bien de la Iglesia”¹⁶.

El *aggiornamento* propuesto expresa el carácter pastoral del Concilio, porque trata de poner la Iglesia “al día”, precisamente para poder comunicar el Evangelio al mundo moderno, sin pretender forzar a la gente a salir de su cultura —cosa, por lo demás, imposible— para que puedan acoger el mensaje de Jesús.

Esta preocupación pastoral atraviesa todos los textos del Concilio. Pero encuentra su expresión más condensada en *Gaudium et Spes*, titulada justamente “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*huius temporis*)”. Ningún Concilio anterior había promulgado una “constitución pastoral”; las constituciones habían sido “dogmáticas”, como otras dos del Vaticano II: *Dei Verbum* sobre la revelación y *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. Qué puede significar una “constitución pastoral” es un asunto que ha hecho correr mucha tinta entre los teólogos. Lo claro es que ese título quiere poner el acento en la comunicación del Evangelio más que en su precisa fijación en fórmulas doctrinales.

La constitución *Gaudium et Spes* tiene otra particularidad que subraya la intención pastoral del Concilio. Todos los demás documentos conciliares —constituciones, decretos y declaraciones— fueron trabajados a partir de textos propuestos inicialmente a la asamblea por la Comisión preparatoria. La *Gaudium et Spes* surgió como una necesidad a partir de los mismos debates en el aula conciliar. Podemos interpretar, entonces, que la mayoría de los obispos

¹⁶ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 1091-1092. El papa Francisco cita este mismo texto en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG 84).

participantes sintió la necesidad de volcar la preocupación pastoral en un documento ad hoc, que iluminara el resto de los textos promulgados. Esto se confirma por el hecho de que el texto de esta constitución fue votado y aprobado en la última sesión plenaria del Concilio, el 7 de diciembre de 1965: fue el broche de oro de los trabajos del Concilio.

Pero lo pastoral no significa menor hondura teológica ni menor rigor conceptual. Por el contrario. Lo demuestra el hecho de que en las comisiones de trabajo donde se elaboraron los textos conciliares participaron obispos junto con los mejores teólogos del siglo XX. Esta admirable colaboración entre obispos y teólogos de muy diversas disciplinas, escuelas teológicas y naciones (aunque la mayoría provenía de Europa central) es una manifestación clara de que se ha tomado conciencia en la Iglesia de que teología y acción pastoral no pueden dissociarse. Si, como dice Agustín, *fides si non cogitetur nulla est* (la fe, si no se reflexiona, se anula)¹⁷, asimismo una pastoral que no se reflexione teológicamente no estará nunca a la altura de su tarea, que consiste en mediar entre el Evangelio de Jesús y los diversos grupos humanos, con sus respectivas culturas, a lo largo de la historia. La tarea de mediación exige un conocimiento lo más profundo posible del Evangelio que se trata de comunicar, así como de la cultura de los grupos a los que se les quiere comunicar; exige, por lo tanto, la mejor teología. Por su parte, una teología que pretendiera desarrollarse al margen de la tarea pastoral de la Iglesia no sería propiamente teología, porque no estaría al servicio de la Iglesia ni del Evangelio que es tarea de la Iglesia comunicar al mundo. Teología y acción pastoral se requieren mutuamente. Eso fue lo que se vivió en el Concilio Vaticano II con gran fecundidad, de manera que podemos considerar que el acontecimiento conciliar es la confluencia, recíprocamente desafiante y enriquecedora, de teología y pastoral.

Este “modelo” vivido en el Concilio fue replicado en la Iglesia y la teología de América Latina, como se ve palmariamente en la

¹⁷ AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5.



2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968. Ahí cristaliza lo que se venía haciendo en el CELAM y en algunos episcopados latinoamericanos desde algunos años antes. Hasta fines de 1972 los teólogos que colaboran estrechamente en la tarea pastoral de los obispos son de diversas orientaciones teológicas, aunque en los organismos del CELAM la mayoría adscribe a la naciente teología de la liberación. En el año 1972, inicia un cambio bastante radical con el Secretario General del CELAM de turno. Es por eso que en las dos Conferencias Generales del Episcopado que siguieron —las de Puebla en 1979 y de Santo Domingo en 1992— no se aceptó la presencia de teólogos de la liberación entre los consultores oficiales de la asamblea de obispos. Sin embargo, algunos de ellos son invitados a título personal como asesores de obispos individuales y de hecho colaboran, desde fuera, en los trabajos de los obispos. Y su colaboración es importante, como se puede ver, por ejemplo, en el capítulo sobre la opción por los pobres de la 4ª parte del documento de Puebla (n^{os} 1134 a 1165).

