

---

# SITUACION DE LA PROBLEMÁTICA DEL METODO TEOLOGICO EN AMERICA LATINA

**Con especial énfasis en la teología de la liberación  
después de las dos instrucciones\***

Juan Carlos  
Scannone s.j.

Sacerdote jesuita, filósofo y experto en Doctrina Social de la Iglesia. Director del Colegio Máximo San José en Argentina. Argentino.

## INTRODUCCION

Dada la amplitud del tema es evidente que mi exposición acerca del mismo no pretende ser exhaustiva. Además, teniendo en cuenta que gran parte de los teólogos latinoamericanos y de los profesores de teología en Universidades, Facultades teológicas y Seminarios se formaron en Europa o a través del contacto con obras de autores europeos, tampoco tendré especialmente en cuenta el uso, en América Latina, de los métodos allí aprendidos. Me referiré más bien a teologías y ensayos teológicos que de alguna manera tienen cierta crea-

---

\* Ponencia expuesta en el Seminario sobre "El Método Teológico en América Latina", organizado por el CELAM a pedido de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Bogotá, 28 oct.-1 nov.). Las Actas serán publicadas por el CELAM.

tividad y especificidad metodológicas latinoamericanas, poniendo singular énfasis en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Trataré primeramente de la actual evolución de dicho movimiento teológico, en lo referente a su método. Luego, en una segunda parte, enfocaré los aportes metodológicos de otros enfoques teológicos latinoamericanos, algunos de ellos, más o menos emparentados con la teología de la liberación.

Mi intención principal es mostrar las contribuciones que se están haciendo hoy desde América Latina, a la problemática general del método teológico. Por ello tendré más en cuenta las líneas novedosas de evolución que aquellas posiciones que permanecen más o menos estancadas.

## 1. SITUACION DEL METODO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DESPUES DE LAS INSTRUCCIONES

Para exponer dicha situación nueva me referiré a dos de las principales características que distinguen el método de la teología de la liberación<sup>1</sup>, a saber: a) su *punto de partida metodológico* y su consecuente *perspectiva hermenéutica*; b) las *mediaciones analíticas* que ella emplea, tomándolas de las ciencias humanas y sociales.

<sup>1</sup> Sobre el método de la teología de la liberación Cfr. mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires 1987, en esp. cap. 1 y 2. Ver también su exposición por importantes teólogos de la liberación, por ejemplo: C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980; id., "Epistemología y método de la teología de la liberación", en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid 1990, 79-113; J.B. LIBANIO, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo 1987. En general, sobre distintos métodos, Cfr. F. TABORDA, *Métodos teológicos na América Latina, Perspectiva teológica* 19 (1987) 293-319. Acerca del desarrollo actual de la teología latinoamericana, en esp. de la de la liberación, Cfr. J.B. LIBANIO, "Panorama de la teología en América Latina en los últimos 20 años", en J. COMBLIN-J.I. GONZÁLEZ FAUS-J. SOBRINO (comp.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 57-78.

## 1.1. Punto de partida metodológico y perspectiva hermenéutica

### *Punto de partida*

Cuando se habla del método de la teología de la liberación como inductivo o ascendente, no se está haciendo referencia a su objeto formal, clave interpretativa o punto de partida hermenéutico, que - según la caracterización dada desde el inicio por Gustavo Gutiérrez<sup>2</sup> - es la luz de la fe, sino al punto de partida *metodológico*: los signos de los tiempos, la situación, la realidad, la experiencia y/o la praxis históricas. Generalmente se lo relaciona con el "ver" de la secuencia metodológica "ver, juzgar, actuar".

La problemática del punto de partida de la teología de la liberación tiene dos aspectos de importancia metodológica, intrínsecamente unidos entre sí, pero diferentes, a saber: a) la ya mencionada cuestión de su partida desde la *realidad actual* como signo de los tiempos; b) el poner ese punto de partida en un momento *práctico*, a saber, en la praxis histórica, en la praxis de liberación o en la opción por los pobres.

a) *Partir de la realidad a la luz de la fe*. La teología de la liberación intenta seguir el método "ver-juzgar-actuar", propugnado por Juan XXIII (MM 236) para la doctrina social de la Iglesia, aplicándolo no sólo a la teología de lo social sino también a los distintos tratados de la teología, partiendo, por ejemplo, de la presencia actual de Cristo, Dios, la Iglesia, el hombre nuevo, etc. en la realidad latinoamericana vista con los ojos de la fe. Por ello afirma que no parte metodológicamente de los textos del pasado sino de la presencia actual del Señor en los pobres y su situación histórica. Esta es leída, a la luz de dichos textos de la Escritura y la tradición, como signo de los tiempos entendidos no sólo eclesial-pastoralmente (según GS 4) sino también teológico-sacramentalmente en cuanto "signos verdaderos de la presencia y de los planes de Dios" (GS 11)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2. ed., Salamanca 1972, p. 38 (primera edición: Lima 1971).

<sup>3</sup> Cfr. J. SOBRINO, "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156, en esp. p. 140-144.

Dicha presencia y designio salvífico y la respuesta creyente a los mismos proporcionan, entonces, el punto de arranque metodológico.

b) *La praxis como punto de partida*. Gutiérrez caracterizó a la teología de la liberación como: "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra" (cfr. loc. cit.), poniendo el punto de partida en dicha praxis, iluminada por la fe: ¿Cómo se conjuga esa afirmación con lo dicho más arriba? ¿la fe no llega así demasiado tarde?

No pocas veces - por ejemplo, en la principal obra de Hugo Assmann<sup>4</sup> o en los documentos de los Cristianos para el Socialismo - la fe llegaba demasiado tarde con respecto a una praxis histórica ya constituida previamente como respuesta a una determinada interpretación de la historia y de la pobreza de los pobres. De ese modo se podían criticar desde la fe ciertas desviaciones de la praxis, pero no a ésta misma ni a la interpretación de la historia a ella subyacente, a fin de discernir su carácter evangélico o ideológico. Así es como ese punto de partida metodológico, no discernido a la luz de la fe, podía desencadenar el "proceso de embudo" que Juan Ochagavía detectó en los citados documentos<sup>5</sup> o, dicho de otra manera, la lógica implacable de la que habla la Instrucción *Libertatis Nuntius* (LN IX-1; VIII-1), debida a la acción del punto de vista (metodológico) de clase, operando como "principio hermenéutico determinante" (LN X-2; cf. VIII-1).

Otros autores importantes, como Gutiérrez, habían señalado ya desde los comienzos el momento contemplativo y creyente de dicho punto de partida en la praxis, relacionándolo con la fe vivida, "que opera por la caridad"<sup>6</sup>. Aún más, en los últimos tiempos se ha ido acentuando claramente la explicitación y puntualización de que ese "ver" es, ya desde el vamos, un "ver" *de fe*, así como que dicha praxis, para ser punto de partida y lugar hermenéutico de una

<sup>4</sup> Cfr. *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo 1971, obra retomada y ampliada en *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca 1973.

<sup>5</sup> Ver su crítica de la Declaración final del Primer Encuentro de "Cristianos para el Socialismo" (Santiago de Chile, abril 1972), en *Mensaje* 21 (1972) p. 366 (Cfr. nota 5, p. 358). Ver también el cap. 5 de mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca 1976.

<sup>6</sup> Cfr. op. cit., p. 35.

teología, ha de ser una respuesta *de caridad* al encuentro creyente de Cristo en los pobres. Eso no quita que el amor, por serlo, pretenda ser eficaz, aun históricamente, sin reducirse por ello a la historia.

Según mi estimación hubo con el tiempo un desplazamiento de énfasis, quizá para prevenir malentendidos de los críticos, pero también de algunos seguidores de la teología de la liberación, y para delimitar enfoques distintos dentro de esta misma. El énfasis puesto al comienzo en la praxis se explicitó cada vez más como colocado en la contemplación (creyente) y la correspondiente praxis agápica de liberación. Esta nueva acentuación ayuda a liberar ese aspecto del método teológico de liberación, del mencionado "principio determinante".

