

oooooooooooooooooooooooooooo

# MEDELLIN

Teología y pastoral para América Latina

ITEPAL

Santafé de Bogotá - Colombia  
Junio - 1994

# MEDELLIN

## TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA

Revista trimestral fundada en 1975

### EDICION

Instituto Teológico-Pastoral para  
América Latina - ITEPAL

#### Rector

Pbro. Dr. José de Jesús Martínez

#### Vice-Rector Académico

Pbro. Dr. Agenor Brighenti

#### Vice-Rector Pastoral

Pbro. Dr. Rodrigo Durango E.

### REDACCION

#### Director y redactor

Pbro. Dr. Agenor Brighenti

#### Secretario

Gabriel Benavides R.

#### Dirección y Administración

Revista MEDELLIN

Transversal 67 No. 173-71

Apartado Aéreo 253353

Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia.

### SUSCRIPCIONES

#### Precio de suscripción para 1994

Envío aéreo a América	US\$35,00
Envío aéreo a Europa	US\$45,00
Envío a Colombia	Col\$10.000,00

Para los suscriptores de fuera de Colombia el pago se efectuará con cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a nombre de "CELAM (Revista Medellín)". Puede enviarse en carta certificada y no a través de banco.

**NOTA:** El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353  
Edición No. 78 - 2000 ejemplares  
ISSN 0121-4977

Impresión: Editorial Kimpres Ltda.  
Santafé de Bogotá, junio de 1994  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## EDITORIAL

En su año XX, tenemos la satisfacción de hacer llegar a sus manos el segundo número de Medellín en su nueva presentación, tan bien acogida entre nuestros lectores, conforme lo atestiguan las diversas manifestaciones de aprecio llegadas a nuestra redacción.

El presente número es un número monográfico dedicado al método teológico, una temática central en el quehacer teológico, nunca descuidada por los teólogos en el transcurso de la historia de la teología, aunque la cuestión del método teológico haya llegado a la cumbre de la reflexión sistemática solamente en los tiempos actuales. En América Latina, desde que se estableció una nueva sintáctica para el discurso teológico, el método teológico se ha transformado en objeto de innumerables publicaciones y encuentros de estudio. El año pasado, CELAM e ITEPAL se ocuparon de esta temática promoviendo un seminario, cuyas conclusiones fueron publicadas en el Boletín Celam 257 (1993) 19-22.

El objetivo de este número monográfico es trazar un cuadro general de la evolución de la metodología teológica, exponiendo los diferentes momentos esenciales del método conforme fueron explicitándose en el transcurso de la historia de la teología y, sobre todo, dar una visión actualizada de la situación de la problemática del método teológico en América Latina.

Conforme lo enuncian los autores aquí presentados, es innegable la historicidad del pensamiento teológico, que pasa por la regionalidad y la perennidad de las grandes escuelas como la de San Agustín en el período patristico; la de San Anselmo, Alberto Magno y Tomás de Aquino en la época de los escolásticos; la de Melchior Cano en la época moderna o de la segunda escolástica; y la de Barth, Tillich, Bultmann, Moltmann, Panenbergh - del lado protestante, y de Rahner, Teilhard de Chardin, Chenu, Lonergan, Gutiérrez - del lado católico, en la post-modernidad o época contemporánea, sólo para citar algunos nombres.

En realidad, la Teología es el discurso sobre la Revelación de un Dios que se manifestó a través de *símbolos*, *conceptos* y *acciones*. Históricamente, la Teología Patristica privilegió en su reflexión el *simbólico*, elaborando una teología esencialmente como *sabiduría*. La Teología Clásica privilegió el *conceptual*, elevando la teología al nivel de *ciencia*. La Teología Moderna privilegió el aspecto *performativo* de la Palabra de la Fe, es decir, las acciones, postulando la condición para una teología auténticamente eclesial, el imperativo de toda teología ser *pastoral*.

En la Teología Patristica, su discurso es un auténtico *intellectus fidei*, por medio de un método "de lo alto" que permite recibir de la sabiduría

divina el *Verbum Dei Aeternum*. La Teología Clásica como *scientia Deo* o *fides quaerens intellectum*, a través del método deductivo de la *analogía fidei*, articula las *auctoritates* y la *ratio*, con el objetivo de dar una respuesta a la pregunta de la fe para la fe. La Teología Moderna, en la medida en que se articula a partir de las preguntas oriundas de la razón autónoma y de la experiencia, por medio del método *auditus fidei*, básicamente inductivo, elabora un discurso positivo, buscando el orden sucesivo de la historia de la comunicación y explicitación en el tiempo de las verdades reveladas. La Teología latinoamericana, autoentendiéndose formalmente como *intellectus amoris et misericordiae*, postula un método ni deductivo ni inductivo, sino precisamente dialéctico, fruto de la correlación de los dos, en la medida en que su "punto de partida" es la experiencia de Dios en el pobre, estableciendo una distinción, de un lado, entre Teología, Revelación y Fe y, de otro, una relación indisoluble o de interpenetración entre estos tres factores, en que la *norma normans* de la fe es la Palabra de Dios proclamada y vivida en la Iglesia peregrina en la historia.

Como se puede constatar, hay una relación de continuidad y discontinuidad, de superación dialéctica, entre las diferentes teologías, por una cuestión de naturaleza epistemológica y otra histórica. De un lado, las preguntas fundamentales de una época revelan la conciencia histórica de ese momento. En la base de las diferentes teologías están conciencias históricas diferentes. Y, de otro, la catolicidad de una teología se mide por su inserción en la tradición teológica de la Iglesia. De una parte, no es posible comprender epistemológicamente la novedad y la ruptura de las teologías entre sí, como si alguna de ellas negase toda la anterior por la vía de la contradicción. De otra, no obstante su regionalidad - su contingencia en el tiempo y espacio, una teología sólo puede avanzar sobre las demás, en la medida en que las conquistas teóricas de aquellas son conocidas y tenidas en cuenta. En realidad, las transformaciones históricas permiten poco a poco ir discerniendo los elementos que, revelándose coyunturales y regionales, se dejan superar por una nueva percepción global de esa misma realidad. En este sentido, ninguna teología se agota por completo en su dimensión funcional, ocasional y coyuntural y, por lo tanto, toda teología tiene un alcance universal, perenne.

Todo el problema, respecto a cualquier teología, está en el establecimiento de una correcta dialéctica entre esa doble dimensión de perennidad y de transitoriedad, de universalidad y de regionalidad, de modo a constituirse verdaderamente en una "nueva etapa - en estrecha conexión con las anteriores - de la reflexión teológica hecha a lo largo de la historia" (João Paulo II, Carta aos Bispos do Brasil, n. 5).

La Redacción

---

## LOS DISTINTOS METODOS TEOLOGICOS

**J. Battista Mondin**

Sacerdote del Instituto Javeriano de Misiones Extranjeras. Doctor en Filosofía y Religión. Docente y decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Italiano.

El objetivo del presente artículo es doble: 1) trazar un cuadro general de la metodología teológica, ilustrando las formas principales que han sido asumidas a lo largo de los siglos, deteniéndonos en los autores más representativos e influyentes; 2) exponer un bosquejo de los momentos esenciales de un método teológico adecuado al trabajo de los que, en la Iglesia, asumen la tarea de la transmisión inteligible y actualizada del sagrado depósito de la fe.

### I. SECCION HISTORICA

Aunque la cuestión del método teológico haya llegado a la cumbre de la reflexión sistemática, solamente en los tiempos actuales - en el campo católico sólo después del Vaticano II - en realidad esta cuestión importante nunca estuvo desatendida por los teólogos de los si-

glos precedentes. La cuestión ya había sido debatida por los padres alejandrinos y antioqueños. Efectivamente lo que divide las dos escuelas: la alexandrina y la antioqueña, es en primer lugar una cuestión metodológica y, en segundo lugar, uso del método alegórico para la interpretación de la Sagrada Escritura.

Pero, en el período patrístico pertenece a Agustín el mérito de haber fijado de modo preciso y sistemático las reglas del método teológico.

## 1. EL METODO DE SAN AGUSTIN

Agustín de Hipona (354-430), maestro de retórica por más de veinte años, lector atento de las categorías de Aristóteles, conocía perfectamente los métodos y las reglas que se practicaban sea en la investigación científica, sea en la exégesis literaria. Al comienzo, en sus escritos se sirvió del método platónico del diálogo; sucesivamente alternó el método narrativo y el demostrativo.

En *De doctrina Christiana* el Doctor de Hipona se interesa explícitamente por el método teológico y es el primero en fijar sus reglas fundamentales. Esta obra, será durante la edad media, el texto clásico de metodología teológica para todos los estudiosos de la "página sagrada".

En *De doctrina christiana* Agustín explicita exhaustivamente cuales son los instrumentos noéticos que el teólogo deberá utilizar para realizar su trabajo: ante todo el conocimiento de las lenguas; después el estudio de la historia sagrada y profana y, finalmente, un perfecto conocimiento de las reglas de hermenéutica. Agustín da reglas y criterios bien precisos para distinguir el sentido literario del alegórico en el texto sagrado y sugiere las varias aplicaciones que se pueden efectuar a partir de la interpretación alegórica. Pero no es suficiente la simple exégesis. La teología mira a un auténtico *intellectus fidei* y para eso necesita de la dialéctica, (o sea de la filosofía).

Es muy interesante el papel que Agustín atribuye a la filosofía, un papel que es indudablemente muy importante en su misma

especulación teológica. Ya en el escrito juvenil, *De Ordine*, él había declarado que la filosofía, por sí misma, no sólo no induce al desprecio de la verdad revelada sino que es la única que nos ayuda a comprenderla como debe ser entendida: "*illa misteria sola intellegere ut intellegenda sunt, coget*"<sup>1</sup>. Esta tesis fue retomada y reformulada en *De doctrina christiana* en los siguientes términos:

"El teólogo no debe tener ningún miedo de los filósofos, menos aún de los platónicos, aunque digan cosas verdaderas y según nuestra fe, sino más bien reivindicarles como poseedores deshonestos para nuestro uso (...) El cristiano debe retomarlas para usarlas en la predicación del evangelio. En cuanto a sus vestidos, es decir a las instituciones humanas que corresponden a las exigencias de la sociedad, dado que en la vida presente no podemos menospreciarlas, al cristiano se le permite asumirlas y adaptarlas al uso cristiano"<sup>2</sup>.

Como ejemplos de quienes han hecho buen uso de la filosofía griega para la profundización de la verdad revelada, Agustín nombra los más importantes padres latinos:

"Efectivamente, además qué otra cosa han hecho muchos de los que poseen nuestra misma fe? No hemos visto con que carga de oro, de plata y de vestidos salió de Egipto Cipriano, doctor suavísimo y mártir beatísimo? Y, ¿con cual carga Lactancio, Victorino, Hilario, para omitir los nombres de nuestros contemporáneos?"<sup>3</sup>.

Pero más que estas indicaciones fugaces y más bien generales, es la monumental y genial obra teológica de Agustín que nos revela el gran servicio que él asigna a la filosofía en el trabajo de profundización y de explicitación de los misterios cristianos. De este trabajo resulta que él no se satisface con el reapropiarse de aquella porción de "oro, plata y vestidos preciosos" de los cuales se habían apropiado abusivamente los gentiles (Platón, Aristóteles, Zenón, Plotino, etc), como nos sugiere en *De doctrina Christiana*. De ser así, el servicio que la filosofía presta a la teología sería reducido a bien poca cosa. Para completar sus profundos análisis de los misterios de la Trinidad, de Cristo, de la Iglesia, del pecado, de la gracia,

---

1 AGUSTIN, *De Ordine* 2,5,16.

2 AGUSTIN, *De doctrina christiana* 2,40,60.

3 AGUSTIN, *De doctrina christiana* 2,41,61.

de la libertad, etc. Agustín sube a un nivel de sabiduría que ya no es el ordinario, ni el científico, sino el filosófico. Entonces, a este nivel, las categorías y las verdades relacionadas con los diferentes órdenes de la gnoseología, de la psicología, de la moral y de la metafísica, raramente son categorías y verdades que él toma de Platón, Aristóteles, Plotino; en la mayor parte de los casos son categorías y verdades introducidas y puestas a la luz, por primera vez, por el gran genio de Hipona. El evalúa con atención también el lenguaje filosófico y teológico elaborado por los padres griegos y lo reexamina según las exigencias de la lengua latina y de un más profundo conocimiento del misterio cristiano. El perfecciona los conceptos de esencia, sustancia, naturaleza, persona, relación, participación, etc. para adecuarlos a las exigencias de una comprensión más profunda de la Palabra de Dios.

El método usado por Agustín para realizar el *intellectus fidei* es necesariamente un método "de lo alto" como lo exige una ciencia como es la teología, que no establece sus propios principios, sino que los recibe de la sabiduría divina, el *Verbum Dei aeternum*, que se ha complacido en revelarlo a la humanidad durante el transcurso de la historia de la salvación. Agustín fundamenta la ciencia teológica en la autoridad de la Escritura, de la Iglesia y de la tradición; jamás sobre la experiencia personal, ni sobre la ciencia, tampoco sobre la evidencia de la razón. Pero, cualificando el método de Agustín como método "de lo alto" no quiero de ninguna manera decir que se trata de un método deductivo, que sencillamente explicita lo que está implícito o que retoma verdades menores particulares de verdades más grandes, universales. El método de Agustín no se mueve ni según las líneas de la lógica aristotélica, ni según las de la lógica baconiana: Su manera de proceder, más que argumentativa, es introspectiva, interiorística. Eso significa que los misterios cristianos no son tratados como realidades en sí mismos, aunque como realidad toca directa, profunda e íntimamente la propia persona. De esta manera Agustín realiza su profundización del misterio trinitario (así como de otros misterios) explorando la misma realidad humana, la propia alma:

"Este Dios de quién la mente es espejo deber ser buscado a través de este espejo, debe ser visto de manera provisional e imperfecta a través de este espejo con una fe sincera que purifica los corazones para que puedan ver faz a faz aquel que ahora ven a través del espejo (...) Allá

veremos la verdad sin ningún esfuerzo y la disfrutaremos con total claridad y certeza.

No buscaremos más nada con la mente que se sirve del raciocinio (mente raciocinante), pero con la mente que se abre a la contemplación veremos (por ej.) por qué el Espíritu Santo no es el Hijo aunque proceda del Padre. En aquella luz no existirá ningún otro problema"<sup>4</sup>.

En el trabajo del teólogo y por lo tanto en el método teológico, Agustín distingue tres momentos: el *bíblico* (exposición y reconstrucción de la enseñanza de la Sagrada Escritura, que en este caso es la reconstrucción de la enseñanza bíblica sobre la Trinidad en los ocho primeros libros del *De Trinitate*); el *dogmático* (exposición y enseñanza de la Iglesia en los concilios y en la tradición); y el *explicativo* (explicación racional y defensa argumentada de la doctrina católica frente a la posición de los herejes y frente a los ataques de los paganos. Esta distinción de Agustín corresponde sustancialmente a las actuales divisiones de la teología en teología bíblica, dogmática y apologética.

## 2. EL METODO DE SANTO TOMAS

En el siglo XIII, con el descubrimiento de Aristóteles por parte de los escolásticos latinos, la teología adquiere definitivamente su estatuto de ciencia rigurosa, con una metodología propia, distinta de la metodología de las matemáticas, de la física y de la metafísica. Compete a Santo Tomás de Aquino (1225-1270) el mérito de haber perfeccionado el método teológico y de haberlo practicado de manera ejemplar en la *Summa Theologiae*, una obra monumental, donde encuentra lugar todo lo que concierne a la fe cristiana tal como ella puede aparecer a una persona culta del siglo XIII, que es el siglo de oro de la civilización medieval, el siglo en que la especulación filosófica y teológica tocó cumbres hasta ahora no superadas. La *Summa* se divide en tres grandes partes. La *primera* trata de Dios y de la creación; la *segunda* trata del hombre y de la moral; la *tercera* se ocupa del Salvador, Jesucristo y de los medios de la salvación, los sacramentos. Las partes son subdivididas en una larga serie de cuestiones, que a su vez son subdivididas en artículos.

---

<sup>4</sup> AGUSTIN, *De Trinitate* 15,24,25.

En la *Summa* triunfa el método del artículo, cuya estructura es muy sencilla: se compone de tres partes, además del título, donde se enuncia la cuestión que se va a debatir: "*Utrum Deus sit*"; "*Utrum theologia sit scientia*"; "*Utrum anima sit immortalis*" etc. La parte preliminar expone las objeciones. La parte central, el cuerpo del artículo, primero enuncia la solución de la cuestión con pasajes de la Sagrada Escritura y de los Padres y después comprueba la verdad (responde) aduciendo pruebas de carácter racional. La tercera parte rebate y refuta las objeciones.