A riesgo de hacer una simplificación caricaturesca de la realidad, me atrevo a decir que antes del Vaticano II la preocupación de los obispos de América Latina —y quizá de la Iglesia universal— era de otra índole. No se trataba tanto de comunicar el Evangelio a las personas tales como eran debido a la cultura en que se habían formado y en la que vivían, sino más bien de mantener la Iglesia tal como había sido en los siglos anteriores, administrando el sistema doctrinal, moral, litúrgico, espiritual y disciplinar que había cristalizado en la Iglesia europea como respuesta defensiva al desafío de la modernidad. La Iglesia, además, era concebida ante todo como un cuerpo jerárquico, como una pirámide, en que todo viene decidido de arriba. En esta línea, me parece, se sitúan el Sínodo de Santiago de Chile convocado en 1895 por el arzobispo Mariano Casanova y realizado entre el 8 y el 15 de septiembre de ese año¹⁸ y el Concilio Plenario de América Latina convocado por el papa León XIII el día

¹⁸ Sínodo diocesano celebrado en Santiago de Chile por el Illmo. y Rmo. Señor arzobispo Dr. Don Mariano Casanova. Santiago de Chile, Imprenta Roma, 1896. El volumen contiene dos libros, el Sínodo y un Apéndice del Sínodo diocesano celebrado en Santiago de Chile

de Navidad de 1898 y realizado en Roma del 28 de mayo al 9 de julio de 1899¹⁹. Incluso, todavía la 1ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en 1955 en Río de Janeiro, se mueve en esta perspectiva²⁰.

Cito algunos pasajes del Sínodo de Santiago. En el decreto del Arzobispo que pone en vigor lo acordado en el Sínodo, se dice que la Iglesia atribuye la mayor importancia a “Estos Concilios diocesanos, en que el Obispo, con asociación de la parte más conspicua de su clero, acuerda y establece lo que más conviene al régimen de las almas confiadas a su guarda por el espíritu de Dios”. Y, poco más adelante:

“Por medio de los Sínodos, la enseñanza que proviene de la Cátedra Apostólica se inculca y se difunde; por su medio se hacen conocer con mayor suficiencia las leyes y decretos del Sumo Jerarca, y se remueven con solicitud las dificultades que suele encontrar su aplicación; por su medio se provee, con la madura deliberación que se requiere para el acierto, a las necesidades propias del clero y fieles de las iglesias particulares, a esas necesidades que, en la variedad de las cosas humanas, tiene peculiares cada época del tiempo y cada región del orbe”²¹.

Hay que reconocer que en la última frase asoma ya la conciencia de la historicidad de la vida humana y, por ende, también de

en septiembre de 1895, que contiene 125 páginas, numeradas a partir de 1. El índice de ambos libros se encuentra al final del segundo, lo que indica que fueron editados en un solo volumen.

¹⁹ *Acta et decreta Concilii plenarii Americae Latinae in urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX*. Romae, Typis Vaticanis, MDCCC, CXVI + 462 pp. El volumen trae la Carta apostólica de León XIII, del 1º de enero de 1900, en la que promulga los decretos del Concilio plenario (VII-IX), las Actas del Concilio (XI-CXVI) y los decretos (1-444); se cierra con el índice de los capítulos (445-453) y un índice alfabético de temas (455-462).

²⁰ CELAM. Conferencia General del Episcopado. Conclusiones [Conferencia General del Episcopado Latinoamericano; 1a. Río de Janeiro: Jul 25-Ago. 4, 1955] Roma: Políglota Vaticana, 1956. 67 p.

²¹ Sínodo, *op. cit.*, 1-2.



la Iglesia. El tema vuelve casi de inmediato, a propósito del largo tiempo transcurrido desde el anterior Sínodo de Santiago, realizado del 4 de enero al 18 de mayo de 1763 convocado por el obispo Manuel de Alday: “En este largo espacio se han operado en todo el modo de ser de nuestra sociedad cambios considerables, cambios que, como era consiguiente, han trascendido a la esfera de la religión y del sagrado ministerio”²².

En el discurso de apertura del Sínodo, el 8 de septiembre, el arzobispo se explaya sobre estos cambios:

“Es evidente —dice— que se levanta cada día más audaz entre nosotros gran conspiración contra Cristo, contra su religión sobrenatural y revelada, contra su Iglesia y su sacerdocio, contra el principio de autoridad, contra la moral y la fe que han presidido a nuestra vida de nación. Se nos quiere quitar todo y no se nos da nada con que reemplazarlo para la felicidad de la República. Un silencio más prolongado de nuestra parte concluiría por autorizar en los pueblos sencillos tantos errores, tan absurdas paradojas y tantas calumniosas imputaciones contra la religión y la Iglesia”²³.

Como si escuchara una objeción, prosigue: “Esta voz de alarma no procede de un vano temor”, sino de la experiencia, que muestra una serie de males, que el discurso va detallando: “las funestas semillas del socialismo y de la anarquía que se esparcen a manos llenas” y que “producirán en América los mismos terribles males que en otras partes”; “la indiferencia religiosa que se va extendiendo como un manto de nieve sobre la sociedad actual”; “el odio tan injusto como inexplicable de que hoy es víctima el sacerdote”; “el empeño con que se trabaja para arrebatar la fe a la juventud (...) por medio de una enseñanza atea y descreída, dejándola desarmada en la edad de las pasiones y de la inexperiencia de la vida”; “el desbordamiento de la prensa impía”²⁴. La tarea del Sínodo es

²² Sínodo, *op. cit.*, 2-3.