En esa línea va la distinción - indicada desde el principio y luego desarrollada por Gutiérrez - entre el acto primero (constituido por contemplación y praxis) y la teología como acto segundo, reflexivo y teórico<sup>7</sup>; así como el poner el punto de partida metodológico de la teología de la liberación en el encuentro *de Cristo* en los pobres (momento contemplativo) y en la consiguiente opción preferencial y solidaria con ellos (momento práctico), como lo hacen - entre otros - Leonardo y Clodovis Boff<sup>8</sup>. Está claro que, si en el acto primero hay una prioridad de la visión creyente que califica la praxis que le responde y corresponde, en el acto segundo, propiamente teológico, debe ser la fe la que proporcione los principios de interpretación y los criterios de juicio, como lo afirma el mismo Clodovis Boff al hablar de la mediación hermenéutica<sup>9</sup>.

Sin embargo debemos explicitar además que esos principios y criterios ya deben operar también en el discernimiento de las

---

<sup>7</sup> *ibid.* Ejemplo de esa comprensión contemplativa y práctica del acto primero es el libro del mismo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima 1983. Entre las referencias explícitas a la doble dimensión del acto primero ver la conferencia de Gutiérrez sobre "Teoría y experiencia en la concepción de la teología de la liberación", publicada (en alemán) en J.B. METZ-P. Rottländer (ed.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München-Mainz 1988, 48-60, ver p. 55 ss.

<sup>8</sup> Cfr. su obra: *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis 1986, p. 38.

<sup>9</sup> Ver su libro citado en la nota 1, Segunda Parte.

mediaciones analíticas que se empleen para conocer teológicamente la realidad, como lo puntualizaré más abajo al hablar de ellas<sup>10</sup>. Pues por ese camino puede reintroducirse - aun sin pretenderlo - el principio hermenéutico que rechaza la Instrucción. Con todo, considero que conviene, en la cuestión del método, distinguir ambas posibilidades de influjo del marxismo: ya desde el mismo punto de partida o recién en el uso de la mediación analítica, aunque ambos aspectos están relacionados y ambos incidan en los pasos metodológicos posteriores. Pues en el último caso el influjo crítico de la fe - vigente desde el comienzo - puede hacerse sentir con una mayor fuerza crítica con respecto a puntos de vista metodológicos tomados del marxismo y a sus consecuencias hermenéuticas.

### *Perspectiva hermenéutica*

La cuestión del punto de partida es importante porque no se trata de un mero comienzo material sino de un lugar hermenéutico, desde el cual se abre no sólo la perspectiva de la lectura teológica de la realidad a la luz de la Palabra de Dios, sino - como lo diré más abajo - también la óptica con la cual esa Palabra misma y los contenidos de la fe de la Iglesia serán reinterpretados. Por ello tiene enormes consecuencias metodológicas precisar claramente la prioridad de la fe tanto en el acto primero (la vida de fe y caridad) como en el acto segundo (de reflexión crítica) propios de la teología de la liberación, para que ésta sea auténticamente evangélica.

Es mérito tanto de la teología de la liberación como de modernas teorías del método teológico, por ejemplo, la de Bernard Lonergan<sup>11</sup>, haber subrayado la importancia que para la metodología teológica tienen la conversión y la opción de fe, aunque éstas trascienden todo método. Si para decir lo mismo usamos la conceptualización lingüística, podemos aseverar que de ese modo se explicita la importancia metodológica y hermenéutica (es decir, sintáctica y

---

<sup>10</sup>En base a lo dicho en el texto se pueden criticar afirmaciones de la Primera Parte de la obra de Clodovis Boff citada en la nota anterior.

<sup>11</sup>Me refiero a su importante obra: *Method in Theology*, New York 1972 (en castellano: Salamanca 1988), en esp. cap. 10 y 11. Aplico al método de la teología de la liberación el enfoque metodológico de Lonergan en *El método de la teología de la liberación*, *Theologica Xaveriana* 73 (1984) 369-399.

semántica) del momento práctico (pragmático) del lenguaje, incluido el lenguaje teológico. Así es como Lonergan da importancia a los momentos metodológicos que él llama *dialectic* y *foundations*. Ambos consisten, respectivamente, en el discernimiento del conflicto dialéctico entre las interpretaciones acerca del "ver" (*dialectic*) y, por el otro lado, en la tematización reflexiva del horizonte intelectual abierto por la opción de fe, tematización que se da en paradigmas y categorías fundamentales de comprensión (*foundations*). En el caso de la teología de la liberación no se trata, como en Lonergan, solamente de la opción de fe y las conversiones intelectual, ética y religiosa (cristiana), sino, además de éstas, también de una conversión histórica que les da cuerpo, es decir, de la *opción preferencial y solidaria por los pobres*.

Si ésta no es evangélica sino ideológica tanto el punto de partida metodológico como su enfoque hermenéutico (y el correspondiente paradigma de interpretación) quedarán viciados; pero, si es verdaderamente evangélica, de ella podrá surgir una teología auténtica, aunque situada, contextuada e inculturada. La actual evolución de la teología de la liberación, en lo que tiene de positiva, explicita la relevancia metodológica y semántica para la teología, del momento pragmático constituido por la opción preferencial por los pobres y la praxis cristiana concreta que de ella nace, pero luego de haber discernido su carácter evangélico a la luz de la Verdad de fe, tanto vivida como reflexionada.

Otra manera de hacer caer en la cuenta de la relevancia hermenéutica del punto de partida y del momento pragmático de éste, recurre a la noción de *experiencia*, relacionándola con el "ver" (de la serie "ver, juzgar, obrar") y con la lectura de los signos de los tiempos. En nuestro caso se trata de la experiencia cristiana del pobre. Así es como la Instrucción *Libertatis conscientiae*, luego de haber hablado de la opción preferencial por los pobres (LC 68) y de las comunidades eclesiales de base (formadas - según ahí mismo se dice - "para ser testigos de este amor evangélico" (LC 69) a los pobres, afirma: "una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida" (LC 70). Por lo tanto, según la Instrucción, se puede aceptar como punto

de partida de una teología válida una experiencia particular cuyo momento pragmático o práctico aparece claro tanto por la afirmación de la misma Instrucción de que esa experiencia "está enraizada en un compromiso por la liberación integral del hombre" (LC 69) como por su relación con el "amor preferencial por los pobres". Sin embargo la Instrucción agrega: "Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma" (LC 70). Es decir que la experiencia, el compromiso, la opción, la praxis de las que se parte, para tener relevancia teológica, deben ser discernidas desde las de la Iglesia, y no al revés, aunque, luego de ser discernidas y purificadas a esa luz, a su vez podrán ayudar también para interpretar en forma contextualizada e inculturada, dicha experiencia de la Iglesia.

### *La óptica del pobre*

Todo lo dicho es significativo para los problemas metodológicos que involucra la afirmación de que el mundo de los pobres y la óptica del pobre proporcionan respectivamente el lugar y la precomprensión para la lectura e interpretación de la Palabra de Dios, como se intenta hacer en el proyecto "Palabra y Vida". Más aún, se trata en general acerca de la segunda fase del círculo hermenéutico propio del método de la teología de la liberación, es decir, su *relectura* teológica de la fe (comenzando por la Escritura y la tradición) desde dicho "desde donde" y óptica que él posibilita y abre.