Según Santo Tomás la teología es una verdadera y propia ciencia, por cuanto se fundamenta sobre principios seguros y se sirve de un método riguroso. Su concepto de ciencia es aristotélico: *Scientia est cognitio rei per causas*. Es un conocimiento no inmediato, intuitivo aunque raciocinado, que deriva de las causas, o sea, de los principios primeros. Al tratar de la cientificidad de la teología, Santo Tomás distingue un doble género de ciencias: las que se afirman sobre principios propios, como la matemática y la geometría y las que derivan sus propios principios de una ciencia superior. La teología pertenece al segundo género, "en cuanto apoya sus principios conocidos por la luz de una ciencia superior, o sea, la ciencia de Dios y de los bienaventurados"<sup>5</sup>.

Como resultado de esta explicación, Santo Tomás no hace depender intrínsecamente la teología de la filosofía y de ninguna otra sabiduría humana (psicología, sociología, etc.), por cuanto concierne a sus datos iniciales, sus "postulados de base" (como suelen decir los epistemólogos modernos), tales datos se cogen directamente de una ciencia superior, la ciencia divina, que nos hace partícipes a través del *obsequium fidei*.

Por lo tanto, como precisa Santo Tomás poco más adelante (a. 5 ad 2m)

"La ciencia sagrada sí puede recibir alguna cosa de las disciplinas filosóficas, no porque la necesite sino para aclarar mejor sus enseñanzas. En efecto, sus principios no los toma de ellas, sino inmediatamente de Dios, por revelación. Y por eso no toma de las otras ciencias como si fueran superiores, pero se sirve de ellas como inferiores y

<sup>5</sup> S. TOMAS, *S. Theol.* I, q. 1, a. 2.

esclavas; igualmente como pasa con las ciencias llamadas arquitectónicas que utilizan las ciencias inferiores; como hace la política con el arte militar. Y el uso que la ciencia sagrada hace de ellas no es por causa de su debilidad o insuficiencia, sino únicamente en razón de la debilidad de nuestro intelecto, el cual de las cosas conocidas, mediante la luz natural de la razón, es conducido más fácilmente, como de la mano, al conocimiento de las cosas sobrenaturales enseñadas por esta ciencia”.

En el comentario a *De Trinitate* (q. II, a. 3) de Boezio, Santo Tomás afronta directamente la cuestión: “Si es lícito servirse de argumentos filosóficos, en las ciencias de la fe que tratan de Dios” (*“Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus philosophicis uti”*). El antepone la existencia de dos fuentes primarias del conocimiento (*duo lumina*): una es la luz natural de la mente humana y la otra es la luz de la fe. Por lo tanto explica como las dos luces se relacionan entre sí. Descarta la hipótesis que una pueda sobreponerse y destruir la otra. Eso no puede hacerlo la fe, porque “la luz de la fe que se nos infunde gratuitamente no destruye la luz de nuestro conocimiento natural que nos pertenece naturalmente”, más bien lo perfecciona; y tampoco puede hacerlo la razón, “porque la luz natural de nuestra mente es insuficiente para manifestar las cosas que nos son presentadas por la fe”. Sucesivamente, Santo Tomás descarta la hipótesis de una conflictividad recíproca, porque ambas luces, la de la fe y la de la razón, vienen de Dios:

“Es imposible que cuanto pertenece a la filosofía sea contrario a cuanto pertenece a la fe, porque la filosofía no puede alcanzar los niveles de la fe. Puede tener alguna similitud y algún preámbulo, así como la naturaleza constituye un preámbulo de la gracia (*natura praeambula est ad gratiam*). En la eventualidad que se encuentre en cualquier aseveración filosófica alguna cosa contraria a la fe, esto no es debido a la filosofía, más bien es un abuso por causa de la debilidad de la razón. Así con base en los mismos principios de la filosofía es posible criticar dichos errores, demostrando o que se trata de alguna cosa imposible o de una consecuencia arbitraria”.

Excluida sea la recíproca superación, sea la conflictividad, queda solamente la hipótesis de la armonía y de la recíproca subsidiariedad, que es exactamente la solución que Santo Tomás hace suya.

Por lo que concierne a la subsidiariedad de la filosofía en relación con la Teología, Santo Tomás la esquematiza en tres puntos:

"In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. *Primo* ad demonstrandum ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. *Secundo*, ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei (...) *Tertio*, ad resistendum bis quae contra fidem dicuntur; sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria"<sup>6</sup>.

El primer servicio es simplemente preliminar a la teología, que de por sí se desarrolla fuera de la teología, tratándose de preámbulos, pero que en la síntesis tomista, que no conoce separaciones entre filosofía y teología, viene siempre incorporado en un único tratado, la *Summa*.

El segundo servicio es intrínseco y verdaderamente subsidiario en cuanto provee a la expeculación teológica de imágenes y analogías aptas para ilustrar la verdad de la fe<sup>7</sup>.

Mientras el tercer servicio de confrontación de las objeciones que se levantan contra la fe, es más bien sucesivo a la teología. Efectivamente los errores y las objeciones se rechazan después que se ha profundizado el sentido de la verdad. Pero nuevamente en la *Summa tomista*, también esta parte se incorpora en un único tratado. El papel que Santo Tomás asigna a la filosofía en con la teología, cuando hace mención explícita de ella como en los textos que hemos examinado, es ya notable: la filosofía es el horizonte racional que circunda la teología por todas partes; precede y sigue la verdad de la fe y le abre paso de inteligibilidad con similitud apropiada.

Sin embargo, la filosofía, de hecho, así como la trata Santo Tomás en la elaboración de la *sacra doctrina*, desarrolla un papel más importante y significativo. No es tan externo y periférico como parece sugerirlo Santo Tomás; ya en *De Trinitate* ya en la *Summa*,

<sup>6</sup> "En la sagrada doctrina podemos usar la filosofía de tres maneras: primero para demostrar por la razón natural cuanto se prueba de Dios - su existencia, su unidad, y de la misma manera cuanto de Dios y de las criaturas, probado en filosofía supone la fe. Segundo, para advertir lo que corresponde a la fe a través de algunas semejanzas (...). Tercero, para resistir dos veces a lo que se dice contra la fe, demostrando que es falso y que no es necesario" S. TOMAS, S. C. *Gent.* I, c. 8.

<sup>7</sup> Cfr. S. TOMAS, S. C. *Gent.* I, 8.

sino que va más profundo, da una forma nueva a los contenidos, a los misterios, a la Palabra de Dios. La filosofía suministra a la teología un esquema de racionalidad para ordenarlos, interpretarlos y expresarlos.

En efecto, Santo Tomás en la *Summa Theologiae* no asume solamente el método silogístico de la filosofía y ciertas similitudes, sino todo el lenguaje técnico con el cual busca dar carácter científico a las verdades de fe.

Pero, ¿cuál filosofía asume Santo Tomás para hacer este trabajo?

Hasta hoy se encuentran autores que afirman que en su especulación teológica asume la preparación filosófica aristotélica<sup>8</sup>. Pero esta afirmación es una verdad solamente a medias. Es verdad que Santo Tomás aprovecha muchos conceptos típicos de la filosofía aristotélica, como acto y potencia, materia y forma, corrupción y generación de las formas, las cuatro causas, las diversas categorías del ser (substancia, cantidad, cualidad, acción, pasión, relación, etc). Pero una exegésis tomística más atenta y cuidadosa (como Fabio, Gilson, De Finance, y muchos otros) ha demostrado que Santo Tomás se ha construido un sistema filosófico original, partiendo del concepto de ser como *perfectio omnium perfectionum* y *actualitas omnium actualitatum*, gracias al cual todas las categorías aristotélicas reciben una transignificación.

Pero hay también otro factor importante cuando se considera el instrumento filosófico que Santo Tomás utiliza en su reflexión teológica: es un instrumento filosófico concebido a propósito para hacer teología cristiana por parte de un autor que vive profundamente su fe cristiana. Así, sea por la finalidad por la cual se crea, sea por la mentalidad empapada de fe del autor que la crea, la filosofía de Santo Tomás adquiere un componente cristiana considerable<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. p. ej. VAGAGGINI, "Teologia", en *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977, p. 1620-1622.

<sup>9</sup> Sobre el pensamiento filosófico de Santo Tomás y sobre el uso que él hace de la reflexión teológica los remito a mis volúmenes: *Il sistema filosofico di San*

### 3. EL METODO DE MELCHIOR CANO

Mientras que en la época de los Padres la figura más representativa en lo que respecta a la metodología teológica, es San Agustín, y en la época de los escolásticos, es Santo Tomás, en la época moderna o de la segunda escolástica, la figura más notable es Melchior Cano (1505-1560). Este erudito dominico no se ocupó *expressis verbis* del método teológico, aunque en su obra más importante y famosa, *De locis theologicis* ha definido e ilustrado de gran manera todos los instrumentos necesarios al teólogo para el desarrollo del propio trabajo. Haciendo una precisa y completa clasificación de las fuentes de la teología y clasificando en cada fuente su valor respectivo, M. Cano ha dado un aporte decisivo a la metodología teológica.

Según la clasificación de Cano los lugares teológicos son diez: Escritura, tradición, Iglesia, Concilios, Papas, Santos Padres, Teólogos, razón humana, filosofía e historia. Solamente los dos primeros son fundamentales, los demás son explicativos.

He aquí en breve el pensamiento de Cano con cada sobre de sus lugares:

1º La *Sagrada Escritura es el locus princeps*. La inspiración divina es para Cano la garantía más segura de la inerrancia de la Sagrada Escritura, aun en cada parte y doctrina.

2º La *tradición es necesaria como locus fondativus* porque algunas verdades son poco claras en la Sagrada Escritura y otras no están contenidas. Además, según Cano, la palabra viva sería superior a la escrita.

3º La *autoridad de la Iglesia Católica se apoya en su inmunidad de errores en cuestiones de fe*. Eso se demuestra sobre la base de la universalidad de un dogma.

4º La *autoridad de los Concilios depende de la aprobación*

papal. Solamente los concilios ecuménicos provistos de tal aprobación enseñan de manera infalible.

5º La autoridad del *papa* la demuestra Cano uniéndola al Primado de Pedro, de quien el romano pontífice es el legítimo sucesor. Como persona particular el papa es susceptible de error. Pero en virtud de la asistencia divina sus definiciones en materia de doctrina y de moral tienen carácter infalible cuando él las impone a la Iglesia Universal.

6º Cada *Padre*, en cuestión de fe, puede sólo producir una probabilidad de recta interpretación. Por el contrario un acuerdo substancial en la interpretación de la Escritura y una doctrina unánime en materia de fe hacen concluyente y vinculante la prueba de los Padres.

7º También el aporte de los *teólogos* según Cano es importante en la búsqueda teológica. En efecto, la unanimidad general de los teólogos en una cuestión importante hace sospechosa la doctrina contraria. Una opinión unitaria en doctrinas relacionadas con la fe y la moral tiene títulos de validez.

8º Para Cano también la *sana razón* (la inteligencia natural) ocupa un lugar entre las fuentes de la teología; pero él reconoce válidos solamente conocimientos seguros y universalmente aceptados.

9º La opinión de los *filósofos* cuando es acorde se considera un conocimiento seguro. Respecto a la cuestión - vivamente debatida durante el Renacimiento - si se debe dar la precedencia a Platón-Agostino o a Aristóteles-Tomás, el dominico la resuelve a favor de los segundos.

10º Es significativo el papel que Cano agrega a la *prueba histórica*. El acepta lo que ha sido confirmado por los testigos dignos de fe y que según el criterio de la prudencia puede ser considerado verdadero, tanto más si los testigos concuerdan y encuentran el reconocimiento de la Iglesia<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup>Cfr. A. LANG, *Die loci theologici Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munchen 1925.

Como se puede ver, M. Cano ha organizado una sistematización completa de todos los instrumentos noéticos, sean primarios o secundarios, sean fundamentales o explicativos a los que debe acercarse el teólogo en su trabajo. La importancia de la razón humana en sus principales formas de saber (historia, filosofía y sentido común) está abiertamente reconocida, pero según su función subordinada a las fuentes de la Revelación y de la Tradición. Cano, obviamente, no habla todavía ni de las ciencias experimentales ni de las ciencias humanas, porque en su tiempo estas formas del saber debían todavía nacer, pero indudablemente las habría incluido entre los *loci* secundarios.

La jerarquía de los *loci theologici*: S. Escritura, Tradición, Magisterio, Concilios, Padres y razón teológica, establecida por Cano, se convirtió en orden clásico respetado y seguido por todos los teólogos de la Segunda Escolástica. Pero después de Suárez (1548-1617), este orden fue seguido a menudo de un modo demasiado esquemático y árido, aislando las fuentes fundamentales de las explicativas, como si las fundamentales fueran fuentes puras y ya no insertadas en un determinado horizonte hermenéutico, y como si todo no perteneciera a un único flujo, que transmite, enriqueciendo e interpretando el Originario, de manera que de siglo en siglo, bajo la acción del mismo y único Espíritu, aquel se encarne en la historia redimiéndola y sublimándola.

#### 4. EL CAMBIO METODOLOGICO EN LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

En el siglo XX se ha señalado el fin de una época, la modernidad y el comienzo de una nueva época, la post-modernidad. Este siglo ha tenido muchos cambios radicales que han alcanzado todos los campos del actuar humano: de la política a la moral, del derecho a la educación, del arte a la literatura, de la filosofía a la teología.

En el campo teológico son distintos los momentos de la gran ruptura para la teología protestante y la teología católica. El momento de ruptura para la teología protestante está representado por el fin de la primera guerra mundial (1914-1918); es entonces cuando Barth, Tillich, Gogartan, Brunner, etc... abandonan el protestantismo

liberal, con todos sus postulados racionalísticos, para abrazar la neortodoxia que restituye el primado absoluto a la Palabra de Dios y a la fe. Por el contrario, para la teología católica el momento de ruptura está representado por el Concilio Vaticano II (1961-1965). El Concilio marca, de hecho, el fin de la *Theología perennis*, la teología escolástica que tenía como aliado principal la metafísica, más precisamente la metafísica tomista. Las nuevas teologías católicas, que surgen después del Concilio, tienen en común el abandono de la metafísica y su sustitución por la praxis, como instrumento hermenéutico privilegiado.

La renovación radical de la teología, por cierto, no podría dejar afuera la metodología, por ser ese su instrumento primario. Efectivamente, si recorremos la historia de la teología contemporánea constatamos que toda nueva teología recurre a una nueva metodología. Eso se puede rápidamente comprobar en todos los grandes teólogos del siglo XX, en Barth como en Tillich, en Bultmann como en Brunner, en Moltmann como en Pannenberg (sólo para recordar algunos nombres prestigiosos de la teología protestante); en Rahner como en Teilhard de Chardin, en Chenu, en Lonergan como en Gutiérrez (solo para recordar algunas excelentes figuras de la teología católica).

Nuestro intento en este breve ensayo no es el de superar los métodos teológicos de las nuevas teologías cuanto el de ilustrar las propuestas metodológicas de tres teólogos que han tratado este problema en modo más profundo y sistemático: Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg y Bernard Lonergan<sup>11</sup>.

### Paul Tillich

El método de la correlación - con Barth y Bultmann, P. Tillich (1886-1965) - fue indudablemente una de las figuras más representativas y más influyentes de la teología protestante del siglo XX. Su

---

<sup>11</sup>He dejado fuera de mi reseña a Clodovis Boff, máximo estudioso de la metodología teológica, entre los teólogos de la liberación, porque se habla de él en otro capítulo.

influjo sobre la teología estadounidense continua siendo muy grande pero su importancia, más que por sus posiciones bastante discutibles sobre los grandes misterios del cristianismo: (Trinidad, Encarnación, Sacramentos, Iglesia, etc.) está vinculada a su método teológico, el método de la correlación entre pregunta humana y respuesta divina. El método de Tillich ha encontrado una gran aceptación, además de los teólogos protestantes, también entre los teólogos católicos y todas las nuevas teologías, tácita o expresamente, utilizan mucho el método tillichiano de la correlación (entre la Palabra de Dios y la situación histórica y cultural del tiempo presente).

En el sistema tillichiano el "principio de correlación" constituye el principio hermenéutico supremo, el canon interpretativo fundamental, el ángulo de observación preferido desde donde mirar la escena del mundo.