²³ Apéndice del Sínodo, *op. cit.*, 34.

²⁴ Apéndice del Sínodo, *op. cit.*, 35.

“esclarecer la cerrada noche de ignorancia religiosa y de funestos errores de la edad presente” y “contener la audacia de los corruptores de las almas, hoy tan numerosos y atrevidos”²⁵. La mirada de la historia presente no puede ser más negativa; el arzobispo Casanova parece uno de esos “profetas de desgracias” a los que aludía Juan XXIII al inaugurar los trabajos del Concilio Vaticano II.

Sin embargo el carácter histórico no parece ser lo principal en la preocupación del arzobispo, sino más bien producir un conjunto de leyes para el gobierno de la Iglesia; de hecho, el documento final del Sínodo consta de 1888 artículos que ocupan 680 páginas y está distribuido en tres libros cuyos títulos son significativos de la perspectiva de la época: “Del régimen de la diócesis”, “De las personas eclesiásticas” y “De las cosas eclesiásticas”. También el desarrollo del Sínodo es sintomático; en el Apéndice se reproducen las Actas sinodales y en ellas está la lista de los participantes (cuento 95 miembros del clero secular, incluidos los obispos auxiliares y el arzobispo, y 8 religiosos) y un brevísimo recuento de lo realizado en cada sesión. Hubo tres sesiones públicas en la Catedral, en los dos días iniciales (8 y 9 de septiembre) y en el día final (15 de septiembre) y 10 sesiones privadas de trabajo de dos horas cada una en la casa de ejercicios de San Juan Bautista (el 9 de septiembre a las 2 de la tarde; el 10, 11, 12 y 13 a las 9 a.m. y a las 2 p.m.; y el 14 a las 2 p.m.) en las que se leía el texto preparado por la comisión nombrada al efecto el 5 de julio de 1887; los participantes podían entregar observaciones a una comisión, pero las actas no dicen si hubo propuestas de enmienda ni qué pasó con ellas²⁶; se puede pensar, sin embargo, que en las horas en que no había sesión de trabajo, los participantes han conversado entre ellos los temas del Sínodo. Lo que queda claro es que la dinámica del trabajo no preveía debates.

En cuanto al Concilio plenario de América Latina, la carta en que el papa León XIII lo convoca le asigna tres objetivos: salvaguar-

²⁵ Apéndice del Sínodo, *op. cit.*, 36.

²⁶ Apéndice del Sínodo, *op. cit.*, 39-53.



dar la unidad de la disciplina eclesiástica, robustecer las costumbres dignas de la profesión de la fe católica y hacer florecer públicamente a la Iglesia gracias a los esfuerzos mancomunados de los buenos. Recuerda que, consultados los obispos latinoamericanos sobre la conveniencia de realizar el Concilio, estuvieron de acuerdo y que, al pedirles dónde lo querían celebrar, se inclinaron por Roma, en parte como expresión de su obediencia y amor al sucesor de Pedro, pero en parte también porque para muchos de ellos es más fácil llegar a Roma que a cualquier ciudad de América Latina²⁷.

Los obispos que participan son 53: todos los arzobispos y los obispos que son únicos en un país (es el caso de las diócesis de San José de Costa Rica, Comayagua de Nicaragua, San Salvador de América Central y Paraguay), más los obispos delegados por cada provincia eclesiástica, cuidando de dejar algún obispo en el lugar. El desarrollo del Concilio se hace en dos tipos de asambleas: sesiones solemnes y congregaciones generales. En las congregaciones generales, que tienen lugar a las 3 p.m. se discuten los temas contenidos en un “esquema de los decretos” enviado a los obispos desde Roma, y se aprueban o rechazan las modificaciones propuestas; en las sesiones solemnes, que son a las 3.30 p.m. se aprueban definitivamente los decretos y se promulgan. Hay 29 congregaciones generales y 9 sesiones solemnes²⁸. Tanto la mayor cantidad de sesiones de trabajo como la mención de las modificaciones que se proponen indican que en este Concilio hubo más debate que en el Sínodo de Santiago.

Para concluir este apartado, podemos preguntarnos en qué sentido la teología latinoamericana es pastoral. Propongo la siguiente respuesta. La teología pastoral tiene como tema o núcleo de reflexión la acción de Jesús, que se da por su Espíritu hoy, mediada por nuestra acción humana, ya sea en la Iglesia —a través de los sacramentos, de la liturgia, de la vida institucional, de la reflexión etc.— ya sea también fuera de la Iglesia, bajo la forma, por

²⁷ Concilio plenario, *op. cit.*, VIII, XIII-XIV.