El comunicado conjunto del CELAM y la CLAR sobre el mencionado proyecto considera que "alimentar la vida con la Palabra de Dios leída 'desde la realidad' (DV 8, 21 y 25) latinoamericana y dentro (de) la opción preferencial por los pobres, proclamada en Puebla y en unión con nuestros pastores", es "de gran importancia para el Pueblo de Dios en América latina"<sup>12</sup> y, se puede legitima-

---

<sup>12</sup>Cfr. Comunicado del Celam y la Clar, *Celam* 226 (1989) 5-6. Ver también: Comunicado de prensa del Celam, *Celam* 224 (1989) 24-25; Nota de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada referente al proyecto 'Palabra y Vida', *Celam* 227 (1989), 57-58.



mente añadir, para la teología. Pero, por ello mismo, es importante discernir ese "desde donde" hermenéutico y esa opción. Según lo dijimos, no se trata de *cualquier* opción por los pobres sino de una opción de *fe*, la cual opera por la *caridad*, aunque ambas se den encarnadas en la realidad histórica y conflictiva de América Latina. Pues bien, para que la experiencia del mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos sean lugar hermenéutico legítimo y hasta preferencial para la teología, debe tratarse de la presencia de *Cristo pobre* en los pobres (que sólo la fe puede descubrir), de la respuesta de amor solidario por ellos que el Espíritu de Cristo derrama en los corazones, y de la óptica que se abre, entonces, *desde Cristo pobre*. Por consiguiente tanto objetivamente (el mundo de los pobres) como subjetivamente (la opción por ellos) debe tratarse de la pobreza de *Cristo*, aunque aquí y ahora "encarnada" tanto en los pobres reales como en la pobreza de espíritu de quien por ellos opta<sup>13</sup>.

Por lo tanto es necesario un atento discernimiento de fe acerca de tales mundo, opción y óptica de los pobres, hecho a la luz de la Escritura, la tradición, el sentido de la fe del pueblo fiel y el magisterio, discernimiento de cuya autenticidad cristiana juzga auténticamente el mismo magisterio. Pero, dado ese discernimiento, dichos "desde donde" y óptica abren los ojos de la teología para redescubrir en la Revelación la actitud fundamental de Jesús y la de Dios Padre mismo, transidas - en el Espíritu - de amor preferencial, solidario y misericordioso por los pobres. Así se redescubre el papel central de ese amor no sólo en la Escritura, la tradición y la vida de la Iglesia, sino también en la teología, su autocomprensión, su hermenéutica y su método.

Quizás conviene decir una palabra sobre las afirmaciones acerca de los pobres o la praxis de liberación como "lugar teológico". No se puede afirmar que el mundo de los pobres sea lugar teológico en el sentido tradicional de los "loci theologici"<sup>14</sup>, a no ser en el sentido

---

<sup>13</sup>Retomo aquí expresiones de mi artículo: La teología de la liberación en la nueva evangelización, en Celam, *Nueva evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*, Bogotá 1990, 187-196, en esp. p. 193 s.

<sup>14</sup>Sobre esos loci es clásica la obra de Melchor Cano, Cfr. id., *Opera*, t. I, Matriti, 1770 (la primera edición es de 1563); ver también: A. LANG, *Loci theologici*,

de que los pobres, como destinatarios preferenciales no exclusivos del anuncio evangélico, forman parte del dinamismo de dichos "loci"<sup>15</sup>. En cuanto a la praxis, se puede admitir que la praxis de la Iglesia (pero no cualquier praxis) es un "locus theologicus", en cuanto es concreción y manifestación de su fe<sup>16</sup>. Pero, si se toman dichas expresiones en general, conviene hablar de lugar hermenéutico y no de lugar teológico, pues, en cuanto tal, el lugar hermenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología. Claro está que, si es válido, ayuda - como lo dije citando a *Libertatis Conscientia* No. 70 - a que los "loci theologici" den más de sí<sup>17</sup>.

### *Autocomprensión de la teología*

En continuidad con lo dicho acerca del punto de partida y la perspectiva hermenéutica está la propuesta de Jon Sobrino de comprender la teología *formalmente* como "intellectus amoris et misericordiae", sin dejar de hacerlo como inteligencia de la fe<sup>18</sup>. Tal reformulación de la *forma* teológica de pensar confirma la impronta metodológica del momento práctico del amor. Y, en segundo lugar, como se trata de un amor que llega hasta la encarnación y la cruz, Sobrino prefiere para la teología formas de pensar y categorías que sean prácticas, históricas, relacionales y dialécticas. Esto último se relaciona con algunos momentos importantes del método teológico especulativo, tanto con su enfoque hermenéutico fundamental (las *foundations*) como con su momento sistemático.

---

*Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg 1961, c. 1110-11 (con bibl.); M. SECKLER, "Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit", en W. BAIER y otros (ed.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (Festschrift Josef Ratzinger)*, St. Ottilien 1987, 37-65.

<sup>15</sup>Cfr. P. HÜNERMANN, *Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis der Weltkirche*, *Theologische Quartalschrift* 165 (1985) 224 s.

<sup>16</sup>En ese sentido lo afirma Gutiérrez en op. cit., p. 29, citando a M.-D. CHENU, "La théologie au Saulchoir", *La Parole de Dieu I - La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, p. 259.

<sup>17</sup>Según lo dice Jon Sobrino en el art. cit. en la nota 3, p. 155.

<sup>18</sup>Cfr. art. cit., así como: La teología de la liberación como 'intellectus amoris', *Revista latinoamericana de teología* 5 (1988) 243-266. Sobre esa problemática ver asimismo mi trabajo: Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación, *Stromata* 46 (1990) 293-336.

Con respecto a la autocomprensión de la teología, si el acto primero es el amor misericordioso hacia el pobre en el cual la fe encuentra a Cristo, está claro que el acto segundo puede ser denominado "intellectus amoris et misericordiae". Así la fe en Dios que es Amor incide no sólo en el contenido, sino también en la *forma* (y método) del pensar teológico. Las mismas razones (específicamente cristianas) que hacen que en el método teológico de Hans Urs von Balthasar la teodramática tenga un lugar central con respecto a la estética (teológica) y a la teo-lógica (es decir, a la lógica teológica), y anteceda a ésta<sup>19</sup>, iluminan en Sobrino la comprensión de la teología de la liberación como inteligencia del amor y la misericordia, que implican la liberación y la justicia, pero las exceden en clave de gratuidad. Pero, en Sobrino, amor, misericordia y gratuidad son entendidas situadamente en relación con el amor preferencial y solidario por los pobres. Así es como cierto sabor pelagiano que podía sospecharse en algunas formulaciones (por ejemplo, de Assmann) acerca de la praxis, termina de ser intrínseca y explícitamente superado<sup>20</sup>. Ello implica no sólo la visión de fe de la que hablé más arriba, sino también los "ojos del amor" (para hablar con san Agustín y Pierre Rousselot), que adquieren así una relevancia metodológica y hermenéutica específicamente cristiana. Pues se trata del "logos amoris" como forma teológica de pensamiento. Pero la teología de la liberación acentúa además el momento encarnatorio e histórico de ese amor gratuito, servicial y misericordioso, refiriéndolo preferencialmente a los pobres. Ello plantea el problema de las mediaciones teóricas para conocer teológicamente la realidad histórica de los pobres, y de las mediaciones de la razón práctica para encontrar estrategias teológico-pastorales de su transformación. De ello hablaré más abajo.

---

<sup>19</sup>Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik* I-IV, Einsiedeln 1973-1983. Ver también: id., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963. La convergencia entre Balthasar y Sobrino no sólo se da en el centrar sus teologías en el amor gratuito y en pensar la lógica teológica a partir de allí, sino también en que parten de la *experiencia* de fe ("estética teológica") y que la *Gestalt* (o configuración) que las respectivas "estéticas teológicas" contemplan en la *experiencia* de fe es la *Gestalt* de Cristo; pero en el caso de Sobrino se trata - en el contexto latinoamericano - específicamente de la contemplación creyente de la presencia de Cristo en los pobres concretos de América Latina.

<sup>20</sup>Según mi estimación, en eso habrían consistido algunas de las prevenciones de von Balthasar con respecto a la teología de la liberación.