El término "correlación" según Tillich puede usarse de tres maneras: puede designar la correspondencia de dos series de datos, como en las tablas estadísticas; puede sugerir la interdependencia lógica de dos conceptos, como en las relaciones polares de acto y potencia, materia y forma, etc...; y, finalmente, puede indicar la interdependencia real entre cosas o eventos (*the real interdependence of things and events*). En el principio de correlación, el término se usa según la tercera acepción y se concibe como simultánea dependencia de dos factores. La correlación es precisamente esta relación de interdependencia recíproca por parte de dos factores que no tienen la posibilidad ni de identificarse ni de suprimirse. El principio de correlación como tal, supone la existencia de dos identidades distintas, inseparables e inconfundibles, capaces de entrar en una relación de mutua interdependencia y de recíproco enriquecimiento<sup>12</sup>.

Para Tillich la realidad no es otra cosa que una admirable, complicadísima trama de correlaciones (como para Hegel era una vastísima trama de relaciones). Ella está atravesada en todas sus direcciones por correlaciones que la compenetran y la unen en todas sus dimensiones. Pero, en la prospectiva teológica de Tillich hay una correlación que goza de una prioridad absoluta sobre todas las demás

---

<sup>12</sup>P. TILLICH, *Systematic Theology*, Chicago 1951, p. 60-61.

demás es la correlación que corta verticalmente la realidad, de abajo hacia arriba y viceversa, del hombre a Dios y de Dios al hombre. En el sistema de Tillich, el principio de correlación sirve ante todo para pensar esta relación entre el hombre y Dios, más precisamente entre el hombre que pregunta y Dios que responde. Sirviéndose del principio de correlación como método hermenéutico global, que une entre sí las dos orillas de lo real, Tillich elabora una "aclaración de los contenidos de la fe cristiana mediante problemas existenciales y respuestas teológicas de una interdependencia recíproca", de modo que la respuesta de Dios existe en la relación a la pregunta del hombre (que le condiciona la forma) y la pregunta del hombre existe en relación a la posible respuesta de Dios (que le afianza la autenticidad y profundidad). Una teología que obra según el método de la correlación (*the method of correlation*) no puede tener separadas la pregunta de la respuesta. "La teología formula la cuestión insertada en la existencia humana, y la misma teología formula la respuesta implícita en la automanifestación de Dios bajo la guía de las cuestiones incluidas en la existencia humana"<sup>13</sup>. Tillich insiste: "Las respuestas contenidas en la revelación adquieren significado solo si son puestas en relación con las cuestiones que pertenezcan a la totalidad de nuestra existencia, o sea con las cuestiones existenciales"<sup>14</sup>.

A quien le objetaba a Tillich que este modo de entender las relaciones entre el hombre y Dios acaba por comprometer seriamente sea la gratuidad de la gracia (de la revelación, de la salvación), sea la misma trascendencia de Dios, él contestaba diciendo que la correlación hombre-Dios ciertamente añade algo *también* al Infinito, de otro modo no sería real, pero lo añade solamente porque fue libremente puesto por el infinito mismo: "La correlación humano-divina no es una necesidad para Dios, sino siempre una realidad". Por lo tanto, "la respuesta de Dios no puede ser deducida de la pregunta del hombre, pues Dios se manifiesta solamente a través de Dios mismo (*God is manifest only through god*)"<sup>15</sup>.

Justificada la elección de la estructura hermenéutica de la correlación pregunta-respuesta como método propio de teologizar, Tillich

---

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>14</sup> *ibid.*

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 64.

puede proceder rápidamente a la repartición del vasto mundo de la teología, poniendo atención en lo que son las pregunta-respuestas primarias y verdaderamente fundamentales. Estas, en su opinión, son cinco y concretamente: razón-revelación; ser-Dios, existencia-Cristo; vida-Espíritu, historia-Reino de Dios. La razón, el ser, la existencia, la vida, la historia son todas realidades altamente problemáticas en busca de su sentido. Las respuestas que dan el sentido tan esperado y tan fatigosamente buscado por la humanidad son respectivamente la revelación, Dios, Cristo, El Espíritu, el Reino de Dios. Así la teología de Tillich se articula en cinco partes. La primera y la segunda están tratadas en el primer volumen de la *Systematic Theology*, la tercera en el segundo y las dos últimas en el tercero.

Pero además de estas cinco correlaciones que tratan más directamente de la condición humana existencial del hombre, existen otras dos correlaciones de carácter estructural más generales: se trata de las correlaciones entre filosofía y teología y entre cultura y religión. La primera y aun más la segunda, han interesado vivamente a P. Tillich quien, sobre todo por cuanto concierne al nexo esencial que une la cultura a la religión, ha sostenido una tesis indudablemente coherente con su principio de la correlación que ha suscitado fuertes críticas tanto en los ambientes laicales como en los ambientes religiosos<sup>16</sup>.

El interrogante que suscita la metodología tillichiana es si la correlación no vincula muy rígidamente la respuesta divina a la pregunta humana, de tal modo que la libertad y la exhuberancia de la respuesta (gracia, revelación) no sean disminuidas o hasta sofocadas por los "prejuicios" de la pregunta. Hemos visto que Tillich considera sin fundamento esta crítica. De hecho, todavía, en su teología la pregunta de razón "prejujada", condiciona y "determina" la verdad de la divina revelación. La regla de oro de toda teología -"*fides quaerens intellectum*"- no es respetada por Tillich. En su teología, la *ratio* se torna la *mensura fidei et veritatis*. La razón tillichiana es una razón que paga todavía una tasa muy cara de

<sup>16</sup>Para profundización de la metodología de Tillich remito a B. MONDIN, *P. Tillich la trasmitizzazione del cristianesimo*, Turin 1967, J.C. PETIT, *La révelation de l'Absolu e l'analyse de l'existence dans l'oeuvre de P. Tillich*, Freiburg i.B. 1973.

interés al racionalismo teológico del protestantismo liberal y no toma en cuenta la importante lección luterana de la absoluta soberanía de la Palabra de Dios. Este es el riesgo y el error en que caen todas las nuevas metodologías teológicas.

### Wolfhart Pannenberg: El método "desde abajo"

W. Pannenberg (nació 1928), junto con J. Moltmann, encabezan la nueva teología evangélica después de la desaparición de los tres maestros que la habían hecho grande e influyente durante la primera mitad del siglo XX: Barth, Bultmann y Tillich. Bajo muchos aspectos, Pannenberg puede ser considerado un discípulo y un continuador de Tillich, con quien tiene en común la oposición a la ortodoxia y al sobrenaturalismo de K. Barth y el vivo aprecio por la filosofía, la cultura y la historia. Eso lleva a Pannenberg a prestar gran atención a los problemas y a las preguntas del hombre de nuestro tiempo y a la elaboración de una de sus obras más significativas: *Antropología en perspectiva teológica* (1983).

El principio hermenéutico tillichiano de la pregunta-respuesta se encuentra también en Pannenberg, pero ya no aparece con el nombre de "principio de correlación" mas bien con la nueva fórmula de *método desde abajo*.

Pannenberg ha advertido, como otros pocos teólogos contemporáneos, la importancia del método teológico y del carácter científico de la teología. Es un problema que él afrontó desde el comienzo de sus estudios, cuando en varias ocasiones exploró el sentido y el valor del principio de la analogía.

Cuando Pannenberg inició su actividad académica en Alemania, triunfaba la línea barthiana, que asignaba como única tarea de la teología el aspecto *kerigmático*, de proclamar vigorosamente la Palabra de Dios, limitando al máximo cualquier aporte de la razón, de la filosofía, de las ciencias humanas. Pannenberg, que como se ha dicho, se opone decididamente a la ortodoxia y al sobrenaturalismo de Barth, tiene un concepto profundamente diferente de la teología; a esta le asigna una tarea fundamental la de conferir el máximo de inteligibilidad al dato revelado. No se trata de por sí de una novedad,

sino más bien de un retorno al papel clásico que S. Anselmo había asignado a la teología: la tarea de *fides quaerens intellectum*. Sólo que mientras Anselmo, Tomás, Buenaventura, Scoto, realizaban esta tarea siguiendo el método *desde lo alto*, o sea, partiendo de la *auctoritas* de la S. Escritura (autoridad primaria y principalísima, autoridad segura e infalible), Pannenberg invierte el procedimiento, o por lo menos lo intenta; el *intellectus fidei* busca *partiendo desde abajo*. Según Pannenberg, el interrogante suscitado por Bonhoeffer respecto a la posibilidad de ser al mismo tiempo cristianos y hombres modernos, representa el problema de fondo del creyente de hoy y el hilo conductor de toda búsqueda teológica (cfr. Reforma entre ayer y hoy). "Ser modernos" para Pannenberg significa saber acoger en todo su vigor la lucha iluminística contra el principio de la autoridad en todos los campos, inclusive el de la fe y de la teología: "nosotros debemos apreciar una vez más la lección que los siglos han deletreado desde el principio del iluminismo en su lucha contra el pensamiento autoritario en el cristianismo y por el uso adulto del propio juicio". Eso quiere decir, entre otras cosas, rehusar la aceptación de una noticia no controlada racionalmente, afianzando sencillamente su valor sobre la autoridad de la fuente que la ha transmitido, olvidándose que el hombre, tornándose mayor de edad, afirma y realiza su dignidad de hombre, sujetando exactamente toda pretensión de verdad a la honesta crítica de la razón.

En *Epistemología, teología y en Antropología en prospectiva teológica*, Pannenberg, para realizar el *intellectus fidei*, procediendo desde abajo, se vale de todos los campos que ya son familiares y controlados por la razón: la historia, la filosofía, las ciencias experimentales y las ciencias humanas. Con este amplio equipaje del saber humano, él sube hacia los misterios de la fe, proyectando sobre ellos la luz ya encontrada en los ámbitos naturales de la racionalidad, pero no con el propósito de ir más allá de la racionalidad natural en los misterios revelados, sino más bien de enriquecer y confirmar con estos las mismas conquistas de la razón. Estableciendo esta estrecha correlación, él sigue el camino intermedio entre el barthismo y el catolicismo que ha abierto el P. Tillich.

Cómo obra el *método desde abajo*, Pannenberg lo demuestra claramente en sus dos voluminosos tratados de antropología y de cristología.

En la iluminadora Introducción a su *Antropología en perspectiva teológica* Pannenberg declara que

"piensa usar teológicamente los fenómenos de la naturaleza humana descritos por las disciplinas antropológicas. Y esto, asumiendo su descripción secular como una concepción provisional de los estados de hecho que, una vez profundizados, mostrarán otra dimensión, ésta verdaderamente relevante en el plano teológico".

Se trata, por lo tanto de una obra de "teología fundamental", cuyos fundamentos, como quiere la metodología pannenberguiana, se toman *desde abajo* y no *de lo alto*, de las ciencias humanas y de la filosofía, no de Dios y de su Palabra.

"No argumenta - precisa Pannenberg - partiendo de los datos y de los presupuestos dogmáticos, sino que dirige a los fenómenos del hombre como son analizados por la biología humana, por la psicología, por la antropología de la cultura o sociología, para interrogar el contenido de estas disciplinas en sus implicaciones religiosas, relevantes en el plan teológico"<sup>17</sup>.

Pannenberg rechaza categóricamente el sistema y la metodología barthianas que niegan al discurso filosófico y científico cualquier relevancia en el plan teológico.

"Barth que en cambio de motivar, decide tomar como punto de partida a Dios mismo, lleva aunque contra su voluntad, a posiciones más extremas, el subjetivismo teológico. Nada demuestra más claramente que estos éxitos, la necesidad de una justificación racional de la teología en general y - dentro de las condiciones típicas de la edad moderna - de una justificación antropológica de la argumentación teológica en especial. Solamente en este terreno se puede notar que la afirmación teológica de la soberanía de Dios es mucho más que una posición arbitraria de la conciencia piadora o por lo demás de un teólogo"<sup>18</sup>.

Otra aplicación interesante de su método desde abajo, Pannenberg la propone en su monumental tratado de cristología-

---

<sup>17</sup>W. PANNENBERG, *Antropología in prospettiva teologica*, traducción Italiana, Brescia 1987, p. 21.

<sup>18</sup>ibid., p. 17.

*Cristología. Lineamentos fundamentales.* En contra de quien obra una radical disociación y contraposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y asigna valor teológico solamente al segundo (y eso no es sólo el caso de Barth, sino también de Bultmann y de la mayor parte de los teólogos protestantes), Pannenberg reivindica la identidad de las dos figuras y muestra que no se puede dar otro Cristo que el Cristo de la historia. Por lo tanto, el Cristo de la historia y el Cristo de la fe son la misma persona. El Cristo reconocido por los apóstoles es un personaje histórico y son históricos los eventos que los han inducido a creer en El. El Cristo de la historia, según Pannenberg, es perfectamente accesible también a la razón y los eventos que le atañen pueden ser verificados también con los instrumentos de la racionalidad histórica.

Mientras la cristología que se *mueve de lo alto* asume como verdad inicial la divinidad de Cristo y la Encarnación del Verbo, Pannenberg, *moviéndose desde abajo*, se propone "presentar las razones que llevan al reconocimiento de la divinidad de Jesús. En vez de presuponer como punto de partida la divinidad, es necesario primero examinar la presentación, el aparecer histórico de Jesús, para descubrir cómo ello conduce a la divinidad". Ocurre por tanto proceder *desde abajo*: "del hombre histórico Jesús hasta llegar al reconocimiento de su divinidad". Su divinidad viene progresivamente a la luz en la historia misma de Jesús y en modo decisivo en su resurrección de los muertos. Tal evento es la certificación decisiva de su insoluble unión con el Padre, de su ser el Hijo unigénito del Padre.

Como en el método de la correlación de Tillich, lo mismo en el método desde abajo de Pannenberg, el papel de la razón en el trabajo teológico se hace excesivo: no es más *ancella* sino *domina*. En Tillich la revelación es reabsorbida por la ontología, en Pannenberg por la historia. En ambos casos la sobreabundancia de la gracia y de la libertad de la Palabra de Dios son disminuidas<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>Para una profundización del pensamiento de Pannenberg véase R. GIBELLINI, *Teología e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia 1980.

## Bernard Lonergan: Las funciones de la teología

La propuesta más importante para la renovación del método teológico es indudablemente la que hizo el teólogo jesuita canadiense Bernard Lonergan (1904-1994), que enseñó por muchos años también en la Gregoriana, en el monumental ensayo *El método teológico*.

El método teológico elaborado por Lonergan, toma en cuenta todas las operaciones que el teólogo debe desarrollar para satisfacer plenamente su tarea de acoger, profundizar, defender y comunicar la Palabra de Dios. Se trata de un método complejo, presentado con gran erudición y que comprende ocho funciones fundamentales en las que se resuelve prácticamente todo el trabajo del teólogo y que agota todas las tareas de la teología. El mismo Lonergan resume dichosamente las ocho funciones en las que se articula su método:

- función de *investigación*: recoge los datos considerados pertenecientes a la historia de la salvación;
- función de *interpretación*: asegura y muestra el significado de los datos recogidos;
- función de la *historia*: encuentra los significados encarnados en acciones y movimientos particulares;
- función de la *dialéctica*: averigua las conclusiones conflictivas de las históricas, de las interpretadas y de las investigadas;
- función de la *fundamentación*: da carácter objetivo al horizonte alcanzado mediante la conversión intelectual, moral y religiosa;
- función de la *doctrina*: se sirve de la fundamentación como guía para elegir entre las alternativas presentadas por la dialéctica;
- función de la *sistemática*: busca aclaración definitiva del significado de la investigación;

- función de la *comunicación*: tiene en mira una presentación inteligible y eficaz del mensaje cristiano<sup>20</sup>.

Las ocho funciones están estrictamente ligadas entre ellas, haciendo parte de un único y mismo proceso, por el cual las funciones precedentes son incompletas sin las siguientes, mientras que las funciones sucesivas presuponen las precedentes y las completan. Así, por ejemplo:

"la crítica textual busca determinar lo que fue escrito. El intérprete o comentarista empieza su trabajo allá donde el crítico textual haya terminado; él busca determinar el sentido. El histórico entra en un tercer nivel; él pone juntos los textos interpretados y trata de construir una narración visión única"<sup>21</sup>.

Lonergan no fija ni criterios de verdad ni de ortodoxia para el teólogo, sino simplemente de *autenticidad*. Pero eso no tiene valor reductivo, o sea, no quiere ni disminuir ni excluir la verdad y la ortodoxia, sino sencillamente afirmar que la verdad y la ortodoxia deben ser presupuestas si se quiere obtener la autenticidad. La elección de la autenticidad por parte de Lonergan es coherente con su concepción trascendental del conocimiento, la que subordina el objeto al sujeto.