²⁸ Concilio plenario, *op. cit.*, XV-XVI, XXXVIII-XL, XLII-CV.

ejemplo, “de signos de los tiempos”, o del servicio al necesitado. De aquí surge el desarrollo de una cristología pneumatológica que está permanentemente en diálogo con el presente, siempre singular e histórico, como lugar de manifestación de la definitividad de la Vida manifestada y anticipada en Jesús.

La acción pastoral tiene como *norma normans* (norma normativa) la acción de Jesús tal como se recoge en los Evangelios y, más en general, en las Sagradas Escrituras. El horizonte de la acción es de índole escatológica porque, como para Jesús, el sentido y la óptica de la acción pastoral es el advenimiento del Reinado de Dios.

Dado el carácter sintético e histórico de la acción pastoral así entendida, ella no puede ser aprehendida por una teología de tratados. Esta teología fue pensada para el clero que tiene que transmitir el contenido de la fe, el cual se puede dividir en tratados, compartimentados entre sí. El teólogo se convertía entonces en un guardián celoso del contenido de dicho depósito. En cambio, cuando se trata de una teología centrada en la acción de Jesús mediada por el Espíritu hoy, se trata de atender a un proceso y el teólogo es ante todo un testigo —junto con el pueblo de Dios— de esa acción, y su tarea es reconocer la acción de Jesús para secundarla. El teólogo es fundamentalmente el Espíritu —que es el experto escanciador de Jesús en el presente—; los teólogos de profesión han de cultivar una actitud hospitalaria de disposición y de docilidad al Espíritu y a su acción.

En definitiva se trata de una teología menos segura de sus contenidos y más dispuesta a colaborar con la acción de Dios en el Espíritu. Es lo que vemos en los primeros teólogos, en quienes no hay tratados separados sino hombres y mujeres que reflexionan desde su fe y buscan estar atentos a la acción de Jesús para el hoy. Dicha teología muchas veces se vio sellada con la sangre de los teólogos (Ignacio de Antioquía es uno de los primeros).

Al momento de pensar los “cómo”, es decir, los medios que vinculan la teoría a la práctica en una circularidad permanente, hay que tener presente que esa vinculación de la teoría con la vida se



da a través de situaciones siempre singulares y de individuos. Esto implica que los individuos discernen en el hoy dicha acción de Jesús por su Espíritu no tanto mediante una especie de aplicabilidad deductiva de normas universales a situaciones particulares, sino —como ha mostrado Karl Rahner— mediante el análisis creyente de la situación, que les da la percepción de los imperativos que surgen para el hoy. Imperativos que son siempre concretos y que responden a la definitividad que surge en el presente. Se trata de lo eterno en el aquí y ahora. Alex Viguera afirma que, a partir del análisis teológico de la situación presente, la teología pastoral desarrolla los principios para la planificación de la estrategia global de la Iglesia y los concreta en imperativos, que no tienen el carácter de normas y leyes absolutas, sino que son propiamente una oferta al Pueblo de Dios y, especialmente, a los agentes pastorales. La teología pastoral ofrece a la Iglesia estos imperativos como orientación de su estrategia global, pero no le corresponde realizarlos. La toma de decisiones compete a las instancias que tienen en la Iglesia un rol de gobierno. Dicho de otro modo, a la teología pastoral le toca la investigación que tiene como resultados los imperativos y al gobierno eclesial la implementación de la estrategia global inspirada en ellos²⁹.

4. DOS VERTIENTES PRINCIPALES DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

En un seminario organizado por el CELAM sobre el método teológico en América Latina, realizado del 28 de octubre al 1° de noviembre de 1993, Juan Carlos Scannone distinguía dos escuelas principales en la teología latinoamericana: la teología de la liberación y la escuela argentina de teología³⁰. Según él, dos son las dife-

²⁹ Alex VIGUERAS, “La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica”, *Teología y Vida* 51, 2010, 445-476.

³⁰ Juan Carlos SCANNONE, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina. Con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones”, en: *Medellín* 20, 1994, 255-283 (n° 78, junio 1994); se trata de su ponencia en un seminario del CELAM sobre El método teológico en América Latina, realizado en Bogotá del 28 de octubre al 1° de noviembre de 1993.

rencias fundamentales. En primer lugar la Escuela Argentina no parte de la praxis de grupos cristianos organizados en función de la liberación, sino de la praxis de los pueblos latinoamericanos, en cuya sabiduría (o cultura) y en cuya religión ya está inculturado el pueblo de Dios y el Evangelio. En segundo lugar, hay una diferencia en las mediaciones socioanalíticas a las que recurren: los argentinos prefieren las ciencias de la historia y la cultura, lo que significa privilegiar una comprensión previa de la unidad del pueblo-nación y de su cultura por sobre los conflictos que se dan en su interior; por ejemplo entre clases sociales; prefieren las ciencias humanas más sintéticas y decididamente hermenéuticas, como la Historia, la Antropología Cultural y las Ciencias de la Religión, que abren a una comprensión de los símbolos y las narraciones de la cultura popular; y critican un uso del análisis marxista en la teología de la liberación que les parece no suficientemente crítico.