Además, como lo dice Sobrino en los artículos mencionados, con esa comprensión de la teología se tiene en cuenta la conversión también de la misma inteligencia, de toda eventual pecaminosidad intelectual, pues la actividad teórica misma debe reaccionar en su propio nivel, es decir, *intelectualmente*, en forma humana y cristiana ante el sufrimiento. Así se plantea, como un momento mismo del método teológico (correspondiente a la *dialectic* de Lonergan), el cuestionamiento y crítica de posibles ideologizaciones del quehacer teológico y, además, se lo invita - como anuncio de gracia a la misma inteligencia - a adoptar la perspectiva hermenéutica pobre y evangélica del espíritu de las bienaventuranzas (en el momento de las *foundations*). Esa perspectiva corresponderá, en el nivel del objeto formal *quo* (es decir, del método) tanto al objeto formal *quod* como al contenido de la teología cristiana, que, en último término, es el amor salvífico gratuito de Dios entendido formalmente como tal. En ese sentido la teología es *intellectus amoris*.

En cuanto al segundo aspecto, es decir, a la *forma de pensar* teológica, estimo que Sobrino, al preferir el pensamiento y método dialécticos al analógico, tiene más en cuenta la impronta, en dicha forma, de la teología de la cruz que la del misterio pascual tomado integralmente. Pues, en su comprensión actual, la analogía no responde sólo a la creación sino también a dicho misterio de muerte y resurrección: tanto teólogos europeos como Erich Przywara y von Balthasar como latinoamericanos, por ejemplo, Julio César Terán-Dutari, Emilio Brito y otros, han rescatado una recompreensión posthegeliana de la analogía - a la que se apunta cuando se habla de "analogía caritatis", "analogía libertatis" y/o analéctica<sup>21</sup> - como forma de pensamiento teológico, correspondiente al misterio pascual en el orden de los contenidos, y, por ello mismo, al "intellectus amoris" como forma teo-lógica.

---

<sup>21</sup>Entre otros trabajos Cfr. M. LOCKBRUNNER, *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg 1981; J.C. TERÁN-DUTARI, *Analogía de la libertad. Un tributo al pensamiento de Erich Przywara*, Quito 1989; E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Saint Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991, cap. 2; sobre analogía y analéctica ver mi obra: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990. Tanto Enrique Dussel como yo usamos la expresión (de Bernhard Lakebrink) "analéctica", aunque dándole enfoques distintos, y diversos al que le da Lakebrink.

### *Nuevos signos de los tiempos*

Como se dijo, caracteriza a la teología de la liberación su punto de partida, puesto en la lectura de esos signos. Pues bien, la discusión tanto intraeclesial como ecuménica acerca del tema del pobre así como los acontecimientos de 1989 y 1991 influyeron *indirectamente* en el método de la teología de la liberación, al incidir en su punto de partida metodológico. Pues, por un lado, se fue ampliando la concepción del pobre, abarcando - aun en el plano histórico - a culturas y razas oprimidas, así como a las problemáticas del indio, el negro y la mujer - no reductibles a lo meramente socioeconómico o político -<sup>22</sup>; por otro lado se dio el desplazamiento del eje de interés, del estrictamente político y aun revolucionario, hacia el eje social, cultural, ético y religioso, con temáticas como el nuevo imaginario colectivo alternativo con respecto al del *status quo*, pero también al socialista y revolucionario; la importancia de la sociedad civil, de la cultura y de la vida cotidiana; la revalorización de la democracia y del reformismo; la opción no sólo por la liberación, sino más radicalmente, por la vida, etc.<sup>23</sup> Todo ello, aunque afecta directamente a los contenidos y no al método de la teología, con todo, a través del cambio de óptica hermenéutica, condicionada por las nuevas experiencias y opciones, tiene también su importancia metodológica. Esta se verá confirmada por lo que diré más abajo acerca del tema de las *mediaciones* analíticas en el método de la teología de la liberación. Pues éstas se fueron diversificando, liberándose cada vez más del peligro de reducirse a sólo las mediaciones de la sociología y de las ciencias económicas y políticas. El campo se fue entonces ampliando a las otras ciencias humanas y a la filosofía, así como a otros enfoques socioanalíticos distintos de los inspirados en la tradición marxista.

---

<sup>22</sup>En este punto gravitó el influjo de las discusiones tenidas en el marco de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, con teólogos de la *black theology* norteamericana, del Asia y el Africa: las Actas de sus encuentros han ido siendo publicadas por Orbis Books, Maryknoll (USA).

<sup>23</sup>Sobre esa evolución Cfr. mi artículo: Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas, *Seminarium* 32 (1992) 463-473, en esp. p. 469 ss., y los trabajos de teólogos de la liberación que citaré más abajo, en las notas 25, 27 y 28.

## 1.2. Las mediaciones analíticas

Otra característica metodológica de la teología de la liberación es su empleo no sólo de la mediación filosófica sino también de la de las ciencias sociales, que Clodovis Boff llama la mediación socioanalítica<sup>24</sup>. Como dice *Libertatis Nuntius* "es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado" (LN VII-3), así como también - podemos añadir - es presupuesto para una interpretación, juicio y valoración de esa misma realidad en el nivel de la teología como ciencia. Pero, como luego agrega la misma Instrucción:

"El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor 'instrumental' y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica" (LN VII-10).

Pues bien, también en este punto hubo una evolución en el método de la teología de la liberación, que ya se había iniciado antes de las Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, pero que después de las mismas cobró más relevancia. Me refiero a los puntos siguientes: a) la mayor conciencia de la necesidad de la filosofía, especialmente de la antropología filosófica y la ética (y no sólo de la fe y la mediación socioanalítica) para interpretar la realidad social y para transformarla en más humana; b) la aceptación del uso instrumental por la teología del aporte de otras ciencias humanas, como son las de la historia, la religión y la cultura, y aun de la mediación de la razón simbólica, además del empleo de las ciencias sociales: todo ello responde, en el orden metodológico, a lo dicho más arriba - en el orden de los contenidos - acerca de la mayor amplitud en la consideración del oprimido (no meramente socio-económico y político), y en el desplazamiento del eje de preocupaciones - desde lo meramente político - a la problemática de la sociedad civil, la cultura, la religión y la vida cotidiana de los

<sup>24</sup>Cfr. op. cit., Primera Parte.

pobres<sup>25</sup>; c) el cuestionamiento del uso más o menos acrítico del instrumental marxista de análisis, como si se tratara de una "ciencia"; la aceptación de otros enfoques socioanalíticos que los marxistas; la refundición de puntos de vista tomados del marxismo (como son la relevancia analítica de los factores económicos y conflictivos, o la crítica de las ideologías), pero relativizándolos y corrigiéndolos desde otros horizontes de comprensión<sup>26</sup>, etc.

Como ejemplos de algunos de esos cambios citados pueden mencionarse los hechos por Gutiérrez en la última edición de su obra principal, adoptando la terminología y los puntos de vista metodológicos de la encíclica *Laborem Exercens* en vez de la terminología y enfoque de la "lucha de clases"<sup>27</sup>. En una línea semejante están también varios de los trabajos presentados por teólogos latinoamericanos de la liberación en el segundo encuentro de El Escorial (1992)<sup>28</sup>, así como en otros escritos últimos.

Así es como, por un lado, se ha hecho moneda corriente en América Latina la aceptación de la mediación instrumental de las distintas ciencias humanas, en forma crítica, por la teología de lo social y por la pastoral social; y, por otro lado, se está siendo más cauto, diferenciado y matizado en el uso metodológico de dichas

---

<sup>25</sup>Entre otros trabajos Cfr. P. RICHARD, *La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la decennie 1990, Foi et développement* 199 (janvier 1993): se trata de la traducción parcial de un artículo aparecido en *Pasos* (S. José de Costa Rica) 34 (marzo-abril 1991).

<sup>26</sup>En esa temática fue importante la incidencia de la carta "sobre el análisis marxista" (8 de diciembre 1980), del P. Pedro Arrupe, General de los jesuitas. Ver su texto en *Mensaje* 298 (1981) 202-205. Sobre el cambio de sensibilidad con respecto al marxismo en algunos teólogos de la liberación durante la década de los 80 ver: J.-Y. CALVEZ, *La 'théologie de la libération' critiquée et accueillie. Après les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986) 845-859.