A la base de su misma revisión del método teológico, Lonergan hace una revisión global de la doctrina del conocimiento, orientada según las instancias de la filosofía trascendental. De este modo, el conocimiento ya no se concibe según el esquema del realismo ingenuo que privilegia el objeto, sino según el esquema del *realismo crítico*, que privilegia el sujeto. En el realismo crítico el conocimiento ya no es entendido como representación sino como *interioridad*. Esta, en vez de determinar sus relaciones y sus términos, empezando por el conocimiento sensible, fija "sus conclusiones y sus relaciones de base, poniendo atención en nuestras operaciones conscientes y en la estructura dinámica, según la cual las operaciones están en relación entre ellas mismas"<sup>22</sup>. En este contexto las normas del

<sup>20</sup>B. LONERGAN, *Il método in teologia*, tr. it. Brescia 1975, p. 147-152.

<sup>21</sup>ibid., p. 146.

<sup>22</sup>ibid., p. 292-293.

conocimiento son: ser atento, ser inteligente, ser responsable, ser auténtico. Eso es válido también para el teólogo. Como en el trabajo del teólogo, la función más importante, su especialización fundamental, es la conversión. El criterio de la validez del trabajo de un teólogo resulta lógicamente unido a la autenticidad de su conversión.

Lonergan en la amplia obra metodológica cuyos puntos esenciales hemos resumido, ilustra adecuadamente todos los momentos y todas las operaciones del trabajo del teólogo. Lo que Lonergan llama las ocho funciones de la teología, corresponde, efectivamente, a las ocho operaciones que una teología debe desarrollar si quiere ser completa. Y si damos una mirada a la historia de la teología constatamos que ellas ya estaban presentes, aunque en modo menos crítico y sistemático en las tres grandes partes en que era subdividida la teología: bíblica, dogmática y moral (pastoral). Las tres primeras funciones (investigación, interpretación, historia) se encuentran en la teología bíblica; las cuatro funciones sucesivas (dialéctica, fundamentación, doctrina y sistemática) encuentran su puesto en la teología dogmática; la última función (comunicación) la cumple la teología pastoral.

La gran especialización y complejidad que ha alcanzado el saber teológico hoy, hacen prácticamente imposible a un solo estudioso desarrollarlas todas adecuadamente. Hoy no se pueden escribir más Summas teológicas, sino únicamente enciclopedias. Hoy cada función la desarrolla un especialista. La cooperación de tantos especialistas pone en acto todas las operaciones y funciones de la teología. Pero, la especialización puede conducir a la disgregación del saber teológico, a su subdivisión en muchos pequeños sectores. Por lo tanto es un mérito considerable el de *El método de la teología* de Lonergan. El ha colocado los fundamentos y formulado los criterios de trabajo para cada pequeña operación teológica y al mismo tiempo ha hecho énfasis en el nexo profundo que la unifica, a tal punto de constituir un solo gran sistema: la teología abraza todas las funciones examinadas por Lonergan y constituye en su gran complejidad, un sistema de saber unitario.

El *pactum dolens* del método de Lonergan es el carácter transcendental que él impone a todas las funciones de la teología. En la misma ruta de Kant, Marechal y Rahner, también en el saber

teológico, Lonergan asigna el primado de la conciencia (interioridad) respecto al objeto y por lo tanto respecto al mismo misterio de Dios. Tal trascendentalidad es un pesado tributo pagado a la modernidad que la teología hoy no puede soportar más. La post-modernidad debate y rehúsa el primado del Yo, de la Conciencia, del sujeto y restituye el primado al objeto, al Otro. También para la teología esto es un gran logro. De hecho para la fe, la alteridad es mejor preámbulo gnoseológico que la subjetividad y que la autoconciencia.

Nuestra reseña histórica de los varios métodos teológicos es indudablemente incompleta. Así, por ejemplo, entre los métodos usados por los teólogos contemporáneos hemos olvidado el método "trascendental" de Rahner y el método "estético" de Balthasar. Pero nuestro objetivo en la presente investigación no era el de presentar un cuadro completo, sino solamente aclarar los métodos más representativos históricamente y, al mismo tiempo, elaborados adecuadamente por sus autores (este no es el caso de Rahner y Balthasar).

De esta manera hemos agotado la primera parte de nuestro trabajo. En la segunda, mucho más breve, indicaré cuales son, desde mi punto de vista, los momentos y las operaciones esenciales de un método adecuado al trabajo del teólogo.

## II. SECCION TEORETICA

En esta sección resumiré brevemente los momentos esenciales del método teológico que he usado en los cinco volúmenes de mi *Nuevo curso de teología dogmática*<sup>23</sup>. No es por lo tanto un modelo ideal sino más bien el resultado de una experiencia personal, que me atrevo a proponer también a los que quieren hacer una teología que esté al mismo tiempo sólidamente anclada en las raíces cristianas (el original), en la historia (la tradición) y en la actualidad (cultura contemporánea).

---

<sup>23</sup>El curso fue publicado por Edizioni dello Studio Domenicano di Bologna. Los títulos de los cinco tratados son: I. El hombre según el designio de Dios (antropología teológica); II. Cristo, Salvador del Hombre (Cristología); III. La Trinidad misterio de

El método teológico que he adoptado en mi Curso de teología dogmática comprende cuatro momentos esenciales: 1) experiencia de fe; 2) escucha del originario; 3) reconocimiento de la Tradición; 4) nueva inculturación del Originario y desarrollo de la Tradición.

## 1. EXPERIENCIA DE FE

El primer momento del trabajo del teólogo es el momento experiencial. Lo que está a la base del teologar es la experiencia de fe. Eso hace parte de la esencia misma de la teología, que es por definición una *fides quaerens intellectum*. Sin *fides* no existe teología, y no se trata de una *fides* indeterminada y vaga, sino de una acogida confiada y alegre de las personas divinas, de Cristo, de la Virgen María, de la comunión de los santos, de los Angeles, etc. Así, en la base del estudio del misterio trinitario está la experiencia de fe de la Santísima Trinidad, o sea, la propia relación existencial con las Tres Personas Divinas. La teología trinitaria no es sino el esfuerzo por penetrar en el misterio ya experimentado y vivido de la presencia de las Tres personas divinas en la historia de la salvación y en la propia vida personal. Análogamente, en la base de la Cristología se encuentra la propia experiencia vital de Cristo, etc.

El momento de la experiencia personal es importante para cualquier forma de saber (hasta para la física y para la matemática como ha demostrado Michael Polanyi), pero lo es de modo particular para la teología. De hecho mientras en las otras formas de saber nosotros nos consideramos sujetos y tratamos lo que estudiamos como objeto y para el objeto somos nosotros mismos quienes fijamos las condiciones de la experiencia, los criterios de su validez, tanto que en cierto momento podemos superar también la experiencia misma; eso no es admisible en teología, donde la relación ya no es entre sujeto y objeto, sino entre dos interlocutores, y el interlocutor del teólogo no es el interrogado sino el interrogante. En teología ya no somos nosotros quienes fijamos las condiciones de la experiencia y de la inteligibilidad, sino que todo llega a ser don del Interlocutor

---

amor (teología Trinitaria); IV. La Iglesia, sacramento de amor (eclesiología); V. Los habitantes del cielo (escatología).

divino. Las normas, los principios, los conceptos, los hechos y a veces hasta el lenguaje se nos ofrecen como dones de Dios, de Cristo, de la Iglesia. Nosotros somos los oyentes: *fides ex auditu*. En teología suele pasar "del interrogar al ser interrogado; del exigir una respuesta al dar una respuesta"<sup>24</sup>.

En teología el quedarse abierto y disponible a la escucha del otro no es solamente una condición esencial de fidelidad a lo que ella quiere ser: fiel intérprete de la Palabra de Dios. Eso exige más que todo máxima atención, ansiosa espera, alegre asombro, atónita maravilla delante de Aquel que viene y que ya se encuentra entre nosotros. Se trata de condiciones preliminares y esenciales para hacer experiencia de Dios, de Cristo, de la Iglesia.

## 2. ESCUCHA DEL ORIGINARIO

Nosotros cristianos y teólogos del siglo XX no tenemos la dicha de un encuentro personal con Dios como Moisés o con Cristo como los Apóstoles. Nuestra experiencia de fe es una experiencia mediada por la Iglesia. A pesar de eso, el fundamento último de nuestra fe sigue siendo siempre la auto-revelación de Dios a Moisés o en Jesucristo. Para el cristiano la auto-revelación de Dios en Cristo es el Originario.

Por lo tanto la primera operación del teólogo es la de *escuchar nuevamente al originario*. Esa es la gran tarea de la exégesis y de la teología bíblica. Para hacer eso es necesario restablecer la autoridad del originario y el deber de la escucha y de la obediencia a la Palabra del originario. Desafortunadamente las nuevas hermenéuticas, especialmente la hermenéutica dimitizante de Bultmann y la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann han vuelto demasiado complicada esta operación. Pero eso ocurre cuando se olvida que el autor del originario es Dios mismo: El es el único autor de su Palabra. El Originario es Cristo, El es el autor de su auto-revelación (no Pedro o Juan); el originario es la Virgen María: es ella (no Lucas o cualquier otro discípulo) que testifica su maternidad virginal. Delante del

<sup>24</sup>J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, p. 125.

originario, la única actitud que conviene al creyente y también al teólogo es la escucha humilde, respetuosa, agradecida y devota. Como observaba justamente Kierkegaard, no se puede solicitar credenciales al originario, no se puede pretender de él explicaciones. Estas pretensiones pertenecen a la infidelidad y a la no creencia.

Toda la Tradición que siguiendo el paso de los siglos llega hasta nosotros, deriva su fuerza del originario, y nos vuelve a proponer el don del originario. Gracias a la luz del mismo Espíritu que ha iluminado los discípulos de Jesús encontramos nuevamente el originario y lo contemplamos con ánimo agradecido y alegre.

Cualquier deformación histórica, mitológica, psicoanalítica del Originario se vuelve extremadamente peligrosa. Más que una *fides quaerens intellectum* se convierte en una *curiositas intellectualis* que arriesga destruir la fe.

Al originario se debe dar una adhesión plena e incondicionada. Como ha revelado Lonergan, la conversión es también un momento esencial de la teología. También el teólogo experimenta el ardor del convertido que repite con Pedro: "Sólo Tú tienes palabras de vida eterna".

No obstante, la diversidad de los sujetos que encuentran el Originario y aunque cada quien lo encuentre con su propia personalidad (la de Juan, Pedro, Pablo, Santiago, etc...), el Originario permanece siempre el mismo para todos: es el Hijo del Padre, el Verbo Encarnado, el Siervo de Dios muerto y glorificado, el dador del Espíritu y de la Vida. Toda la teología se hace a partir del Originario. El principio arquitectónico de toda la teología y de cada teología es siempre el Originario. No existe otro punto de partida u otro fundamento fuera del originario. La teología deber ser fiel escucha y repetición del originario. De su fidelidad al originario depende ya sea su ortodoxia, ya su ortopraxis.

### 3. RECONOCIMIENTO DE LA TRADICION

Como el originario no es sólo el evangelio sino una realidad viva, una persona, Cristo nuestro salvador, así la Tradición de la que se habla aquí no es un conjunto de doctrinas, sino más bien una realidad viva: aquella realidad viva en la que el Originario se ha incorporado y en la que continúa la propia presencia y la propia acción. La Tradición es esencialmente la Iglesia. Jesucristo no ha confiado solamente el propio mensaje a la comunidad de los propios discípulos, sino también su presencia real. La Iglesia no es solamente el vehículo de la palabra, de los mandamientos, del Evangelio de Cristo, sino Cristo mismo. La Tradición es Cristo que, en su Iglesia, camina a través de los siglos, alcanzando e incorporando a El la humanidad. Como bien dice Möhler: "La Iglesia es el Hijo de Dios que se manifiesta perennemente entre los hombres en forma humana, que se renueva continuamente y permanece siempre inmutable, o sea, la continua y perenne encarnación de Dios".

El obrar del teólogo en relación con la Tradición es análogo al obrar que realiza en relación con el Originario. Como respecto al Originario, la tarea del teólogo es contemplarlo y escucharlo para después expresarlo en la plenitud de la verdad y con el más alto grado de inteligibilidad, igualmente respecto al gran flujo de la Tradición, es seguir atentamente su curso, buscar comprenderlo con amorosa devoción, con profundo respeto y reconocimiento. La Tradición es Cristo que llega a nosotros a través de los siglos.

El estudio de la tradición comprende varias funciones y si nos atenemos al esquema de Lonergan, las funciones a cumplir son por lo menos cuatro: investigación, interpretación, historia y dialéctica.

En el estudio de la Tradición el teólogo debe poner atención sobre todo en aquellas actividades en las que el Originario se hizo palabra y doctrina y por lo tanto a las enseñanzas del magisterio, de los concilios, de los padres y de los teólogos, pero no debe limitarse a eso. Son importantes también los eventos históricos, los ritos litúrgicos, las vidas de los santos, la actividad misionera, etc. Porque la Tradición abarca todo esto.

El estudio de la Tradición es un momento esencial de la teología, propiamente porque la teología entra en acción con el preciso objetivo de comprender la Tradición y de seguir su camino. El originario nos llega a través de la Tradición. Omitir la Tradición para ponerse en contacto directo con el Originario, como pretendían Lutero y Calvino, es una tarea imposible: un salto que no se puede hacer.

La tendencia de la teología contemporánea es ser demasiado biblista o demasiado contextualizada, dejando de lado la Tradición. En ambos casos se ignora la dimensión histórica de la auto-revelación de Dios y de la fe cristiana. La Palabra de Dios no se ha incorporado a la historia solamente en Cristo, sino también en el cuerpo de Cristo: en la Iglesia, en la tradición.

Es por ese motivo que en mi curso de Teología dogmática, una buena parte está reservada a la historia, para efectuar un amplio reconocimiento de la Tradición.

#### 4. NUEVA INCULTURACION DEL ORIGINARIO Y DESARROLLO DE LA TRADICION

Como escribió O. Cullmann, la tarea del teólogo es otorgar actualidad a cuanto ha sido experimentado directamente por los discípulos de Cristo. El teólogo se inserta en el camino de la Tradición, escucha atentamente con fe y con devoción, con la misma fe y devoción con que los testigos oculares han escuchado al Originario. El teólogo busca, después, reexpresar la verdad del Originario que ha tomado de la Tradición, de modo tal que tal verdad pueda iluminar nuevamente los hombres del propio tiempo y hacerles partícipes de la vida de Dios. Así el teólogo da su propio aporte al seguimiento del camino de la Tradición.

Las funciones que debe desplegar el teólogo para repetir de modo inteligible y verdadero la Tradición son muchos. En particular son necesarias las tres últimas operaciones indicadas por Lonergan: la doctrina, la sistemática y la comunicación. En la inculturación del originario se debe proponer la *doctrina* de modo *sistemático* e

*inteligible*; no de modo abstracto sino histórico, es decir, teniendo cuenta el contexto socio-político-cultural en que vivimos. Eso requiere como operaciones preliminares el estudio de los signos de los tiempos: los problemas, las instancias, los encargos, la sensibilidad de la gente. En este trabajo ocupa un lugar importante el tan discutido análisis socio-político y no se debe omitir las investigaciones de la antropología cultural.

Esta operación corresponde al momento del método desde abajo de Pannenberg y al de la interrogación de Tillich. El objetivo de esta operación es comprender la "escucha de la Palabra" (Rahner). Pero, después de haber agotado este trabajo preliminar (de fenomenología del humano), el teólogo debe proceder decididamente desde lo alto, proponiendo el Originario en su integridad, buscando, además, encarnarlo en las formas culturales y en las necesidades de nuestro tiempo.

En el mundo en que vivimos, las diversidades culturales son siempre profundas, aunque la humanidad, por ciertos aspectos se encamine hacia una cultura planetaria<sup>25</sup>.

Existen siempre las culturas nacionales que hoy hacen sentir muy alta la propia voz en todas partes, dando vida a nacionalismos exagerados. Por lo tanto, el teólogo, volviendo a presentar el Originario al hombre de hoy debe quedarse en el surco de la Tradición y al mismo tiempo esforzarse por asimilar los factores culturales locales.

El pluralismo teológico que ha existido desde los primeros tiempos de la Iglesia es una exigencia ya de la cristología, ya de la eclesiología. Es ante todo una exigencia de la cristología porque el mismo Verbo de Dios habla lenguajes diferentes a los hebreos, a los partos, a los sirios, a los elamitas, a los griegos, a los romanos, a los chinos, etc. Así la Tradición del Originario es una Tradición que crece y se pluraliza en las formas, pero conserva la identidad del contenido: el mismo Cristo ayer, hoy y siempre. En segundo lugar, el pluralismo es una exigencia eclesiológica: esto hace parte de la

---

<sup>25</sup> Cfr. B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1982.

localización de la Iglesia. Las Iglesias se vuelen locales o particulares en la medida en que en la liturgia, en la catequesis, en la pastoral, en la moral, en la teología, logran apropiarse y asimilar lo que es propio de un pueblo, o sea, su cultura. La inculturación, asegura con insistencia Juan Pablo II, es el camino de la evangelización. En efecto no hay algo más profundo: es el camino de la localización, es decir, de la constitución de la Iglesia en cuanto Iglesia particular.