En un trabajo anterior sobre la teología de la liberación³¹, el mismo Scannone distinguió “diversas corrientes en la teología de la liberación”, entre las cuales señaló: “teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia” (la mayor parte del Episcopado), “teología a partir de la praxis de grupos revolucionarios” (Hugo Assmann), “teología a partir de la praxis histórica” (Gustavo Gutiérrez y sus seguidores) y “teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos” (Lucio Gera y otros). Como los grupos revolucionarios prácticamente han desaparecido en las últimas décadas y, hasta donde yo sé, no se ha desarrollado propiamente una teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia, volvemos a las dos corrientes que menciona Scannone una década después de este trabajo. Aquí, sin embargo, hace una caracterización valiosa de la escuela argentina. Los “pueblos” a partir de cuya praxis se hace esta teología no son una clase, en el sentido de Marx, sino el sujeto comunitario de una historia y una cultura, siendo la cultura comprendida no en el sentido ilustrado o moderno, sino como un estilo común de vida,

³¹ Juan Carlos SCANNONE, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, en: Karl H. NEUFELD, s.j. (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*. Salamanca, Sígueme, 1987 (el original italiano es de 1983) (Verdad e Imagen 9), 384-418.



como se la entiende en la antropología cultural. Pero, añade Scannone, la parte mayoritaria y fundamental de este pueblo son los pobres; esto, a mi juicio, pone a la escuela argentina en las cercanías de la teología de la liberación.

El núcleo de lo que se entiende por teología de la liberación está presente desde los primeros esbozos de Gustavo Gutiérrez (por ejemplo, su conferencia en Chimbote, Perú, de julio de 1968), que culminan en su *Teología de la liberación. Perspectivas*, de 1971³². La teología es un acto segundo, porque es reflexión crítica sobre la fe vivida, que es el acto primero; la fe cristiana, por su parte, es siempre necesariamente liberadora, ya que Dios quiere la plena libertad de sus hijos, como se ve desde las primeras páginas de la Escritura. Ahora bien, hoy se da en América Latina una forma particularmente de opresión, que es la opresión que sufren las inmensas mayorías pobres. Escandalosa, porque el continente es mayoritariamente católico y porque hoy tenemos la capacidad de luchar eficazmente por un cambio de la sociedad, de manera que, si los cristianos no entramos en esa lucha, estaremos siendo infieles al Dios liberador. La capacidad actual de transformar la sociedad latinoamericana se basa, en parte, en que la humanidad ha desarrollado, gracias a la tecnociencia, medios muy potentes para producir y distribuir los bienes y servicios necesarios para que todos tengamos una vida digna; pero, en el caso de América Latina, la capacidad de transformación se apoya, en medida sustancial, en el diagnóstico de la situación que han elaborado los autores de la teoría de la dependencia, un diagnóstico que, a los ojos de la nascente teología de la liberación, orienta el camino que lleva a la superación de la opresión. Esta teoría tiene vínculos importantes con algunos aspectos del pensamiento social de Marx, prolongados en la teoría del imperialismo de Lenin, lo que lleva a la teología de la liberación a proponer para América Latina una sociedad socialista. Serán estos vínculos los que provocarán, casi desde el comienzo, las más duras críticas a la teología de la liberación, que dejarán en la sombra su potente entramado teológico. Los medios de comunicación difundi-

³² Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, CEP, 1971.

rán una imagen distorsionada de esta teología, como si fuera lisa y llanamente un movimiento marxista.

Sin embargo, es claro que sus dos fuentes principales provienen de la fe. Una ya la hemos mencionado, es el redescubrimiento de la opción por los pobres que hace el Dios bíblico, el Dios de Jesús, y que este hace plenamente suya. La otra fuente es la aplicación a la teología del método desarrollado en la Juventud obrera católica belga en los años 20 del siglo pasado para hacer la llamada “revisión de vida” en las pequeñas comunidades del movimiento. Se trata del método “Ver-Juzgar-Actuar”, empleado por el Concilio en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. La teología de la liberación no hace más que prolongar y enriquecer lo hecho en esa constitución; es, también en este sentido, un fruto del Concilio. La opción por los pobres tiene asimismo un antecedente importante en el período de preparación del Concilio, en la propuesta de Juan XXIII de que busque el *aggiornamento* de la Iglesia —un tema que constituye el corazón del trabajo conciliar— y que se esfuerce por hacer de la Iglesia la Iglesia de los pobres³³, un tema que, a pesar de algunos esfuerzos aislados, no llegó a cuajar en el Concilio. Será precisamente la Iglesia latinoamericana la que recogerá el guante, tanto en la pastoral —es lo que sucede en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1968 en Medellín— como en la teología, en sus dos vertientes principales, como ya hemos visto.