<sup>27</sup>Ver: *Teología de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos*, 7. ed. revisada y corregida, Lima 1990, en especial el apartado "Fe y conflicto social", p. 396-407, que reemplaza el titulado "Fraternidad y lucha de clases", de la edición de 1971 (Lima) y las posteriores.

<sup>28</sup>Entre otros, consultar los trabajos de Xabier Gorostiaga, Antonio González, Diego Irrázaval, Víctor Codina, Pedro Trigo, etc., así como la síntesis de los diálogos y debates del encuentro, hecha por José Gómez Caffarena, en J. Comblin-J.I. González Faus-J. SOBRINO (comp.), op. cit. en la nota 1. Ver también: P. TRIGO, "Imaginario alternativo al imaginario vigente y el revolucionario", *Iter. Revista de Teología* (Caracas) 3 (1992) 61-99.

ciencias por la teología. A ello se puede agregar la importancia que comienza a darse, en la teología práctica, a las mediaciones de la razón práctica no sólo estratégica sino también filosófica y hermenéutica, pues se trata sobre todo de formas de la misma que superan tanto el funcionalismo como la dialéctica marxista, teniendo en cuenta sobre todo la racionalidad comunicativa.

Estimo que la aceptación de la *cultura* - y no sólo de las estructuras y conflictos sociales - como ámbito importante para la reflexión teológica y pastoral de la realidad latinoamericana, fue uno de los determinantes de ese desplazamiento de eje metodológico y hermenéutico. Aún más, se está tomando conciencia de que no sólo la filosofía y las distintas ciencias del hombre, sino también la cultura y sus símbolos, narraciones y ritos pueden servir metodológicamente de mediación instrumental para la reflexión teológica, al menos en lo que tienen de filosofía implícita, es decir, de sabiduría de la vida y comprensión del hombre y de lo humano.

Asimismo muchas veces se ha tomado mayor conciencia de que a *todas* esas mediaciones racionales y culturales, y no sólo a las ciencias, se les aplica la afirmación de la Instrucción *Libertatis Nuntius* VII-10, de que la utilización teológica de tales aportes "debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica" antes de poder ser empleados por la teología. Como la filosofía para la comprensión tomista, todas esas contribuciones de la cultura y racionalidad humanas pueden obrar como "revelabile" ("divino lumine cognoscibile"), de modo que lo que proponen "como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgar(lo) a la luz de la fe y de lo que ésta enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (LN VII-10). Sólo así esas aportaciones pueden ser asumidas como "manuductio" intrínseca instrumental por y para la inteligencia de la fe y del amor revelado en Jesucristo.

Las reflexiones epistemológicas y metodológicas que acabo de hacer acerca del binomio tomista "revelabile-manuductio"<sup>29</sup> sirven para comprender no sólo el lugar de la filosofía y de las ciencias

---

<sup>29</sup>Ver su uso en la Prima quaestio de la Pars Prima de la *Summa Theologica*, y el admirable comentario de Michel Corbin en su libro: *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, cap. IV.



humanas y sociales en la teología, sino también el que, en otros enfoques teológicos latinoamericanos, ocupan otras instancias culturales. Serán asimismo importantes para la búsqueda de una teología inculturada.

## 2. LA SITUACION DEL METODO TEOLOGICO EN OTROS ENFOQUES TEOLOGICOS LATINOAMERICANOS RELACIONADOS CON LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Tendré en cuenta los siguientes enfoques: a) la teología del pueblo, la cultura y la pastoral popular; b) las teologías populares; c) la hermenéutica bíblica popular; d) algunos otros intentos de teología inculturada; e) planteos programáticos actuales de teología india. De paso iré además haciendo alusión a las así llamadas teología de la reconciliación, teología de la tierra, y a propuestas de teología afroamericana<sup>30</sup>.

### 2.1. La teología del pueblo, la cultura, la pastoral popular

Algunos - como Joaquín Allende - hablan de la "escuela argentina" de pastoral popular (liderada por Lucio Gera, pero no circunscrita a la Argentina), o bien - como Gutiérrez - de una "corriente con características propias dentro de la teología de la liberación" o, algo peyorativamente, de "teología populista", como lo hace Roberto Oliveros<sup>31</sup>. Otros prefieren diferenciarla de la teología de la libera-

---

<sup>30</sup>No me refiero a la teología feminista porque no la considero típicamente latinoamericana. Sobre las distintas corrientes latinoamericanas dentro de la misma Cfr. Y. GEBARA, "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano", en J. COMBLIN y otros, op. cit. en las notas 1 y 28, 199-213.

<sup>31</sup>Aludo, respectivamente, a los trabajos: J. ALLIENDE, "Diez tesis sobre pastoral popular", *Religiosidad popular*, Salamanca 1976, p. 119; G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1980, p. 377; R. OLIVEROS, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima 1977, p. 338. La teología de Gera es, sobre todo, oral: entre sus escritos pueden citarse: Teología de la liberación, Fe y liberación y Liberación del pecado y liberación histórico-secular, *Perspectivas de diálogo* (Montevideo) 8 (1973) 38-50, 152-160 y 198-207; "La

ción, denominándola "teología del pueblo"<sup>32</sup> o "de la cultura" (latinoamericana).

Desde el punto de vista metodológico tal corriente se caracteriza: 1) en primer lugar, por partir no sólo de la praxis de grupos cristianos organizados de base sino, en general, de los pueblos latinoamericanos en cuya sabiduría y religión populares está frecuentemente inculturado el pueblo de Dios; 2) por emplear preferentemente - de acuerdo al punto de partida metodológico - el análisis histórico-cultural como mediación para interpretar y juzgar la realidad histórica y social de los pobres a la luz de la fe, y para transformarla; 3) para ello recurre al uso instrumental por la teología del aporte de ciencias humanas más sintéticas y hermenéuticas (como son la historia, la antropología cultural o las ciencias de la religión), y aun de los símbolos y narraciones de la cultura popular y literaria, sin despreciar el empleo de ciencias más analíticas como son las ciencias sociales (sociología, economía, ciencia política). De hecho esta corriente teológica influyó en el desplazamiento de eje en la teología de la liberación del que se habló más arriba, así como en el uso metodológico de otras mediaciones científicas y culturales por la teología latinoamericana actual, incluida la liberacionista. 4) Desde el principio esta propuesta teológica criticó el uso no suficientemente crítico por la teología, de elementos tomados del instrumental mar-

---

Iglesia frente a la situación de dependencia", en L. GERA y otros, *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires 1974, 11-64; Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica, *Stromata* 30 (1974) 169-193; "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá 1977, 258-283; Religión y cultura, *Nexo* (Montevideo) 9 (1986) 50-72; "Evangelización y promoción humana", en C. GALLI-L. SCHERZ (comp.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires 1992, 23-90, etc.

<sup>32</sup> Así la denominan Juan Luis Segundo (en *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1974, p. 264), Sebastián Politi y otros; de este último Cfr. La 'teología del pueblo'. Génesis y perspectivas, *Nuevas Voces* (Buenos Aires) 3 (1990) 1-22; *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1992*, Buenos Aires 1992; "La opción por los pobres en la 'teología del pueblo'". J.P. BERRA (comp.), *Opción por los pobres. Fundamentos teológicos*, Buenos Aires 1993, 45-63. Sobre esa corriente ver mis libros: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires 1987, en esp. cap. 1, 2 y 3, y *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990, así como también: F. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires 1974; C. GALLI, *Evangelización, cultura y teología*. El aporte de J.C. Scannone a una teología inculturada, *Stromata* 47 (1991), 207-216.

xista de análisis, por no ser compatibles con la comprensión del hombre propia de la fe ni con la idiosincracia de nuestros pueblos. Por su parte prefirió categorías tomadas de la historia, la cultura y la religión popular latinoamericanas.