La localización permite que la encarnación del Originario en Europa, en América, en Asia, en África, en Oceanía no sea la misma, sino que se adecue a los valores, al lenguaje, a las costumbres, a las exigencias de las diversas culturas con tal que conserve una profunda y armoniosa fidelidad al Originario y a la Tradición. El Originario continua y la Tradición crece mediante la localización y la inculturación.

En la diversificación cultural que hace posible múltiples inculturaciones de la teología, existen actualmente problemáticas comunes que ningún teólogo que busque hacer penetrar la Tradición en la historia debe descuidar. Las problemáticas más graves para las que el teólogo debe encontrar respuesta dejándose guiar e iluminar por el Originario y por la Tradición, son las siguientes:

1ª *Los problemas angustiantes del momento presente.* Sobre la cabeza de la humanidad pende hoy una terrible espada de Damocles que hace su existencia angustiosa. Males terribles como la guerra, el hambre, el racismo, la contaminación atmosférica, la desocupación, el uso inhumano de la tecnología hacen penosa la vida de la mayor parte de la humanidad. En los Congresos, en las mesas redondas en las que los especialistas discuten estos gravísimos problemas, muchas veces, se interpela también a los teólogos para saber cual debe ser su terapia. Desafortunadamente, sobre estas cuestiones tan apasionantes y actuales, el teólogo se encuentra casi siempre desarmado; no posee píldoras seguras y eficaces. La *veritas salutaris* no dispone ni propone soluciones directas e inmediatas para estos problemas y sin embargo, es *veritas salutaris*, también para estos problemas. De hecho, la oferta de salvación que el Originario (Cristo) hace a la humanidad es una oferta de salvación que se extiende a todos los gravísimos males y peligros que oprimen a la humanidad.

Teniendo en cuenta la doble verdad: *a)* que Dios salva al hombre decaído, enfermo, pecador, para la vida eterna y *b)* que al mismo tiempo lo hace desde ahora hijo de Dios y participe de las primicias de un Reino, el teólogo puede dar un valioso aporte a la solución de los grandes problemas que angustian a la humanidad, llegando a la raíz de los males, el pecado, y buscando construir hombres nuevos amantes de la paz, de la justicia, de la solidaridad, de la pobreza, del amor. El amor hacia el prójimo es la cura más eficaz para todos los males.

*2ª Incertidumbre sobre el futuro.* Al aproximarse el fin del primer milenio, los cristianos esperaban el fin de la historia, pues ya se cumplían los mil años previstos por el Apocalipsis para la segunda venida de Cristo. Tales previsiones resultaron equivocadas y al primer milenio sucedió el segundo.

Ultimamente, mientras el segundo milenio se acerca al final, se vuelve a hablar del fin de la historia (Fukuyama), y se presenta esta tesis con el argumento que había perdido su valor - después de la caída del comunismo - aquellas fuerzas revolucionarias que hacen progresar la historia. Indudablemente la caída del grande y poderoso imperio soviético ha tenido inmensas repercusiones no sólo en Europa, sino también en muchas partes del mundo. Pero, en el curso normal de la historia, su peso no será más grande que la caída del imperio romano o la de Constantinopla. De hecho no existen razones filosóficas o teológicas para proclamar que esté cerca el fin de la historia. Más bien, estamos conscientes de que la historia seguirá adelante por siglos y por milenios. Pero esto, no es un gran consuelo porque hoy han bajado las tinieblas sobre el futuro de la historia. Aquel futuro que el iluminismo, el idealismo, el positivismo, y el marxismo, habían dibujado con colores radiantes se ha disuelto como un necio engaño, una vana ilusión.

Hoy reina una terrible incertidumbre sobre el futuro de la humanidad. Es un futuro que nadie puede prever y controlar. Ni los políticos, ni los economistas, ni los sociólogos, ni los filósofos, ni los teólogos, pueden predecir qué pasará a la humanidad, no solamente dentro de mil o quinientos años, ni tampoco dentro de cien o cincuenta años. La historia no está terminada, pero si el mañana será mejor o peor que el presente, nadie lo puede decir. Cualquier

filosofía de la historia que pretenda definir su sentido, es estratagema vacío de la razón. Sobre el futuro de la historia, la única certeza es la que procede de la fe, la que a pesar de todo no nos ilumina respecto a su recorrido, sino sólo sobre su meta final, cuando con la segunda venida de Cristo, el maligno será finalmente derrotado y toda la humanidad entrará a formar parte de la Jerusalén Celestial.

La esperanza cristiana se apoya sobre esta fe y no sobre el sentido racional de la historia. La esperanza está en la certeza de que en este mundo trabajamos para la eternidad y no para la muerte. La esperanza es que trabajando para los demás, estamos trabajando para preparar los habitantes del Cielo, de la Jerusalén Celestial.

El fundamento último de nuestra esperanza es el amor infinito de Dios por el hombre y el valor absoluto de nuestra persona. Gracias al valor absoluto de nuestra persona, nuestra historia tiene sentido, pero un sentido primariamente personal y secundariamente colectivo; y un sentido que se cumple en el momento en que cada uno de nosotros traspasa los límites del tiempo para entrar en el horizonte de la eternidad.

(Traducción del italiano: Hna. Sonia Delforno y P. Rodrigo Durango E.)

Dirección del autor:  
Pontificia Universidad Urbaniana de Roma  
Facultad de Filosofía  
Vía Urbano VIII, 16  
00165 Roma  
Italia.

## Novedad bibliográfica

GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*. Colección: Biblioteca de Patristica no. 23, Ciudad Nueva, Madrid, 1993, 254 pp.

### Descripción de la obra

El pensamiento central de este tratado es la consideración de la virtud como progreso al infinito, pues el Amor carece de límites. El autor presenta, como modelo, la figura de Moisés durante las diversas etapas de su vida.

En esta obra, la enseñanza espiritual de Gregorio de Nisa -y con ella la doctrina de los Padres griegos- alcanza su total plenitud y se manifiesta en su desarrollo más perfecto.

### Descripción de la colección

Esta colección pretende poner al alcance de los lectores las principales obras de los Padres de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente.

Cada volumen consta de una amplia introducción escrita por un especia-



lista, acompañado de abundantes notas aclaratorias e índice bíblico. Los textos son traducidos de sus lenguas originales por un prestigioso equipo de traductores y patrólogos.

### Autor

Gregorio de Nisa, nacido entre los años 331 y 335, es uno de los tres Padres Capadocios que tanto esplendor dieron a la Iglesia y al pensamiento griego de su tiempo. Es reconocido unánimemente como una de las figuras más atractivas del siglo IV, el hombre de más vasta cultura filosófica y teológica y, sobre todo, el escritor más genial y fecundo.

### Ficha técnica

I.S.B.N 84-86987-57-1  
Encuadernación Rústica  
Formato 20 x 14 cm  
Páginas 254

# LA BUSQUEDA DEL "LOGOS" DE LA FE DESDE UN HORIZONTE PROFETICO DE LA IGLESIA

## Reflexiones sobre el quehacer teológico en América Latina

Alberto Ramírez Z.

Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Doctor en Teología. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Programa de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia, en Medellín.

Eso es propiamente la teología: búsqueda del "logos" de la fe, no sólo para dar razón de la fe vivida, sino también para elaborar el discurso eficaz que debe estar al servicio del proyecto de esa misma fe hacia el futuro.

Realizamos en América Latina, desde hace algunos años, una labor teológica que no sólo es importante para nuestra Iglesia latinoamericana, sino también para la Iglesia universal. Una labor que presenta ciertas características, explicables por la situación actual del mundo en el cual vivimos nuestra fe, no sólo como personas, sino en cuanto Iglesia, con un proyecto que actualmente concebimos para el futuro como el proyecto de la nueva evangelización.

Tenemos ya una experiencia teológica que merece ser evaluada objetiva-

mente y que merece ser impulsada con un nuevo entusiasmo para que responda a los retos del futuro en el que nos estamos adentrando.

En razón de lo que es por sí misma la teología, no debería haber ninguna que se constituya sin más como "la teología" definitiva. El ejercicio de la labor teológica con actitud arrogante y dogmática, contradiría la razón misma de ser de esta actividad, porque la teología constituye una actividad abierta, creativa, deseosa siempre de desarrollarse cada vez más como búsqueda del "logos" integral de la fe vivida.

Podemos decir que ya en América Latina deberíamos estar haciendo una teología "más allá de la teología de la liberación", por razones que pertenecen intrínsecamente a toda teología. La teología de la liberación ha producido frutos que son el germen de desarrollos que hay que propiciar en la Iglesia, sobre todo en relación con la conciencia de la fe vivida, tal como se va elaborando y como se va expresando por medio de esta actividad teológica. La cuestión acerca del paradigma de la liberación es un elemento verdaderamente constitutivo para la fe cristiana en Dios y para fundamentar la manera como vivimos esta fe en la Iglesia. La cuestión ineludible para el Cristianismo y para la Iglesia, de la opción por los pobres es un elemento que no sólo pertenece necesariamente a la manera de vivir la fe los seguidores de Jesús de Nazareth, sino también a la manera de explicarla y proponerla teológicamente. El desarrollo de la eclesiología hasta sus últimas consecuencias, en el sentido, por ejemplo, de las comunidades eclesiales de base, es de verdadera trascendencia para que la manera eclesial de vivir la fe responda mejor a las exigencias del Evangelio.

Algunos planteamientos y, sobre todo, ciertas polémicas relacionadas con la teología de la liberación, ya no tienen probablemente sentido.

Un interrogante inicial puede ser de interés para clarificar posteriormente algunos aspectos de la problemática: ha prosperado realmente en la teología de la Iglesia universal el aporte de la teología de la liberación y ha producido en la Iglesia, en cuanto tal, los frutos que estaba llamada a producir?

No es fácil hacer generalizaciones bien fundamentadas. Sería ilusorio pensar que la teología de la Iglesia universal ya ha asumido de la teología realizada en estos años en América Latina, de la teología de la liberación principalmente, una inspiración sin reservas.

Una cosa es evidente: es cierto que seguimos practicando, por todo el mundo, una teología que comienza con los libros y termina casi siempre en ellos; que se preocupa más que todo por manejar las fuentes con fidelidad a los métodos crítico-literarios; que elabora discursos abstractos. Pero conocemos también preocupaciones que, por todas partes, son un verdadero signo del deseo de renovación teológica y que tienen algo que ver con la teología realizada desde el "tercer mundo". Esta renovación tiene que ver con la sensibilidad por la realidad, que hace que el manejo de los libros obedezca a la consideración de los mismos como el testimonio de la vida y del pensamiento concretos de personas reales, los teólogos escritores; es también el caso del manejo de los documentos, considerados como fundamento de la labor teológica, pero precisamente en la medida en que ellos sean capaces de ayudarnos a recuperar en el presente la memoria de la realidad vivida por los testigos originales de la fe cristiana; es en fin el caso de la preocupación por elaborar discursos que sean una palabra que tenga que ver con la vida porque surgen de ella misma, entendida como vida de fe, y que son capaces de convertirse en palabra eficaz ("performativa", para utilizar el anglicismo vulgarizado por los lingüistas), en relación con la vida histórica y en función de la iluminación que para esta vida histórica nos ofrece la vida de la fe.

Llama profundamente la atención el hecho de poder constatar el interés que se demuestra por todas partes en la Iglesia universal por la teología realizada entre nosotros, con medios modestos y con expresiones literarias sencillas.

Yo quisiera, con estas reflexiones, hacer hincapié en los siguientes puntos: en lo referente a la legitimidad de nuestra labor teológica, en virtud de la conciencia eclesiológica que debemos tener hoy; en algunas características de nuestra teología, que han llegado a ser ya un aporte enriquecedor para la teología de la Iglesia universal; en las lecciones que la experiencia teológica de estos años nos ha ido dejando, tanto en el sentido de una autocrítica, como en el sentido de nuevos retos.

## 1. LO QUE HA PASADO EN NUESTRAS IGLESIAS EN LOS ÚLTIMOS DECENIOS

Hasta no hace mucho tiempo se utilizaba en la Iglesia el título de teólogos para designar más que todo a eminentes profesores y escritores de la teología europea. Hacer teología en América Latina consistía, en cierto sentido, en repetir la teología europea. Entre nosotros había maestros, casi siempre sacerdotes, que tenían un buen conocimiento del trabajo teológico realizado por los teólogos europeos o, en términos generales, por los del llamado "primer mundo". Estos maestros se dedicaban principalmente a repetir dicha teología.

Esta situación se vivió prácticamente hasta la época del Concilio Vaticano II. No se trataba únicamente de un complejo de inferioridad que nos caracterizara, sino de las consecuencias de una conciencia eclesiológica, según la cual todo en la Iglesia tiene que proceder del "centro". Nuestra eclesiológica occidental ha mantenido siempre una referencia fiel a Roma y, en un sentido más amplio, a toda la Iglesia europea. Nuestra Iglesia pertenece, a causa de esta referencia, a la "periferia" eclesial. No lo decimos en un sentido peyorativo, sino sólo en el sentido de una constatación.

No es extraño que muchos de nosotros nos hayamos formado teológicamente en Europa y la mayor parte de nuestros teólogos en Roma. Ha sido una experiencia valiosa. A pesar de que actualmente tenemos instituciones teológicas importantes, con todas las limitaciones en recursos que ellas puedan tener, sigue siendo interesante y atractivo el estudio de la teología en Europa. Hay que reconocer también la importancia que ha tenido y sigue teniendo para nosotros la producción literaria que manejamos y que proviene, en buena parte, de ese mismo centro eclesial.

Pero han cambiado muchas cosas desde la época del Concilio Vaticano II en la Iglesia. La eclesiológica de la Iglesia universal, privilegiada por nosotros en Occidente, no ha sido abandonada, es cierto. Sin embargo, nos hemos abierto a la valoración de una eclesiológica de la Iglesia Particular, como decimos, sin la cual es difícil, por no decir imposible, que la Iglesia universal sea algo más que una pura organización institucional. Esta situación eclesiológica

nueva explica muchas cosas que han ido planteándose en estos años: no sólo el hecho de la recuperación de la personalidad eclesial por parte de las Iglesias Particulares y Locales, sino también el hecho de la posibilidad de emprender muchas tareas desde dichas Iglesias, por ejemplo, la de emprender la realización de una tarea teológica.

En América Latina tenemos ya una interesante experiencia acerca del surgimiento de una personalidad eclesial bien consciente, a partir de la eclesiología conciliar. Algunos hacen remontar esta situación hasta la época de la creación del CELAM y hasta el hecho del surgimiento de estructuras de comunión jerárquica que, desde entonces, se dieron en los tiempos anteriores al Concilio entre nosotros en América Latina. Sin embargo, fue realmente el Concilio Vaticano II, con la eclesiología que surgió de él, el verdadero punto de partida de esta conciencia eclesial latinoamericana, por lo menos teórica, que hoy tenemos.

Algunos miran estos hechos de una manera muy optimista. Son aquellos que consideran la historia vivida en estos años en nuestra Iglesia como algo completamente positivo: somos una Iglesia profética; nos hemos convertido en un verdadero centro de irradiación nueva del Evangelio para la Iglesia universal; ya no lo recibimos todo del centro (Roma, Europa), sino que estamos aportando a la Iglesia universal muchas cosas, con originalidad. Realizamos ya una labor teológica original, creativa, que enriquece a la Iglesia universal y a su teología. Otros no son tan optimistas: somos todavía una Iglesia que reproduce el modelo eclesial del centro, de una manera que no es propiamente necesaria. Realizamos todavía una tarea teológica de repetición, que no aporta mucho al enriquecimiento y a la renovación de la Iglesia universal.

A pesar de todo, podemos ofrecer ya una tradición teológica que, con todas las dificultades que haya podido tener, es, sin embargo, una razón para que podamos ser más bien optimistas que pesimistas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para alguien que pretenda dirigir una mirada retrospectiva a la experiencia teológica de estos años en América Latina no es fácil evocar los nombres de tantas personas que han ofrecido su vida y sus capacidades, dentro de un compromiso evangélico y profético. El recuerdo que tenemos que tener no es simplemente el de

### 1.1. La Iglesia de América Latina, considerada desde la perspectiva policéntrica de la Iglesia universal

Se conoce recientemente el planteamiento eclesiológico de una concepción policéntrica de la Iglesia. Se trata de un planteamiento que no sólo es comprensible en razón del sentido pluralista de nuestro mundo, en el cual se van haciendo cada vez más justificables, sin discriminación alguna, las diversidades, sino también en razón de la realidad misma del Cristianismo, realizado históricamente como Iglesia<sup>2</sup>.