Lo que al inicio convirtió a la teología de la liberación en adversaria de la escuela argentina fue, además de la cuestión del marxismo, la diferente valoración de la religiosidad popular. Para la escuela argentina, estas manifestaciones religiosas del pueblo tienen un alto valor, porque el pueblo de Dios se ha inculturado en los pueblos históricos latinoamericanos; y tienen también, por lo mismo, la fuerza liberadora que viene de Dios. En cambio, la teología de la liberación en las primeras décadas miró con mucha des-

³³ En el Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, a un mes del comienzo del Concilio, dice el Papa: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”.



confianza la religiosidad popular. La desconfianza se basa en que la opresión que sufren los pobres los hace estar con mucha facilidad alienados, incluso en lo que tiene que ver con su expresión religiosa y de fe, de modo que hay que ayudarlos a liberarse, también de lo alienante que esa expresión puede tener. La fuerza crítica de la fe debe ejercerse también sobre la religiosidad popular. De hecho, al acentuarse en América Latina la necesidad de una liberación de los oprimidos y al mismo tiempo la certeza de la imposibilidad de que esta liberación les sea otorgada desde fuera de ellos mismos —con otras palabras, la necesidad de que los oprimidos *se liberen*— se puede caer en una fácil identificación de los actuales oprimidos con los agentes de la liberación futura. Con olvido de que el oprimido ha introyectado en sí la figura del opresor y que, por lo tanto, para llegar a ser sujeto de su liberación necesita extroyectar la cultura de la opresión, para lo cual se necesita un proceso de concientización, que puede —y muchas veces debe— ser inducido desde fuera. Es decir, que no se puede detener el proceso de crítica ni siquiera ante los oprimidos mismos. Este peligro de detener el proceso de crítica, antes de haber discernido en el oprimido los elementos de la opresión, es señalado claramente por Mario Kaplún³⁴, quien reprocha a Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo³⁵ un recurso acrítico a la tradición cristiana del pueblo.

Después de la caída del muro de Berlín y del socialismo real, se ha empezado a producir una suerte de reconciliación entre estas dos formas de la teología latinoamericana. La teología de la liberación dejó de ver a la teología del pueblo como enemiga, lo que le ha permitido acercarse con más empatía al fenómeno de la religión del pueblo. Es muy hermosa, en este sentido, la “confesión” de Gustavo Gutiérrez, en el prólogo de la 14ª edición española de su *Teología de la liberación*, de 1990³⁶. Entre otras cosas reconoce que

³⁴ Mario KAPLÚN, “Pueblo, fe y alienación”, en: *Perspectivas de diálogo* 5, 1970, 129-135.

³⁵ Lucio GERA y Guillermo RODRÍGUEZ MELGAREJO, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, en: *Víspera año* 4, n° 15, febrero 1970, 59-88.

³⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, “Mirar lejos. Introducción a la nueva edición”, en: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Sígueme, 14ª ed. 1990 (Verdad e Imagen 120), 17-53.

ha cambiado en estos años la percepción del mundo de los pobres en la teología de la liberación; se descubre en ese mundo ahora no solo la opresión económica y social —aunque se siga afirmando que esta es fundamental— sino también una muy compleja situación de violencia institucionalizada, una situación de muerte, pero a la vez y sobre todo una inmensa riqueza cultural, una gran hondura humana, una fortaleza admirable. Se descubre, además de la opresión (y riquezas) de los pobres, el mundo de la mujer y de los marginados por su raza. Gutiérrez reconoce que ha ayudado a este cambio el encuentro con teólogos de otros continentes. Su conclusión es que esto

“nos aleja del simplismo que pudo amenazarnos en los primeros momentos, en el análisis de esta situación de pobreza. Sigue siendo claro y fundamental que no basta describir esa realidad, es necesario referirse a lo que la produce (...). El análisis estructural ha sido un punto importante en el marco de la teología de la liberación. (...) Los instrumentos de análisis varían con el tiempo, y según la eficacia que han demostrado en el conocimiento de la realidad social y en la propuesta de pistas de solución. Lo propio de la ciencia es ser crítica frente a sus supuestos y logros y avanza así constantemente hacia nuevas hipótesis de interpretación. Es claro por ejemplo que la teoría de la dependencia, tan usada en los primeros años de nuestro encuentro con la realidad latinoamericana, resulta hoy —pese a sus aportes— una herramienta corta por no tener suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la vastedad que presenta el mundo del pobre. Además, los científicos sociales latinoamericanos están cada vez más atentos a factores que no estuvieron en la mira un tiempo atrás y que expresan una clara evolución en la economía mundial”³⁷.