Todo ello ha promovido últimamente la metodología interdisciplinar en la teología latinoamericana, por ejemplo, en estudios inculturados sobre doctrina social de la Iglesia, porque el lugar medio ocupado por las ciencias más hermenéuticas entre, por un lado, las ciencias más analítico-estructurales y, por otro lado, la filosofía y la teología, favorece el diálogo de éstas dos últimas con las ciencias sociales<sup>33</sup>.

Los puntos de vista metodológicos y hermenéuticos implícitos en dicha preferencia analítica por lo histórico-cultural presuponen privilegiar la comprensión previa de la unidad sobre el conflicto, sin negarlo a éste. Así es como tal enfoque metodológico se manifiesta en el uso de categorías básicas unitivas como las de pueblo-nación (entendido desde la unidad de historia y cultura); la de cultura, como estilo de vida común de un pueblo; las de religiosidad y sabiduría populares; la de "pueblo de Dios" inculturado en los pueblos, etc.; y aun de categorías conflictivas como la de "antipueblo", porque ésta supone la previa pertenencia al pueblo que se traiciona.

Dicho punto de vista metodológico unitivo la acerca, en parte, a la teología de la reconciliación<sup>34</sup>. Esta se contrapuso, en su primer planteo, a la teología de la liberación, pero también fue recomprendida (por ejemplo, por Joseph Comblin), en clave de liberación.

La teología de la pastoral popular, porque en su método atiende especialmente a la sabiduría, religión y simbología populares, se

---

<sup>33</sup>Como ejemplos, consultar los 6 tomos de la obra: P. HÜNERMANN-J.C. SCANNONE (comp.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, Buenos Aires 1992-93; en el primer tomo, mi artículo: Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia, p. 55-86; así como también mi trabajo: Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia, *Stromata* 45 (1989) 75-96, en esp. p. 83-91.

<sup>34</sup>Esta ha sido elaborada, sobre todo, en el Perú: pretende superar la teología de la liberación reteniendo lo positivo y evitando sus desviaciones; sobre ella Cfr. A. LÓPEZ T., *Teología de la reconciliación, Vida y Espiritualidad* 1 (1985) 119-122.

aproxima a aspectos importantes de las teologías populares, de las que hablaré enseguida. Y el papel relevante que da a la cultura y a su evangelización, la emparentan con otros intentos, que también tocaré más abajo, de inculturación del pensamiento teológico en América Latina. Aún más, ella forma parte importante de esos intentos; pero de ese aspecto suyo hablaré cuando lo haga acerca de éstos últimos.

## 2.2. Teologías populares

En conexión con la teología de la liberación y con la corriente recién tratada está el aprecio que hoy se da a las teologías populares, aunque no todos están de acuerdo en llamarlas teologías<sup>35</sup>. Se trata del pensamiento religioso popular, que se expresa en símbolos, ritos, narraciones, testimonios y revisiones de vida, etc., con una articulación discursiva no científica sino sapiencial y narrativa. Por eso a veces se la relaciona con la "teología narrativa". Leonardo Boff habla de una "articulación sacramental" de la teología, distinguiéndola de la "articulación científica"<sup>36</sup>.

En cuanto a su método, aunque la teología popular misma no lo tematiza y explicita, podría decirse que usa para su reflexión de fe la mediación de los elementos de la cultura y del lenguaje ordinario y religioso, que le pueden servir de "revelabile". Por ello mismo, deben ser discernidos a la luz de la fe antes de ser empleados como "manuductio" confiable para la inteligencia de la fe. Así se podrá distinguir lo que corresponde a un verdadero "sentido de la fe" contextualizado e inculturado, y aun a una auténtica sabiduría popular humana, de lo que puede ser ideológico.

---

<sup>35</sup>Sobre ellas Cfr. J.B. LIBANIO, *Théologies populaires: légitimité et existence, Lumière et Vie* 140 (1978) 85-100 (todo el número de la revista está dedicado a ese tema); ver también mi artículo: Religiosidad popular, sabiduría del pueblo, teología popular, *Revista Católica Internacional Communio* 9 (1987) 411-422. Clodovis Boff habla de la teología de la liberación popular en el art. de *Mysterium liberationis* citado en la nota 1, p. 91 ss.

<sup>36</sup>Ver su obra: *Teología del cautiverio y la liberación*, Madrid 1978, p. 39, donde el autor asume una expresión similar de Lucio Gera.

Por otro lado, para comprender la relación entre la teología sapiencial popular y la teología académica, no bastan solamente los paradigmas "vivido-reflexionado" o "implícito-explicito" sino que dicha relación ha de pensarse como intercambio crítico pero también mutuamente fecundante, de saberes distintos, específicos, irreducibles entre sí, y válidos cada uno en su género de inteligencia sapiencial o científica de la misma fe<sup>37</sup>. Tal intercambio de saberes, guiado por la fe, puede convertirse en un aspecto valioso de la metodología de una teología inculturada, pues el saber religioso y sapiencial popular hunde sus raíces en la propia cultura.

### 2.3. Hermenéutica bíblica popular

En relación tanto con la teología de la liberación como con la cuestión de la teología popular está la de la hermenéutica bíblica popular de círculos bíblicos, grupos de oración, comunidades eclesiales de base, etc. Estas últimas son señaladas por importantes teólogos liberacionistas como el principal sujeto de la teología de la liberación, de modo que el teólogo académico asumiría el papel de su "intelectual orgánico", dentro del intercambio de saberes al que arriba se aludió.

No voy ahora a repetir lo dicho acerca del discernimiento de la óptica del pobre o de las mediaciones analíticas, o sobre el papel del magisterio en dicho discernimiento y en la recta interpretación de la Palabra de Dios. Me limitaré a plantear una importante cuestión metodológica.

No se trata de suplantar la exégesis científica, que está al servicio del conocimiento del sentido literal de la Escritura, sino de la búsqueda de su sentido espiritual referido a las nuevas situaciones históricas actuales que el pueblo vive e ilumina desde la Escritura a la par que recomprende a ésta. Carlos Mesters afirma que así se lee

---

<sup>37</sup>Sobre esa cuestión Cfr. C. CULLEN, "Sabiduría popular y fenomenología" en J.C. SCANNONE (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984, p. 30 s.; C. BOFF, Agente de Pastoral e Povo, *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980) 216-242, y mi art. cit. en la nota 35 (retomado en *Evangelización, cultura y teología*, op. cit., cap. 14).

el *texto* bíblico en el *contexto* de una vida eclesial concreta y teniendo como *pre-texto* una realidad histórica determinada<sup>38</sup>.

¿Hasta qué punto no se trata entonces de una mera aplicación alegórica de la Escritura, o - peor aún - de una interpretación arbitraria o hasta ideológica? ¿Qué método de relectura desde y para una nueva situación histórica respeta la intención primera del texto?

Para responder a esa pregunta Horacio Simián-Yofre recurre a la mediación pragmalinguística<sup>39</sup>. En una línea complementaria, aunque con un enfoque diferente, responde Jean Ladrière a la pregunta más general acerca de la verdad de la interpretación de un texto<sup>40</sup>. Brevemente se puede decir que la "visée" o intención (objetiva) de un texto - que no se identifica con la intención subjetiva de su autor - es el elemento de sentido que le permite ser el mismo a lo largo del tiempo y ser cada vez recomprendido por sus distintos destinatarios en forma nueva y renovada, pero sin traicionarlo. Ese texto podrá ser referido a otra situación distinta de aquella para la que fue escrito, cuando en ella se da una "tensión" entre las partes comprometidas *análoga* a la que provocó la situación que se refleja en el texto.