En efecto, hay que reconocer que la concepción monocéntrica de la Iglesia universal constituye una especie de asimilación de la Iglesia con el antiguo mundo imperial. Tanto Occidente, como en alguna forma el Oriente cristiano, conocieron este proceso de asimilación. Pero en sus orígenes, el Cristianismo, en cuanto tal, respondía más bien a un modelo de Iglesia diversificada y descentralizada. Es lo que se ha entendido por concepción policéntrica de la Iglesia universal.

No es imposible hablar de policentrismo en los orígenes de la Iglesia. No es imposible hablar de varios centros en la Iglesia, cada

---

una teología, considerada en abstracto, sino el de personas concretas, que, desde las comunidades eclesiales, han realizado su ministerio. Son muchos los pastores y los teólogos que no pueden ser olvidados, por lo menos desde la publicación de la obra de G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Cep, Lima, 1971. Tampoco se pueden dejar de mencionar los muchos trabajos y reflexiones del CELAM, ni se pueden dejar de valorar los pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia, que ya constituyen un inmenso patrimonio doctrinal y pastoral no sólo para nuestra Iglesia latinoamericana, sino, naturalmente para la Iglesia universal.

<sup>2</sup> La mejor presentación de esta noción eclesiológica de un policentrismo la conocemos por las publicaciones de J.B. METZ, por ejemplo por el artículo *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76 (1986) 140-153. Nosotros tuvimos la oportunidad de recibir al profesor Metz en Medellín, con ocasión de una gira realizada por él que lo llevó a varios países de América Latina, programada por el Goethe-Institut. La intención de Metz fue entonces la de percibir por la Iglesia de América Latina los ambientes proféticos desde los cuales se hacía una teología de verdadero compromiso evangélico. Ante todo le interesaban las comunidades eclesiales de base. Entonces dictó por todas partes varias conferencias que nosotros publicamos, en la Universidad de Antioquia (Medellín), para el uso privado, bajo el título *Tras las huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia* (1987).

uno de ellos con funciones y misiones específicas, los cuales en lugar de afectar el misterio de la unidad, más bien significarían su auténtica realización.

No se habla de varios centros en la Iglesia en el sentido de una concepción competitiva de los mismos. No hay en todo esto ningún desconocimiento del papel de centro que corresponde a la Iglesia de Roma, con su tradición venerable y con su misión específica. No se quiere desvalorar en nada a la Iglesia de Roma, por el hecho de afirmar que ella no puede monopolizar todas las funciones y las misiones eclesiales, que tienen que darse necesariamente en la Iglesia para hacer posible la realización de su vocación. Todas las Iglesias, en las que se realiza la única Iglesia del Señor, reciben del Espíritu Santo riquezas específicas que las convierten, desde diversos puntos de vista, en centros desde los cuales se edifica la Iglesia universal.

En el llamado "tercer mundo" podemos hablar de nuestra condición de "periferia", en relación con el centro (Roma y, en cierto sentido, en relación con todo el "primer mundo"). Digamos de nuevo que con esta terminología (centro-periferia) no queremos decir nada peyorativo. Simplemente queremos señalar un hecho relacional. La tesis del policentrismo nos permite replantear en algún aspecto la eclesiología: también las Iglesias de la periferia pueden constituir centros, desde los cuales se mira a la Iglesia universal y desde los cuales se emiten impulsos enriquecedores para su realización.

América Latina ha desempeñado en los últimos años un papel de trascendencia en la Iglesia universal. Se ha convertido en una especie de centro de irradiación profética, en el que se reconoce con cierta originalidad la autenticidad del Evangelio. Se ha convertido en un lugar en el que se vive la vocación eclesial como una misión específica dentro de la Iglesia universal. Además de reconocer en la Iglesia de Roma y en las Iglesias hermanas del "primer mundo" los valores en los que se ha fundamentado siempre el papel que ellas han desempeñado, vamos descubriendo ahora las grandes posibilidades que se presentan para la Iglesia universal, desde otros centros de irradiación. Podemos pensar también en otras posibilidades. Hoy, por ejemplo, también tenemos que pensar en la experiencia cristiana que se hace desde el Oriente. Desde el horizonte de las grandes

religiones místicas de la humanidad, la Iglesia universal puede recibir impulsos espirituales invaluable.

### 1.2. Legitimidad de una teología realizada desde la periferia en la Iglesia universal

No es de extrañar que en este mundo eclesial que se afirma con una personalidad propia en un sentido profético siempre creciente, en el concierto de la Iglesia universal, se pueda hablar de una teología que tiene rasgos peculiares.

Es innegable que todavía se da entre nosotros una especie de teología "trasplantada" desde el centro tradicional de la Iglesia (desde Roma, desde Europa). Pero no todo es entre nosotros repetición y copia. Y si todavía hay mucho por realizar, existe entre nosotros, sin embargo, por lo menos la convicción de que podemos intentar realizar algo en el sentido de lo que hemos empezado ya. La Iglesia universal no tiene que temer nada de una teología surgida desde la "periferia", entendida como centro de irradiación de lo que es propio de alguna Iglesia, con su vocación específica. Por el contrario, la Iglesia universal puede alegrarse por el enriquecimiento que significa para la teología universal y para ella misma esta teología.

La teología de la liberación ha sido un testimonio de las posibilidades teológicas que se han demostrado desde la "periferia" eclesial. Aunque conocida y desarrollada también en otras partes en la Iglesia (no sólo en el "tercer mundo", sino inclusive en el "primero", como se dice), esta teología tiene sus raíces en América Latina. Independientemente de las dificultades que ella ha comportado, por sí misma, e independientemente también de las que le han sido señaladas desde el punto de vista del Magisterio de la Iglesia, esta teología es perfectamente comprensible, si se acepta la legitimidad de un papel y de una misión específicos de la teología en las Iglesias de la periferia. En una teología así se reproducen las características de la vocación específica de las Iglesias en las que ella ha surgido. La trascendencia de lo profético en nuestras Iglesias, se dejará percibir seguramente también en nuestra teología.

## 2. CARACTERISTICAS DE UNA TEOLOGIA REALIZADA DESDE LAS IGLESIAS DEL "TERCER MUNDO" Y PARTICULARMENTE DESDE LA IGLESIA DE AMERICA LATINA

Nos produce una cierta satisfacción en América Latina el oír decir que nuestra teología es una teología que ha tenido que ver con la realidad; que los esfuerzos teológicos de estos últimos años entre nosotros han estado caracterizados por la preocupación de realizar una labor teológica que al menos ha tenido en cuenta la realidad vivida, y, como es obvio, principalmente la realidad vivida desde la perspectiva de la fe.

Sería caricaturesco, en cierto sentido, pretender decir que toda otra teología, distinta a la practicada por nosotros en América Latina, haya sido una teología hecha a espaldas de la realidad. Decir, por ejemplo, que la teología en general ha consistido en un ejercicio literario y especulativo realizado en el retiro de nuestras bibliotecas y de nuestros estudios, ejercicio que, al fin de cuentas, no habría sido otra cosa que el manejo sofisticado de libros y de documentos. Una teología así sería una actividad que comienza y termina en los libros.

Sin embargo todos tenemos que reconocer que la teología, en general, ha obedecido a esta manera de proceder. De una teología así hay que decir, honradamente, que deja la impresión de ser una actividad lejana de la vida.

Todavía hay quienes consideran como un atrevimiento afirmar que es posible hacer algo tan serio (!) y metodológicamente tan exigente como la teología, sin retirarse de la vida real. Cuando se piensa así, sólo podrá reconocerse como teología una actividad epistemológica realizada por los "intelectuales" de la Iglesia, a quienes llamaríamos en un sentido estricto "los teólogos".

En América Latina (posiblemente también en otras partes de la Iglesia) ha pasado algo que debería llamarnos la atención: se ha dado el esfuerzo de pensar y hablar teológicamente desde la realidad de la vida.

Ahora bien, ¿cuáles son propiamente las características que reviste esta teología hecha de cara a la vida y que podemos constatar ya en la experiencia teológica que tenemos en América Latina?

### 2.1. Una teología realizada desde una Iglesia, que irradia en la Iglesia universal con vocación profética

En una cosa tenemos que insistir: nuestra teología ha demostrado una sensibilidad innegable por la realidad, no simplemente considerada en sí misma, sino considerada como realidad vivida desde la perspectiva de la fe. Dentro de esta misma insistencia podemos señalar dos aspectos que permiten concretar mucho mejor la importancia de la realidad en la realización de la teología nuestra: la cuestión del sufrimiento y la cuestión de los pobres.

Es cierto que no es lo constitutivo de la realidad solamente la dimensión sombría, problemática, dolorosa de la existencia. También lo es el aspecto positivo, luminoso, sereno, alegre de la misma. Tenemos que vivir la vida de la fe también desde esta dimensión y tenemos también que hacer teología desde ella. Sin embargo, la sensibilidad por la realidad se constata de manera especial ante la perspectiva del dolor. Por eso a nosotros nos interesa mucho considerar la dimensión del sufrimiento y la de la pobreza, para señalar la sensibilidad de nuestra teología por la realidad.

### 2.2. Una teología de la realidad de la fe vivida, que no se olvida ni del sufrimiento ni de la pobreza

Para la teología europea se ha convertido en una lección elocuente de la historia el misterio del sufrimiento. En esta época del interés por una teología comprometida se ha aprendido que no se puede seguir realizando ninguna labor, tampoco una labor epistemológica como lo es la teología, de espaldas a la realidad o como si el sufrimiento no tuviera que ver nada con la realidad. En América Latina se ha convertido también en un elemento imprescindible para asumir la responsabilidad de hacer teología la cuestión de la pobreza. Ambos aspectos, el del sufrimiento y el de la pobreza, han llegado

a ser claves para caracterizar a la teología en relación con su sensibilidad por la realidad.

*Una teología que no se puede realizar a espaldas del sufrimiento*

La teología no es una labor que tenga que realizarse desde una perspectiva triunfalista, como si la realidad fuera siempre sonriente. En Alemania se ha recordado, entre los teólogos, la tragedia de Auschwitz, para que aparezca más claramente lo inquietante que es una teología olvidada de la realidad<sup>3</sup>. Es también al menos posible imaginar que se puede realizar la tarea teológica desde otra perspectiva, desde la perspectiva del sufrimiento. Es imposible seguir realizando una teología indiferente ante la realidad del sufrimiento. Auschwitz no es más que un ejemplo de una realidad frente a la cual no se pueden cerrar los ojos, cuando se hace teología. Podrían ser señaladas también muchas otras situaciones semejantes con el mismo fin.

Nuestra teología ha sido una teología que responde, en cierta forma, a una concepción triunfalista de la historia humana. La antropología que la sustenta ha sido elaborada por nosotros, culturalmente hablando pero también en un sentido filosófico, a partir de un hombre irreal, teórico, abstracto.

Pero la realidad del hombre no es sólo la de la dimensión sonriente de la existencia. La realidad humana lleva históricamente incorporado el dolor, que nunca ha faltado y que no ha sido un puro dolor inocente, fáctico, producto de circunstancias ajenas a la voluntad humana. Es necesario comprender el Cristianismo como una opción existencial histórica, capaz de hacer justicia total a los vivos y a los muertos. Para los vivos, porque nuestra fe nos compromete a luchar, sin claudicar nunca, por la edificación de un mundo

---

<sup>3</sup> También quiero citar aquí a J.B. METZ, que se ha referido al tema repetidas veces, por ejemplo en la publicación para el uso privado entre nosotros, con ocasión de su visita y, tal vez en su presentación más original en el artículo *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, en: *Concilium* 20 (1983) 382-389. Nuestras reflexiones en América Latina al respecto han sido constantes, como fruto de una cercanía a la gente, al pueblo sufriente, al que muchos hermanos le han ofrecido un acompañamiento de fe admirable, que ha llegado, con frecuencia, hasta el martirio.

humano. Justicia para los muertos, porque en la medida de lo posible, el sufrimiento injusto debería ser siempre expiado, para poder ser redimido, o no olvidado por lo menos, como si no hubiera acontecido nunca.

La teología tiene que dar razón de esta fe y tiene que responder a la interpelación de un ser humano y de una historia, marcados también profundamente por el dolor. Sólo una teología así tiene en cuenta de verdad la realidad.

*Una teología que se realiza desde la perspectiva de los pobres*

La preocupación por la realidad nos invita también a pensar espontáneamente en la cuestión de los pobres. Como en el caso del sufrimiento, también en el caso de la pobreza se vuelve incuestionable la necesidad de reconocer la realidad con la cual tiene que contar la teología, para que ella no sea una teología de lo irreal y de lo puramente formal. También el pobre es sujeto protagonista de la historia, como lo es todo ser humano, y, en cierto sentido, el pobre es el sujeto protagonista privilegiado de la historia de la salvación cristiana. Se pueden establecer todas las precisiones que se quiera. Siempre se llega a una conclusión que es de una trascendencia extraordinaria para la Iglesia: lo menos que se puede decir es que el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo tiene que ver necesariamente con los pobres.

El interés por la realidad, manifestado en la teología de América Latina, pasa necesariamente por la temática de los pobres<sup>4</sup>. Temática difícil de precisar, puesto que ella nos impone pensar en el proceso que ha seguido este interés en la Iglesia de todos los

---

<sup>4</sup> Sería interminable la lista bibliográfica que podríamos recordar para ilustrar esta cuestión. Más que ella es la praxis eclesial tan interesante de nuestro mundo latinoamericano lo que fundamenta lo que aquí decimos. Sin embargo, y como insinuación para consultar muchas otras ayudas bibliográficas podríamos mencionar la obra de información y de iniciación de J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Ed. Verbo Divino, Pamplona (España), 1989, p. 38-42, 61-67, además de los lugares en los cuales se hace una especie de recensión de los teólogos y de los testigos más representativos de la teología de la liberación que se han referido a esta cuestión, en la cuarta y en la quinta parte, p. 191-291.

tiempos. Nadie podrá decir, sin ser injusto, que haya habido algún momento en la historia de la Iglesia, en el cual no se haya dado un interés por los pobres. Interés asistencial, muchas veces, que todavía comprendemos y podemos continuar manifestando, de manera sana y evangélica, en un sentido noble humano, aunque a veces acompañado de oscuridades bien conocidas. Interés de opción por los pobres, en el sentido de la lucha de los pobres para reivindicar la justicia, que ellos asumen con todo derecho: ponerse de parte de los pobres, como se ha dicho con frecuencia, ha sido una opción con la que se identifica el espíritu mismo cristiano. Interés también concebido en el sentido de asumir un talante de vida verdaderamente evangélico, que haga posible en nosotros la capacidad de mirar la vida, tal como la miraba Jesús, y de apropiarnos su proyecto de vida.

La Iglesia universal se ha enriquecido indudablemente con un gran tesoro evangélico que le ha sido recordado proféticamente por nuestras Iglesias del "tercer mundo", por este camino de la opción por los pobres. En esto hemos mantenido una actitud constante en estos años, por lo menos teóricamente hablando, pero en muchos casos también de manera probada, en América Latina: desde la II Asamblea General del Episcopado, reunida en Medellín en 1968, con el recuerdo todavía completamente fresco del Concilio, sin olvidar, claro está, la confirmación y la clarificación de las opciones de Medellín que se hizo en la III Asamblea de Puebla, hasta la Asamblea reciente de Santo Domingo. Actitud acompañada también, de manera constante, por el Magisterio del Papa Juan Pablo II y por otros pronunciamientos pastorales de la Iglesia, conocidos por todas partes.

Una teología sensible por la realidad no puede dejar de apropiarse este elemento constitutivo de la existencia cristiana y de su realización eclesial, en el sentido de lo dicho acerca del sufrimiento y en el de lo dicho acerca de la pobreza. Al mismo tiempo, una teología sensible por la realidad tiene que preocuparse por clarificar todo lo referente a la cuestión acerca del sujeto protagonista de la historia, considerada en su sentido más noble, en su sentido más humano, en un sentido de salvación. Si algún mérito es grande en los esfuerzos teológicos latinoamericanos de estos años, en razón de su cercanía a la realidad, ese mérito lo tenemos que mirar especialmente en esta cuestión.