Y señala la deuda externa, la diversidad de conflictos (Norte/Sur, Este/Oeste), los análisis de la cultura. Sobre esto último afirma:

³⁷ G. GUTIÉRREZ, o. c., 25-26.



“La atención a los factores culturales nos ayudará a penetrar en mentalidades y actitudes de fondo que explican importantes aspectos de la realidad. Por su parte la dimensión económica no será la misma, si valoramos el punto de vista cultural y viceversa por cierto”³⁸.

En esta nueva atención a la cultura podemos ver otro punto en que las dos vertientes de la teología latinoamericana confluyen.

5. UN BALANCE TENTATIVO

Ya he señalado la influencia del Concilio Vaticano II sobre la teología latinoamericana. En este balance me propongo esbozar su aporte a la Iglesia universal y las tareas que a mi juicio debe enfrentar para seguir desarrollándose.

En cuanto al aporte, hay bastante consenso en que la teología y la Iglesia de América Latina han enriquecido a la Iglesia universal con la recuperación de la opción por los pobres como una opción de Dios, que los cristianos y la Iglesia como institución debemos esforzarnos por vivir.

Un segundo aporte, que ya hemos mencionado, es más propiamente teológico; es el acento puesto en la inevitable contextualidad de todo quehacer teológico. En el ámbito de la teología, ha sido la latinoamericana la que ha tomado conciencia intensa de cómo influye en el pensamiento el contexto (cultural, económico, político, social, histórico) desde el cual se hace. Esta toma de conciencia no es original de nuestra teología; proviene, más bien, de los estudios de sociología del conocimiento de la primera mitad del siglo XX, de ciertos desarrollos de la antropología cultural, y de las nuevas perspectivas de la filosofía hermenéutica. Lo propio de la teología latinoamericana es la conciencia de que la influencia del contexto vale también para el pensamiento teológico, de manera que este no puede alegar una especie de extraterritorialidad, como si su mirada

³⁸ G. GUTIÉRREZ, o. c., 26.

no estuviese contaminada por el contexto, como si el teólogo no tuviese un punto de vista situado y, por ello, limitado.

La toma de conciencia del propio contexto impone a la teología al menos dos tareas, una propiamente epistemológica, la otra práctica. La tarea epistemológica consiste en el permanente cuidado autocrítico, en la permanente reflexión sobre sí misma, para evitar las afirmaciones ideológicas; una tarea que nunca se puede dar por concluida, porque la reflexión autocrítica es también situada, contextual y, por lo mismo, falible, provisoria. Esta tarea tiene que ver ante todo con los dos primeros momentos del método: el Ver, que tiene como objeto la realidad del contexto, y el Juzgar, que es la lectura de la Escritura y, más en general, de la fe. Ambas miradas o lecturas pueden fácilmente distorsionarse, si no hay esta atención autocrítica.

La tarea práctica es la que más se ha desarrollado en la teología latinoamericana. Consiste en colaborar, en cuanto teología, en la tarea que deben desarrollar los cristianos y la Iglesia en el contexto en que viven, haciendo avanzar la acción liberadora que Dios quiere realizar en el mundo, al servicio de los pobres. Esta tarea se refiere al momento del Actuar del método, aunque en la teología no se trata propiamente de la acción misma sino de propuestas de acción.

Entre las muchas tareas pendientes de la teología latinoamericana, señalo la que me parece prioritaria en la perspectiva del método que ha heredado del Concilio. Es preciso profundizar en la circularidad hermenéutica entre los tres momentos del método, que hace que se condicionen recíprocamente.

Una observación previa es que no existe un Ver sin supuestos. Si en algún momento hubo quienes pensaron que las ciencias de la sociedad o de la cultura podían presentar una mirada exacta de la realidad, hoy es claro que tal mirada es imposible. Todo ver, también el de las ciencias, tiene supuestos, depende de un horizonte de comprensión determinado, de un marco de referencias, estos, al mismo tiempo que le abren al observador determinados aspectos



de la realidad, le impiden ver otros; todo punto de vista humano es situado y, por ello, lo que permite ver es limitado y, además, tiene puntos ciegos. Lo que digo sobre el Ver vale igualmente para el Juzgar, en la medida en que este es una lectura —un ver— cuyo objeto es la mirada de Dios sobre la realidad.

En lo que respecta al círculo hermenéutico entre los tres momentos del método, creo que hay que profundizar en dos aspectos no siempre suficientemente tenidos en cuenta. El primero brota de una observación simple. Más que de circularidad se trata de una espiralidad, debido a que, a lo largo del tiempo, la realidad va cambiando así como va cambiando la mirada sobre la realidad y sobre la fe. El teólogo vuelve a pasar una y otra vez por cada uno de los momentos del método, pero estos son cada vez diferentes a como eran en la pasada anterior.