Ladrière dice que basta leer literalmente un texto para captar su sentido, pero que en aquello que se dice expresamente hay algo que lo depasa, a saber, la relación que lo vincula con el campo de referencia o "universo del texto", es decir, el horizonte en el cual toman perfil los referentes determinados a los que remite explícitamente el texto. "El movimiento de sentido, en un texto dado - afirma -, consiste precisamente en la contribución del texto al esclarecimiento de ese campo de referencia", pero éste no se manifiesta de un solo golpe, sino "según perspectivas siempre

<sup>38</sup>Entre las obras de Mesters se pueden consultar: *Uma flor sem defesa. A leitura popular da Bíblia*, Petrópolis 1983; Como se faz teología bíblica hoje no Brasil, *Estudos Bíblicos* 1 (1984) 7-19; ver también: G. da Silva GORGULHO, "Hermenéutica bíblica", en *Mysterium Liberationis* I, op. cit. en la nota 1, 169-200.

<sup>39</sup>Ver sus trabajos: "Epistemología y hermenéutica de liberación" (que se publicará en las Actas del IV Simposio Bíblico Español y I Simposio Bíblico Hispano-Americano, Granada, 8-10 de setiembre de 1992), y Pragmalinguística: comunicación y exégesis, *Revista Bíblica* 50 (1988) 75-95.

<sup>40</sup>Ver su artículo: *Interprétation et vérité*, *Laval Théologique et Philosophique* 49 (1993) 189-199.

limitadas": "el texto pone en juego tal perspectiva, en eso consiste su 'visée'", es decir, su intención. "Pero ésta se perfila sobre un horizonte" que - como tal - permanece abierto. Por eso mismo, como "la manifestación del campo (de referencia del texto) no se da sino en forma de horizonte, su manifestación es un proceso en devenir, incoativo, abierto hacia un indefinido"<sup>41</sup>.

De ahí la posibilidad de reinterpretaciones válidas y verdaderas, a partir de nuevas perspectivas, permitidas por nuevas experiencias, como aquellas de las que habla la Instrucción *Libertatis Conscientia* No. 70, ya citada. Pues bien, afirma Simián-Yofre:

"la lectura de un texto antiguo en relación a una situación nueva será legítima solamente si esa nueva situación verifica básicamente las mismas condiciones de la situación original, y si la actual lectura del texto crea una tensión análoga a aquella creada por la respuesta del texto a la situación original"<sup>42</sup>.

Así se está respetando y recomprendiendo la intención original (o "visée") del texto, desde y para una nueva situación análoga. De paso añadido que se trata al mismo tiempo de analogía de proporcionalidad y de analogía de atribución (con respecto al sentido literal - referido a la situación original -, tomado como *analogatum princeps*).

Muchas veces se están dando en la hermenéutica bíblica popular latinoamericana dichas relecturas legítimas, no arbitrarias o meramente alegóricas, cuando además de los requisitos de autenticidad teológica recordados más arriba (al hablar de la óptica del pobre y de su discernimiento eclesial) también se cumplen las mencionadas condiciones de metodología hermenéutica.

#### 2.4. Hacia la inculturación de la teología

Todos los enfoques teológicos ya tratados son implícita o explícitamente intentos de inculturación latinoamericana de la teología, sobre todo la teología del pueblo y la cultura, que explícitamente

---

<sup>41</sup> *ibid.*, p. 199.

<sup>42</sup> Cfr. art. cit. en primer lugar (en la nota 39), p. 18 del manuscrito.

parte de la cultura y la sabiduría popular latinoamericanas, y las teologías populares (incluida la hermenéutica bíblica popular), en cuanto usan como mediación para su pensamiento teológico los elementos simbólicos, narrativos y rituales de la propia cultura. Por consiguiente, los elementos y puntos de vista metodológicos y hermenéuticos arriba señalados también caracterizan, en general, a los intentos actuales de inculturación de la teología.

En algunos casos se parte de la experiencia religiosa y cultural latinoamericana y de ella se toman categorías interpretativas clave, como son las de "fiesta", "madre", "tierra", etc., que también se dan en la Sagrada Escritura y en la tradición teológica, a fin de iluminar a aquéllas desde éstas y viceversa, para elaborar así una teología inculturada. Por ejemplo, a partir de la experiencia cultural y la categoría de "fiesta", se elaboró una teología de los Sacramentos o, desde las de "maternidad" y "tierra", una Mariología latinoamericana y una Teología de la tierra<sup>43</sup>.

Un ejemplo metodológicamente iluminador es el de dicha Mariología: se parte de una consideración genético-histórica de la mariología popular, y se pasa luego por un análisis fenomenológico y estructural de la piedad mariana popular y de los símbolos y relatos marianos correspondientes. Pues a ellos subyace una mariología que, en un tercer momento metodológico, es explicitada y comprendida dentro de la cultura en la que se encuentra encuadrada, teniendo en cuenta, por ejemplo, la categoría de "maternidad", en la que, en su comprensión popular latinoamericana, inciden el machismo, la opresión de la mujer y el símbolo de la Madre Tierra. Después, en un cuarto paso metodológico, dicha mariología popular es discernida reflexiva y críticamente a la luz de la Palabra de Dios y la fe de la Iglesia. Así es como, por un lado, es posible purificar - a partir de esa misma fe - la mariología popular y subsanar sus limitaciones y, por otro lado, ir inculturando la Mariología como ciencia teológica<sup>44</sup>.

<sup>43</sup>Me refiero, respectivamente, a los siguientes libros: F. TABORDA, *Sacramentos, praxis y fiesta. Para una teología latinoamericana de los sacramentos*, Madrid 1987; A. GONZÁLEZ DORADO, *Mariología popular latinoamericana. De la María Conquistadora a la María liberadora*, Asunción 1985; M. de BARROS -J.L. CARAVIAS, *Teología de la tierra*, Madrid 1988.

<sup>44</sup>Ver las reflexiones metodológicas de González Dorado en su op. cit. en la nota anterior, p. 19, tituladas: "Método de investigación de la Teología popular".



Falta quizás un paso posterior: el de sacar más fruto de la perspectiva mariana popular (en la que ya hay una verdadera inculturación de la fe) para el replanteo inculturado de la misma Mariología académica<sup>45</sup>.

Desde el punto de vista formalmente metodológico, se trata de una aplicación de lo arriba dicho sobre el círculo hermenéutico en el cual la prioridad corresponde a la fe, y del uso de las mediaciones tanto simbólicas como de ciencias humanas (históricas, analítico-estructurales y hermenéuticas), al servicio de la inteligencia contextualizada e inculturada de esa misma fe.

En una línea semejante existen también propuestas para otros tratados de la teología. Conozco intentos cristológicos a partir de las devociones cristológicas populares, los cuales están todavía en búsqueda del método más adecuado; o se dan *recopilaciones* de elementos valiosos, como son fundamentos teológicos (v.g. referidos al "sensus fidei" del pueblo fiel, a la inculturación mariana latinoamericana o a las nociones populares de Dios), y de materiales simbólicos de distinto tipo (aportados por la experiencia pastoral y la antropología cultural), a los que se añaden algunos planteamientos constructivos; pero - según mi impresión - todavía esos elementos están en espera del método que les dé forma y articulación teológicas globales<sup>46</sup>.

## 2.5. Esbozos de teología india

Por otro lado se dan problemas metodológicos en algunos intentos de teología de la tierra y en proyectos de teología india, que a veces se hacen extensivos a propuestas de teología afroamericana. Como pueden tener consecuencias doctrinales, conviene explicitarlos por separado.

---

<sup>45</sup> Comparto ese aporte crítico de Francisco Taborda al libro de González Dorado: ver el artículo del primero, cit. en la nota 1, p. 305.

<sup>46</sup> Cfr. D. IRARRÁZAVAL, "Repercusión de lo popular en la teología", en las actas del encuentro de El Escorial (1992), op. cit. en la nota 1, 181-197.