### 3. LAS LECCIONES QUE DEBEMOS SACAR DE LA EXPERIENCIA TEOLÓGICA LATINOAMERI- CANA DE ESTOS AÑOS

Hay algunas lecciones que nos han dejado estos años de experiencia teológica en América Latina. Algunas de ellas se refieren más que todo a la superación de malentendidos que han fundamentado posiciones de controversia, a veces irreconciliables. Hoy vivimos en un clima eclesial y teológico menos cargado de prejuicios y de incompreensiones. Otras lecciones que nos han quedado de estos años de experiencia teológica se refieren más bien a lo que podríamos llamar intuiciones acogidas universalmente, como criterios de fidelidad evangélica. Nos podemos contentar con algunos ejemplos en cada caso.

#### 3.1. Superación de algunos malentendidos

Dos problemas, a los que podemos referirnos, a manera de ejemplo, como se ha dicho, han sido importantes dentro de las discusiones en torno a la teología de la liberación: el de la consideración de la realidad como lugar teológico fundamental y el de la tendencia a "privilegiar" en la praxis de la fe y en la teología, que surge de ella y que la acompaña, al Jesús histórico.

#### *La cuestión acerca de la realidad considerada como lugar teológico fundamental*

Una de las dudas mayores que se han planteado en relación con la teología de la liberación ha sido la afirmación según la cual la realidad debería ser considerada como "lugar teológico" fundamental. La cuestión parece ubicarnos dentro de la temática clásica, escolástica, que encontró en Melchor Cano su expresión tradicional (cfr. su *De locis theologicis*)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Una ayuda fácil para recordar esta cuestión de los lugares teológicos se podría encontrar en la obra, ya antigua, del Padre E. SCHILLEBEECKX, *Openbaring en Theologie*, cuya traducción española lleva el título de *Revelación y Teología*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1968, en el capítulo 10 sobre la alta escolástica y la teología, p. 214-247.

La cuestión ha sido planteada en un sentido ambiguo. Lo que se pretende con la metodología de los "loci theologici" tradicionales es algo diferente a lo que se podría pretender con la temática actual de la realidad como lugar teológico y, sobre todo, como lugar teológico fundamental. La cuestión tiene que ser evaluada también en función de la teología actual tan importante de los signos de los tiempos.

Para superar el malentendido se debería tener en cuenta lo siguiente: se ha querido vincular estrechamente a la teología con la realidad. Es algo completamente legítimo y necesario, no solamente urgente para la teología sino también y principalmente para la praxis de la fe, personal y eclesial. Pero estamos planteando dos problemas completamente diferentes. Una cosa son los lugares teológicos, tales como se plantean en la criteriología tradicional, otra la noción de lugar teológico cuando se habla de la realidad como lugar teológico fundamental. Nunca podremos dejar de considerar a la Sagrada Escritura como el lugar teológico fundamental para realizar la praxis actual de la fe y para hacer teología. Ni podremos tampoco dejar de valorar la noción tradicional de "lugares teológicos" aplicada a otros fundamentos de la teología (y de la fe vivida), precisamente en un momento en el cual se ha convertido en un verdadero consenso cristiano el criterio del retorno a las fuentes para hacer de nuestro Cristianismo algo decididamente fiel a las intenciones del Señor. Pero, la Sagrada Escritura no podría ser lo que tiene que ser para nosotros, si no fuera leída, si no fuera asumida en la vida real actual de los cristianos. Y lo mismo sucede con los demás lugares teológicos, sobre todo con los que puedan ser calificados de fuentes del Cristianismo y de la teología.

La realidad histórica, la realidad humana en todos sus sentidos, pero principalmente la realidad en cuanto que ella es nuestra condición existencial actual, es un criterio fundamental para nosotros. Vivir la existencia cristiana, y vivirla en su forma eclesial, no es un proyecto que podamos desligar de la realidad. Ni tampoco podemos hacer teología de espaldas a la realidad. Es evidente entonces que insistamos tanto en América Latina en esta cuestión y que queramos leer la Sagrada Escritura y, en general las llamadas fuentes de nuestra fe y de nuestra teología, en situación.

*La cuestión acerca de la necesidad de "privilegiar" al Jesús histórico en relación con el Cristo de la fe*

En cierta forma, el discurso teológico acerca del Jesús histórico y del Cristo de la fe constituye la conclusión misma de toda la cristología. El debate ha suscitado, como bien se sabe, mucha literatura. Podríamos decir que este problema ha encontrado ya una solución satisfactoria en el contexto de la teología universal<sup>6</sup>.

En América Latina este discurso ha ocupado también un lugar importante en nuestra teología<sup>7</sup>. Se ha convertido en una especie de lugar común entre nosotros la afirmación según la cual se debe "privilegiar al Jesús histórico más bien que al Cristo de la fe", tanto en función de la praxis de la fe de nuestro mundo de los pobres, como en función de la teología, en cuanto proceso de acompañamiento consciente de dicha praxis.

Lo que se pretende con esta opción cristológica es comprensible. Se ha querido hacer resaltar el carácter de compromiso histórico real, que tiene que tener una fe como la cristiana, mucho más si se tiene en cuenta la tendencia tradicional a espiritualizar indebidamente dicha fe. Es evidente que nuestros esfuerzos cristianos, en América Latina, realizados en un sentido profético, explican esta preocupación. Sin embargo, hay un malentendido que es bueno resolver para que, al referirnos a este discurso teológico acerca del Jesús histórico

---

<sup>6</sup> No quiero repetir aquí la lista de los innumerables escritos que han sido dedicados a esta cuestión. Con el único deseo de remitir a quien esté interesado en repasar esta problemática, realmente ya muy vieja, quisiera recomendar una ayuda muy sencilla, precisamente de alguien con quien tiene que ver la solución más o menos última del problema, ERNST KÄSEMANN. La Revista *Selecciones de Teología* 42 (1972), p. 87-104 publicó un resumen de sus artículos tan conocidos en el ambiente de la investigación bíblica, con el título de *El Jesús histórico y el Cristo de la fe*, al que se añade al final una nota complementaria interesante como información bibliográfica sobre la discusión de este problema.

<sup>7</sup> El nombre de Leonardo Boff nos hace pensar inmediatamente en aportes que se refieren en principio a la cristología latinoamericana. Los numerosos títulos de su producción teológica son muy conocidos. La obra de información e iniciación de J. J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, puede ser útil para la utilización de la bibliografía hasta el año 1989 por lo menos. En la página 210 se puede encontrar un breve balance de la problemática que nos ocupa.

y del Cristo de la fe, no estemos pensando en algo diferente a lo que se propone el discurso que conocemos como consecuencia de la cristología en la teología, en general.

En el nivel de la teología universal, la cuestión del Jesús histórico y del Cristo de la fe se ha resuelto por el camino de la reconciliación de estas dos afirmaciones y ni lo primero (lo del Jesús histórico) puede considerarse como excluyente de lo segundo (el Cristo de la fe), ni lo segundo podría plantearse sin lo primero, es decir sin la afirmación del Jesús histórico. Es que lo del Cristo de la fe no es otra cosa que la consideración del Jesús histórico con una mirada profunda, que es la mirada de la fe. Y lo del Jesús histórico no es otra cosa que la consideración del fundamento de la mirada profunda de la fe, fundamento que es el mismo Jesús histórico. No es entonces bueno hablar de "privilegiar" al Jesús histórico en relación con el Cristo de la fe, como tampoco sería bueno lo contrario. Es algo que no se podría comprender en una sana cristología y sobre todo en la experiencia misma de la fe cristiana de la Iglesia.

La cristología de América Latina ha conocido una trayectoria ya, que nos permite percibir con mucha claridad la integridad del misterio cristiano y su experiencia eclesial. El único Jesús histórico capaz de fundamentar nuestras opciones fieles al espíritu original del Evangelio es el Cristo de la fe, que es, repitámoslo, el mismo Jesús histórico considerado con una mirada profunda. La única mirada profunda para mirar a Jesús es la mirada de la fe. Hay que superar entonces la tentación de creer que el Jesús histórico es el verdadero Jesús real y que el Cristo de la fe es una espiritualización indebida del Jesús auténtico, real.

### 3.2. Intuiciones teológicas que constituyen un aporte providencial para la teología universal de la Iglesia

También aquí tienen carácter de ejemplos los tres puntos a los cuales quiero referirme: el paradigma de la liberación, la cuestión acerca de la opción por los pobres, la concepción eclesiológica que subyace a la praxis de las comunidades eclesiales de base.

### *El paradigma teológico de la liberación*

La cuestión de la liberación, tan universal en la historia humana y tan importante en los planteamientos teológicos actuales, por lo menos entre nosotros, ha servido para designar prácticamente toda la reflexión teológica realizada desde nuestro mundo. Naturalmente que no todo es teología de la liberación, porque se realice en nuestro ambiente del "tercer mundo" o de América Latina.

Hay que tomar en serio la cuestión de la liberación en el Judaísmo y en el Cristianismo, así como también en la teología que realizamos.

No es posible hablar de Cristianismo, como no era tampoco posible hablar de Judaísmo, sin evocar la experiencia histórica de la liberación, en un sentido teológico. Aún más: dicha experiencia no constituye simplemente uno de los tantos elementos importantes que pertenecen a la historia salvífica de la que se habla en el Judaísmo y en el Cristianismo. Ella es para los judíos y para los cristianos algo verdaderamente constitutivo, que toca los fundamentos mismos de nuestra experiencia teológica.

Es cierto que no toda la experiencia teológica cristiana es experiencia de liberación o termina definitivamente en la realización de la libertad. Sin embargo, esta experiencia es de tal manera constitutiva de nuestra fe, que sin ella su desarrollo posterior carece prácticamente de fundamento. Nuestro Dios es el Abba de Jesús; pero el Abba de Jesús es Yahveh, el Dios liberador de los judíos.

No es solamente muy importante, sino verdaderamente fundamental para nosotros los cristianos, la evocación de la memoria judía de la salvación que tenía Jesús. La celebración pascual de los judíos, por ejemplo, era una experiencia memorial no sólo de la liberación del éxodo, sino de toda la historia interpretada en clave de liberación<sup>8</sup>. Y el mismo acontecimiento fundante de la fe cristiana, la

---

<sup>8</sup> Entre los muchos testimonios que yo creo interesantes para sustentar esta convicción está el *Targum de Ex. 12, 42*, que ha resumido toda la historia de la salvación, en términos pascuales, por medio de la mención de las cuatro viglias salvadoras de Yahveh (la creación, el sacrificio de Isaac, el éxodo y la venida del

muerte gloriosa de Jesús, fue interpretado también primordialmente en términos pascuales, es decir, en el sentido del éxodo, como un acontecimiento de liberación, como la revelación del Dios Yahveh<sup>9</sup>.

Es tan importante este aspecto de la fe cristiana, que prácticamente todas las realidades de dicha fe pueden y deben ser planteados en clave de liberación, por lo menos en principio. La teología lo debe tener en cuenta. La nuestra, la teología latinoamericana, lo ha recordado de manera muy enriquecedora para la teología de toda la Iglesia.

### *La opción por los pobres*

En todos los momentos de su realización eclesial, la historia del Cristianismo conoce testimonios constantes de la vinculación intrínseca que siempre se ha dado entre el espíritu del Evangelio de Jesús y la cuestión de la opción por los pobres. No es arrogante señalar que nuestra Iglesia latinoamericana tiene méritos muy grandes en estos últimos años en lo referente a su insistencia sobre esta opción. Y la teología que ha acompañado la praxis cristiana eclesial, en este sentido, ha sido muy explícita.

Digamos que la hermosa afirmación de la "Iglesia de los pobres" se conoce en el Concilio, como una proclamación que empezó entonces de una manera providencial a hacer carrera. Al respecto

---

Mesías). Nuestra celebración litúrgica de la vigilia pascual obedece, en cierta forma, a una preocupación semejante, cuando nos permite evocar, por medio de las lecturas bíblicas, toda la historia de la salvación, para comprenderla en un sentido pascual. R. LE DÉAUT nos ofrece un comentario muy interesante sobre el "Poema de las cuatro noches" (Targum de Ex. 12, 42), en su obra *La Nuit pascale*, col. *Analecta Biblica* 22, Roma, 1963.

<sup>9</sup> Esta temática de la interpretación pascual de la muerte de Jesús, es decir, de la comprensión de fe de la muerte de Jesús como un éxodo, como el éxodo definitivo, como la revelación definitiva de Yahveh, el Dios liberador, es de una importancia enorme para valorar verdaderamente en la Iglesia el sentido de la Pascua. Tenemos en este momento la posibilidad de elaborar una teología pascual mucho mejor que la que generalmente teníamos. Contamos también con fuentes patristicas decisivas para volver a descubrir lo que significaba para los cristianos de las generaciones más antiguas la experiencia pascual de la salvación, por ejemplo, contamos con la Homilía de Melitón de Sardes sobre la Pascua. Nosotros hemos hecho una edición de la Homilía en la Universidad de Antioquia, que lleva como título *De Melitón sobre la Pascua (Melitonos peri Pásja)*, Estudios Bíblicos, Universidad de Antioquia, Medellín, 1993.

recordamos la intervención del Cardenal Lercaro en el Concilio. Pero ha sido la experiencia eclesial del Evangelio, realizada en muchos ambientes de la Iglesia del "tercer mundo" y, en particular, de la Iglesia de América Latina, la verdadera causa de un nuevo entusiasmo por el Evangelio en la Iglesia universal.

El discurso constante del Magisterio de la Iglesia al respecto, caracterizado en algunos momentos por el deseo de establecer precisiones que no han dejado de tener su utilidad, lo constatamos no sólo a nivel latinoamericano, sino también a nivel de Iglesia universal. En el ejercicio de la labor teológica, esta cuestión ha sido también central en todo lo que tiene que ver con una teología de renovación, no puramente repetitiva, obediente al criterio de la necesidad de recurrir a las fuentes originales de nuestra fe. Esta opción ha purificado nuestra mirada para leer el Evangelio. Ella nos ha servido también para redescubrir, con nueva fuerza, las intenciones del Señor.

Tenemos que alegrarnos de ver en esta cuestión de la opción por los pobres y, sobre todo, por la mirada auténtica de Jesús para contemplar la vida y para edificar el Reino de los cielos, una gracia de Dios, de la que ha sido instrumento profético para la Iglesia universal nuestra Iglesia latinoamericana, con sus experiencias de fe y con su teología.

*La concepción eclesiológica que subyace a la praxis de las comunidades eclesiales de base*

La cuestión eclesial es fundamental para nosotros los cristianos. No comprendemos nuestra opción cristiana como una pura opción personal, individual. Nuestro seguimiento de Jesucristo, nuestro Señor, no es un puro seguimiento personal, en ese sentido de lo individual. Somos cristianos en Iglesia, como comunidad de seguidores del Señor.

Estamos viviendo una época de renovación eclesiológica bien conocida, desde los años del Concilio, principalmente. No debería haber nadie hoy en la Iglesia que no comprende lo que implica esta renovación eclesiológica y lo que ella va haciendo posible hacia el futuro.

Con esta renovación tienen que ver indudablemente las experiencias eclesiales del "tercer mundo"<sup>10</sup>, las experiencias eclesiales de América Latina. La cuestión de las comunidades eclesiales de base no es una pura cuestión de pastoral práctica, sino una realización en la que está implicada la eclesiología desde sus desarrollos conciliares. En cierta forma podríamos decir que las comunidades eclesiales de base han sido algo así como el llevar la eclesiología conciliar hasta sus últimas consecuencias. Es que la eclesiología conciliar es fundamentalmente la eclesiología de la comunidad, desde su realidad primera, que es la comunión de las personas, seguidores de Nuestro Señor Jesucristo. El modelo mismo de las comunidades eclesiales de base tal vez no tendría que ser absolutizado, en cuanto modelo, y habría muchas cosas que ensayar, en un sentido eclesial, bajo la inspiración de la fantasía del Espíritu de Dios, para realizar el modo necesario eclesial de ser del Cristianismo. Sin embargo, la experiencia ya vivida, tan rica en consecuencias, es también uno de esos elementos que la Iglesia universal debería reconocer como una gracia del Señor, surgida desde la vida profética de nuestras Iglesias del "tercer mundo" y, en particular, desde las Iglesias de América Latina.

Para la teología, la realidad eclesial de las comunidades eclesiales de base es un ámbito natural, desde el cual es posible realizar esta labor con las características que han sido propias de ella entre nosotros. Con razón se ha dicho, en relación con la teología de la liberación, que dicha teología es una teología surgida desde las comunidades eclesiales de base.