Más a fondo penetra el segundo aspecto. El momento del Ver se encuentra en una dialéctica de influencia recíproca tanto con el Juzgar como con el Actuar. El momento del Juzgar intenta hacer nuestro el juicio de Dios respecto de la realidad, un juicio que tenemos que buscar en los “lugares teológicos”, que son fundamentalmente la Escritura y la tradición viva de la Iglesia, pero entre los que hay que incluir también la acción actual del Espíritu de Dios en el mundo, fuera de los márgenes oficiales de la Iglesia, por ejemplo en lo que hoy se suele llamar los “signos de los tiempos”. Los teólogos debemos tener claro que nunca logramos asir en plenitud el juicio de Dios, porque somos creaturas limitadas; de ahí que siempre se pueda profundizar más y más en él. Aquí interviene el momento del Ver; al mostrarnos aspectos nuevos de la realidad, nos obliga a buscar el juicio de Dios sobre ellos y nos permite así descubrir en el depósito de la fe riquezas nuevas, hasta ahora inadvertidas o no reconocidas. A su vez, elementos ya asimilados del juicio de Dios sobre la realidad del ser humano y de la sociedad pueden llevarnos a ver la realidad con una actitud diferente, que nos abre a percibir aspectos nuevos en ella. Creo que eso es lo que ha pasado en la teología latinoamericana con el tema de los pobres. La teología dejó de considerarlos como meros destinatarios de una acción de caridad

dirigida a socorrer a las personas individuales y los tomó en serio como miembros de una clase o de un pueblo, con capacidad para tomar su destino en sus manos y luchar por una transformación de la sociedad. Este nuevo modo de verlos como sujetos repercutió en el momento del Juzgar, porque se redescubrió en la Escritura la opción de Dios por los pobres, que también pudo verse realizada en ciertas figuras de la historia de la Iglesia.

Análogas interacciones se dan entre el momento del Actuar y los momentos del Ver y del Juzgar, cuando las propuestas de acción de la teología se tratan de llevar a cabo, porque la acción transforma tanto la realidad como a las personas que la llevan a cabo; esta transformación muestra aspectos nuevos de la realidad y del juicio de Dios acerca de ella, al tiempo que puede contribuir a corregir miradas inadecuadas porque se muestran ineficaces.

Lo dicho desemboca, a mi entender, en una cautela, que los teólogos no hemos tenido siempre suficientemente en cuenta. Tenemos que reconocer que nuestras afirmaciones —como toda afirmación humana, de cualquier tipo que sea— son necesariamente limitadas y, por lo mismo, provisorias, siempre perfectibles. Este reconocimiento, en lugar de deprimirnos, debe llevarnos a buscar con ahínco y permanentemente una actitud dialogal, para enriquecer cada uno su punto de vista personal con el de otros teólogos que, desde sus diferentes puntos de vista, captan otros aspectos. Si es verdad, como he propuesto, que la teología latinoamericana nació, en la estela del Concilio, como una teología oral y pastoral, el carácter dialogal está inscrito en su entraña misma. Se trata de ser fiel a él para seguir avanzando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CECI, L. *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*. Milano: Franco Angeli, 1999. 320 p.
- COLONNESE, L. (edit). *Conscientization for Liberation*. Washington D. C.: Division for Latin America, United States Catholic Conference, 1971.



- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- DUSSEL, E. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Ciudad de México: Potrerillos, 1995. 193 p.
- GERA, L. & RODRÍGUEZ, G. Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina. En: *Víspera*, año 4, n° 15 (1970), pp. 59-88.
- GUTIÉRREZ, G. Situación y tareas de la teología de la liberación. En: *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 50 (May-Ago, 2000), pp. 101-118.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971, 372 p.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme (14ª ed.), 1990. 352 p. (Colección Verdad e Imagen 120).
- KAPLÚN, M. Pueblo, fe y alienación. En: *Perspectivas de diálogo*, n. 5 (1970), pp. 129-135.
- NEUFELD, K. *Problemas y perspectivas de teología dogmática*. Salamanca: Sígueme, 1987. 257 p. (Colección Verdad e Imagen, No. 92).
- NOEMI, J. & CASTILLO, F. *Teología latinoamericana*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998. 119 p.
- NOEMI, J. Teología en Latinoamérica. En el cincuentenario de Anales de la Facultad de Teología. En: *Teología y Vida*, v. 31, n. 4 (1990), pp. 337-343.
- OLIVEROS, R. *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Lima: CEP, 1977. 479 p. (Colección CEP, No. 17).
- PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*. Roma: Vaticana, 1906. 593 p.

- SCANNONE, J. C. Situación de la problemática del método teológico en América Latina. Con especial énfasis en la teología de liberación después de las dos instrucciones. En: *Medellín*, v. 20, n. 78 (Jun, 1994), pp. 255-284.
- VIGUERAS, A. La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica. En: *Teología y Vida*, 51 (2010), pp. 445-476.
- WALDENFELS, HANS. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn: Schönigh, 1985. Traducción castellana: *Teología fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme, 1994. 752 p. (Colección Verdad e Imagen, No. 125).