También la teología india cristiana está en búsqueda de su método, cuando quiere ser tal y no una mera recopilación de material antropológico con intenciones pastorales. Recurre asimismo al "ver-juzgar-actuar", referido especialmente a la experiencia de Dios en la comunidad india respectiva, entendida como sujeto de esas experiencia y teología. Según algunos "lo novedoso del Método de la Teología India podría estar en la fuerte comunitariedad del sujeto de la teología, el potencial utópico de sus propias fuentes, y la riqueza vitalizadora de su lenguaje simbólico. Falta desglosar y precisar aún más lo específico del Método de la Teología India"<sup>47</sup>. Tales formulaciones plantean algunos interrogantes: a) ¿qué papel se le asigna en dicho "ver" a la iluminación desde la fe?; b) ¿la comunidad india como sujeto, se inserta y cómo en la comunidad de la Iglesia?; c) ¿qué relación le cabe a las fuentes de la Revelación cristiana con respecto a las fuentes religiosas indias, por ejemplo, sus mitos ancestrales? Tales preguntas se hacen más acuciantes porque explícitamente se plantean como "quaestiones disputatae" (de contenido, pero también de método) las siguientes interrelaciones: a) entre Cristo "cómo se reveló a los judíos" y cómo se lo encuentra en el respectivo pueblo; b) entre la Biblia y la así llamada "palabra antigua" (de las tradiciones y costumbres); c) entre el magisterio y los "principales", que son jerarquía en la comunidad india<sup>48</sup>, o entre el primero y los "sabios" del pueblo.

Me parece que se busca sinceramente conjugar ambos términos de cada uno de esos binomios, pero la cuestión misma muestra el riesgo de que, en el método teológico, no se tengan suficientemente en cuenta el papel determinante de la Escritura y el rol del magisterio en el discernimiento cristiano de lo asumible o no de una cultura dentro de una teología cristiana inculturada<sup>49</sup>. La cuestión de los "loci theologici" vuelve así a cobrar actualidad.

<sup>47</sup> Cfr. Primer Encuentro de Teología India: Delegación mexicana, Teología Maya. Conceptos fundamentales, *Christus* 58 (1993) p. 24 (todo el número de la revista está dedicado a la teología india). Sobre el mencionado encuentro ver también: B. GIACCARIA, Indios fazem teologia. Primeiro Encontro Latinoamericano de Teologia Indígena. Cidade de México, 17 a 23/09/90, *Perspectiva Teológica* 23 (1991) 105-114. El Segundo Encuentro se realizó en 1993.

<sup>48</sup> Sobre esas *quaestiones disputatae* ver el trabajo sobre teología maya citado en la nota anterior, p. 27.

<sup>49</sup> Los criterios de la inculturación los explicita la encíclica *Redemptoris Missio*, en especial en los Nros. 52-57.

Un camino de respuesta sería la ya mencionada dupla tomista "revelabile-manuductio", en la cual se reconoce la prioridad de la Revelación bíblica. A la luz de ésta se interpretan las culturas, se las purifica de lo pecaminoso y se asume lo válido de ellas en una nueva inteligencia inculturada de la fe. El discernimiento se hace desde la fe, y no desde una determinada teología (ya inculturada en otra cultura, por ejemplo, desde la teología occidental), aunque - claro está - ni se operará con una fe no inculturada ni se podrá dejar de tener en cuenta la historia de la teología como parte de la historia de la Iglesia y de la evolución del dogma. Sin embargo, será necesario distinguir siempre la fe misma de sus distintas teologizaciones históricas válidas.

Se dan también otros problemas relacionados con los anteriores, como son: a) el lugar que se le asigna, en el método teológico indio (o de ciertas teologías de la tierra o de algunas hermenéuticas bíblicas populares), al Antiguo Testamento: pues en algunos trabajos se tiende a ponerlo al mismo nivel que los mitos de los pueblos indígenas (o afroamericanos), como si fueran el Antiguo Testamento propio de los mismos. Aún más, hay formulaciones que parecen colocar la Biblia a la altura de otras "revelaciones" de Dios en las distintas culturas. b) Algo semejante pasa con algunas propuestas de elaboración teológica que, al relacionar teología india no cristiana y teología cristiana occidental, podrían inclinarse a suponer que en ambos casos se trata en el mismo sentido y en el mismo nivel, de la inteligencia de la revelación de Dios. Ello se agrava si en la teología occidental se ve un instrumento de opresión cultural.

La "insurgencia teológica de los pueblos indios"<sup>50</sup> es un hecho positivo. Se dan líneas incipientes de reflexión que profesan un imprescindible respeto por todas las culturas y propugnan - como lo hace el documento de Santo Domingo - el diálogo intercultural e interreligioso latinoamericano, aun con las religiones indígenas y afroamericanas<sup>51</sup>. Sin embargo, en ese camino que recién se inicia,

---

<sup>50</sup>Esa expresiva formulación da título al artículo de Eleazar López Hernández publicado en el número de *Christus* citado más arriba, p. 7-13.

<sup>51</sup>El Nro. 138 del Documento de Santo Domingo habla del "diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las 'semillas del Verbo', con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el

será necesario un importante discernimiento de la metodología que se emplee, y de la comprensión de teología que ésta presuponga, para preservar el lugar prioritario de la Revelación bíblica, la tradición y el magisterio en el método teológico cristiano, distinguiéndolo del de eventuales teologías no cristianas, aun en el diálogo con éstas. Pues es presupuesto de todo diálogo interreligioso e intercultural, que éste se haga desde la identidad propia de cada dialogante.

Así es como se están ya señalando elementos importantes y específicos para una teología indígena cristiana, y recopilando y reflexionando los lineamientos de pastoral (e, indirectamente, de teología) indígena ofrecidos por la jerarquía local, en perspectiva histórica<sup>52</sup>, así como también los expuestos por el Santo Padre en sus viajes por América Latina y otras regiones del Tercer Mundo. Todo ello irá contribuyendo a que las propuestas de teología indígena vayan dando todo el fruto que ellas prometen, no sólo en beneficio de nuestros hermanos aborígenes sino también de toda la teología latinoamericana y universal. Para lograrlo es necesario encontrar un método adecuado, que sea fiel al depósito de la fe y encamine su comprensión y expresión inculturadas.

### 3. A MODO DE CONCLUSION

Para terminar solamente deseo reconocer la vitalidad y creatividad - aun metodológicas - de la teología latinoamericana actual, fenómeno nuevo propio de estas últimas décadas. Aunque se dan ambigüedades y peligros doctrinales que es necesario detectar y

---

anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso". En el Nro. 248 se dice de los aborígenes: "Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza". Cfr. mis artículos La inculturación en el Documento de Santo Domingo, *Stromata* 49 (1993) 29-53, en esp. p. 35-38, y "Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika", en H.P. SILLER (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus-Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991, 106-129 (en el último trabajo utilizo los excelentes trabajos de Manuel Marzal sobre sincretismo e inculturación en América Latina).

<sup>52</sup> Como ejemplo pueden citarse los "Elementos para una teología indígena en América Latina", referidos especialmente a Bolivia, expuestos en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM (ITEPAL), en 1993, por Hans van den Berg, decano de la Facultad de Teología de Cochabamba.

purificar, existen también puntos de vista y aportes metodológicos capaces de enriquecer la tradición teológica universal. En general no intentan suplantar otras metodologías ya probadas, sino complementarlas y recomprenderlas a partir de una experiencia histórica y cultural nueva: la del pobre, de las culturas latinoamericanas, de su religiosidad y sabiduría populares en las cuales frecuentemente ya está inculturada la Palabra de Dios, de las culturas indígenas o afroamericanas, sus símbolos y las "semillas del Verbo" (y "frutos de la evangelización) que en ellas se encuentran, etc.

Es misión de los pastores ir detectando la acción del Espíritu de Dios en esa vida teológica e ir discerniendo sus contribuciones a la vida de la Iglesia así como también sus posibles desviaciones o peligros de desviación, para prevenirlos y encauzarlos oportunamente. Y es misión de los teólogos seguir trabajando, en unión con el pueblo fiel y sus pastores, para aportar desde América Latina, una nueva riqueza, aun en el nivel metodológico, a la teología universal de la Iglesia.

Dirección del autor:  
Colegio Máximo San José  
Mitre 3226  
1663 San Miguel. Bss. Ass.  
Argentina.