Para no absolutizar nada de lo que tenga solamente un carácter de mediación instrumental, cosa que sucede con las comunidades eclesiales de base, podríamos decir que la labor teológica realizada desde la comunidad de la Iglesia es una labor que responde a lo que debería ser siempre la teología. No una labor que se realiza desde los gabinetes de los llamados "teólogos" y desde las bibliotecas de los libros y de los documentos congelados, sino una labor que se origina

---

<sup>10</sup>Para ilustrar bibliográficamente el paso de la teología del pueblo de Dios a la teología de las comunidades eclesiales de base podríamos recurrir también por lo menos a la obra de información e iniciación de J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, o.c. p. 44-47.

en la vida de los seguidores de Jesús, también seguramente con la ayuda instrumental de libros y de documentos, pero convertidos en memoria viva del esfuerzo de todas las generaciones cristianas, en las manos, en la mente y en el corazón de los cristianos-teólogos de hoy. La teología debería ser un quehacer que surge de la vida y retorna a la vida. No simplemente un quehacer que parte de los libros y termina en los libros. Desde la vida de la fe, con la ayuda de los instrumentos que nos permiten recoger la memoria de la fe y de su logos que nos han dejado los hermanos teólogos, tenemos que retornar a la vida de la fe.

#### 4. EL SUEÑO TEOLOGICO DE LA IGLESIA DEL FUTURO

Algunas conclusiones pueden tener su fundamento en las reflexiones anteriores, con el único fin de compartir con quienes pueden ser destinatarios de este trabajo, los ideales que nos animan a quienes hemos trabajado en la labor teológica de la Iglesia en estos años maravillosos de la renovación conciliar, en estos años maravillosos de nuestro caminar eclesial latinoamericano.

##### 4.1. La realización de una teología que responda a la vocación de apertura que debe tener la Iglesia

Lo del Concilio Vaticano II tiene que ser todavía asimilado por nosotros como una provocación, sin la cual no estaríamos viviendo la realidad actual de la Iglesia. Todavía nos cuesta dificultad alcanzar a señalar las verdaderas consecuencias de la inspiración providencial del Concilio. Está en juego el propósito mismo de transformación de la mentalidad cristiana y eclesial que tenemos. Una mentalidad renovada nos debería servir para ubicarnos mejor en el mundo grande en el cual vivimos, con los retos de apertura que se nos imponen. Dicha mentalidad implicaría, en primer lugar, una disposición decidida de fidelidad al Evangelio, asumido por nosotros desde la frescura misma de la experiencia original cristiana, por medio de un esfuerzo que hemos llamado de "retorno a las fuentes": la Palabra de Dios, asumida por nosotros con un espíritu no puramente racional, sino integral; los Padres de la Iglesia y todos los demás tesoros

de la tradición, en los que se ha recogido la historia de los seguidores de Jesucristo. Con una fidelidad así deberíamos ser capaces de abrir totalmente nuestro espíritu, el de cada uno y el de nuestra Iglesia, para superar toda estrechez de miras, incompatible con el espíritu liberador de Jesucristo. Es cuestión de asumir el Evangelio de nuevo en la vida actual.

Cómo comprender de otra manera las realizaciones ya conocidas en la Iglesia acerca del ecumenismo, del diálogo no simplemente tolerante y respetuoso con las religiones y las experiencias religiosas de la humanidad, del reconocimiento de los valores de una humanidad que podemos considerar extraña y lejana de nosotros, pero con la que podría ser articulada indudablemente nuestra fe? Ya todo esto lo conocemos, en el plano de las intenciones, desde el Concilio.

La recepción del Concilio entre nosotros en América Latina se ha hecho de manera original. El proceso del discurso magisterial de nuestra Iglesia, en el que nos reconocemos con todo el entusiasmo profético que quisiéramos tener, no sería comprensible sin devolver nuestra mirada hacia el acontecimiento de la Iglesia universal, que fue el Concilio, pero tal como fue recibido entre nosotros. La teología que venimos practicando tiene que ser un testimonio del espíritu mejor de esta época eclesial y debe ser practicada en función del crecimiento en este espíritu. La apertura de espíritu que es posible en la experiencia de la fe cristiana y eclesial y la que es posible en la teología es un anuncio del futuro esperanzador que nosotros podemos ayudar a construir desde nuestra Iglesia y desde nuestra teología latinoamericanas. Lo del *aggiornamento* del Papa Juan XXIII y lo del diálogo, como ideal de la relación, no ha perdido su encanto.

#### 4.2. La realización de una teología que responda al proyecto actual de la Iglesia en el sentido de una nueva evangelización

Tenemos que tomar en serio el proyecto de la nueva evangelización, con el que nos hemos comprometido como Iglesia. No se trata, ciertamente, de una cuestión que tenga que ver solamente con nuestra Iglesia de América Latina, aunque, en cierta forma, el punto de partida de esta opción lo encontramos entre nosotros, con

ocasión de la celebración de los quinientos años de nuestra historia cristiana. La Asamblea episcopal de Santo Domingo, con la inspiración y el respaldo decidido del Papa Juan Pablo II, es un punto de referencia histórica evidente. Deberíamos decir que no se trata simplemente de una opción asumida por razones coyunturales, en virtud de la celebración señalada o en virtud de la inminencia del advenimiento de un tercer milenio de Cristianismo, sino de una opción asumida por razones de fidelidad al Evangelio, que tiene que tener necesariamente la Iglesia.

Lo "nuevo" de la evangelización, dentro de este proyecto, es evidentemente una cuestión referencial, por la consideración de lo que ha sido hasta ahora la evangelización, principalmente entre nosotros. De todos modos debemos creer que somos una Iglesia que está en capacidad de responder a las exigencias del Espíritu de Dios, fuente de toda fantasía evangelizadora, para que podamos realizar como conviene una misión salvadora en la historia humana real, tal como se puede ya adivinar el futuro.

Nuestra teología tiene que responder a este reto de una nueva evangelización. Nuestra teología tiene que estar en sintonía con el proyecto eclesial de nuestros días.

#### 4.3. La realización de una teología que responda a los cambios trascendentales de nuestro mundo actual

Nos ha tocado ser testigos de una época en la cual se han dado cambios espectaculares, verdaderamente inesperados, hace algún tiempo, a corto plazo. Ya no nos ubica ni siquiera de manera adecuada en nuestro mundo la manera convencional de hablar, con la que acostumbrábamos identificarnos: "primer mundo", "segundo mundo", "tercer mundo". Desde hace un cierto tiempo veníamos ensayando otra terminología, con el mismo fin o con intenciones parecidas: relación norte-sur, relación ricos-pobres, por ejemplo. Sin embargo, aún esto último es más bien descriptivo y demasiado general.

Una cosa es evidente: ya no existe la conocida polarización ideológica que utilizábamos para describir nuestro mundo. Una de

las ideologías que sustentaba esta polarización se ha derrumbado. Las consecuencias son incuestionables en muchos casos, la incertidumbre también lo es en otros. Se tiene la impresión de que seguir comprometidos con una ideología fracasada constituye un idealismo desfasado o un activismo ciego ante la realidad.

Sin embargo, el derrumbamiento del socialismo real, como se dice, no significa propiamente el fracaso de un socialismo utópico. Ni el derrumbamiento del socialismo real significa tampoco la legitimación definitiva del sistema ideológico opuesto, cuya crisis actual es imposible no reconocer. El Papa Juan Pablo II ha señalado, con mucha lucidez, en la Encíclica *Centesimus annus*, al reconocer el año de 1989 como el año de los grandes cambios estructurales de nuestro mundo, que hay que evitar una euforia excesiva en el sentido de la impresión de algunos: que el derrumbamiento de una ideología podría ser considerada como la consagración de la ideología opuesta.

En realidad no es fácil adivinar el camino del futuro de nuestro mundo, en búsqueda de integración y de apertura, caracterizado por un sentido de realismo demasiado inmediatista y utilitarista, como acontece con la fiebre neo-liberal, con una orientación irreversible en el sentido del pluralismo y de la democracia.

En este contexto, cómo evaluar los compromisos de la teología?

En realidad sería simplista tipificar las teologías por el compromiso que ellas hubieran podido tener con una ideología individualista o con una ideología colectivista. A pesar de todo, ésta es una discusión conocida en los últimos tiempos en la Iglesia.

En cuanto a la teología de la liberación, o al menos en relación con algunas de sus manifestaciones, se han señalado lazos importantes entre esta teología y los sistemas colectivistas, con la ideología que los ha sustentado. Se ha dado una fuerte controversia en torno a la cuestión de la relación entre teología de la liberación y el marxismo, al menos en algunas de las formas de esta teología. Controversia que, en cierto sentido, no es sólo algo que tenga que ver con la teología de la liberación, puesto que también se han dado diálogos entre la teología y el marxismo en otros contextos.

Qué ha pasado con la teología de la liberación después del derrumbamiento del socialismo real? Quedó ella condenada, por lo menos en sus manifestaciones más optimistas en relación con dicho socialismo, a ser uno de esos idealismos desfasados, sustentadores de comportamientos ciegos ante la evidencia de la realidad histórica? O se ha terminado por comprobar que, en sus simpatías por ciertas opciones históricas, la teología de la liberación suponía una distancia inteligente, que se imponía en razón de la convicción según la cual la fe cristiana y la conciencia de la misma trascienden siempre las situaciones coyunturales de la historia y dejan abierto el horizonte para el advenimiento de ideales siempre nuevos?

No se pueden cerrar los ojos ante la realidad histórica, al hacer la experiencia de la fe y al realizar el esfuerzo de asumir conscientemente esta experiencia, por medio de la actividad teológica. Se comprende entonces bien que en este momento se hayan presentado preguntas en el contexto de la teología de la liberación acerca de la significación de la nueva realidad histórica que vive nuestro mundo. Se comprende también perfectamente que haya que llamar la atención, como lo ha hecho el Papa, en relación con la necesidad de preguntarse por las perspectivas futuras que tiene nuestro mundo, sin dejarse engañar por el entusiasmo ilusorio que ha animado a muchos acerca de la consagración de sistemas e ideologías contrarios a los que se han derrumbado.

## CONCLUSION

Tenemos ya en América Latina una experiencia teológica que no debe ser menospreciada. Necesitamos, claro está, evaluarla, someterla a una autocrítica, proyectarla sobre el horizonte de la teología de la Iglesia universal. Nuestra teología es una gracia para la Iglesia. Sin arrogancia y más bien sí con una satisfacción humilde por lo ya logrado, nos debemos preocupar por el futuro teológico con el que queremos comprometernos. Al término de estas reflexiones podemos concluir lo siguiente:

### Necesidad de no menospreciar las lecciones de la historia

La historia humana no pasa sin dejar sus huellas. Algunas de ellas son lecciones positivas, otras son negativas. Ninguna de ellas puede ser menospreciada, porque todas nos permiten asumir una actitud realista y objetiva en la vida.

En lo referente al caso del derrumbamiento del socialismo real reciente, al que nos hemos referido, hay lecciones elocuentes. Esta aventura ha estado caracterizada por errores históricos que no deberían ser repetidos: la problemática de la libertad, por ejemplo, como se vio resuelta en este contexto, con los consiguientes dogmatismos y absolutizaciones. Pero esta aventura ha estado también signada por preocupaciones humanas que deberían ser mantenidas con entusiasmo para el futuro: la afirmación de lo humano colectivo, con las consecuencias que ha traído dicha afirmación en el sentido de la valoración de la fraternidad, del proyecto de la comunidad humana auténtica. Es posible que el experimento histórico haya fracasado, pero la lección histórica que nos deja sigue siendo un reto real.

La euforia con la que muchos han creído en las posibilidades de edificar un mundo, fundamentado sobre bases ideológicas neoliberales, pragmáticas y utilitaristas, no puede ser razón para sacrificar valores que también se dan en el contexto opuesto al del socialismo tradicional.

La fe cristiana y su realización eclesial tienen que ser vividas en este mundo real, más allá del capitalismo y del socialismo, con actitud lúcida, capaz de asumir inteligentemente todas las lecciones de la historia y capaz también de relativizar todas sus realizaciones en función de la gran utopía, la de lo auténticamente humano, la de lo que Jesús llamaba el Reino de los cielos.

Nuestra teología en América Latina no puede ser un quehacer abstracto, sin vinculación histórica. En estos últimos años ha habido una preocupación por hacer una teología que responda a la vida, a la realidad actual, vivida por nosotros con actitud de fe cristiana. En función de una teología así se ha dado el proceso teológico de

América Latina, como fruto del testimonio de una Iglesia con deseos de vivir con actitud profética.

Necesidad de no permanecer fijados en las adquisiciones logradas por una teología

Tenemos que continuar caminando hacia adelante en teología. No podemos quedarnos estancados girando en torno a los mismos problemas, a las mismas discusiones, a las mismas temáticas. Por el camino despejado para la Iglesia universal por la vocación profética de nuestras Iglesias y por el camino iluminado de la conciencia teológica surgida de la sensibilidad evangélica de estas Iglesias, podemos reconocer creativamente nuevos retos y anunciar de nuevo las posibilidades de iluminación salvadora que tiene nuestra fe eclesial para el mundo.

El esfuerzo, la entrega hasta la muerte, el testimonio entusiasmado por el Evangelio de tantos hermanos nuestros en estos años son un maravilloso estímulo para continuar nosotros, los que nos sentimos comprometidos con este ministerio, abriendo un camino teológico esperanzador en la Iglesia, con nuestras comunidades.

Dirección del autor:  
U.P.B.  
Circular Primera No. 70-01  
Laureles  
Medellín - Antioquia  
Colombia.

# RAICES DE LA EPISTEMOLOGIA Y DEL METODO DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Agenor Brighenti

Sacerdote brasileño de la Diócesis de Tubarão, SC.

*Raíces de la epistemología y del método de la Teología de la Liberación. El método 'ver-juzgar-actuar' de la Acción Católica y las mediaciones de la Teología latinoamericana*", es el título de mi tesis de doctorado en Teología en la Universidad Católica de Lovaina<sup>1</sup>. No vamos, aquí, a hacer una presentación global de la misma. Como el objetivo de este artículo es presentar "raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana", daremos más bien una visión global de sus

---

<sup>1</sup> La tesis, defendida el 2 de diciembre último, fue dirigida por el Prof. Pbro. Maurice CHEZA. La banca examinadora estuvo compuesta de los sacerdotes profesores P. BOGAERT, M. SCHOYANS, J. PALSTERMAN y P. TTHON, s.j. El texto de la disertación está compuesto de 544 páginas. Fue aprobada con la mención "La plus grande distinction".

principales resultados o conclusiones. Sin embargo, nos parece importante comenzar por situarla dentro del universo del tema en análisis, en un segundo momento pasar por una breve exposición del proyecto de trabajo y el método utilizado para luego presentar las conclusiones a las cuales desembocó nuestro estudio.

## INTRODUCCION

Aún consciente de las cuestiones disputadas en el seno de la Teología de la Liberación (= TdL), que justifican la continuidad del debate, nuestro estudio tomó el riesgo de partir de dos presupuestos, sustentados por los teólogos de la liberación<sup>2</sup>: el primero, que la TdL es una "nueva teología"<sup>3</sup> y, el segundo, que ella es "una teología global"<sup>4</sup>. En este sentido, desde el principio, la TdL se autocomprendió, no como una "teología del genitivo" o "una teo-

<sup>2</sup> Por "teólogos de la liberación" designase los teóricos de la TdL en su nivel científico-profesional, una vez que, en estos medios, se refiere a tres formas de teología: TdL-profesional, TdL-pastoral y TdL-popular. Esto resulta de la concepción de TdL como "una reflexión 'sobre' la praxis liberadora de la Fe". La reflexión 'sobre' y no "de" la praxis marca, precisamente, la diferencia entre lo teológico y lo teológico, entre el contenido de la Fe y la teología.

<sup>3</sup> En este sentido, las dos Instrucciones romanas y la Carta de Juan Pablo II al episcopado brasileño, no obstante las reservas hechas a determinadas "teologías de la liberación", admiten no solamente la "oportunidad" sino, también, la "utilidad y necesidad", para toda la Iglesia, de una verdadera teología de la liberación. Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução Libertatis nuntius sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, in CNBB (ed.) - *Instrução sobre a Teologia da Libertação*, São Paulo 1986 (Documentos e Comentários 3), p. 7-14; Id., *Instrução Libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação*, in CNBB (ed.) - *Instruções sobre a Teologia da Libertação*, São Paulo 1986 (Documentos e Comentários 3), p. 42-100; y JOÃO PAULO II, *Carta aos Bispos do Brasil*, in REB 182 (1986) 396-402, n. 6.

<sup>4</sup> La TdL se autocomprende como una "teología fundamental" que ofrece, no solamente una justificación de la fe vivida antes que pensada, sino que se propone buscar el sentido del "sin sentido", de la situación de miseria y de opresión de dos tercios de la humanidad, en otras palabras, el sentido de la "muerte de Dios en el oprimido". A este respecto, cfr. J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Editorial Verbo Divino, Navarra 1990, 301 p., aquí p. 98. Se habla, también, de la TdL como una "omniteología", en el sentido de ser "una teología fundamental" que reestructura todos los tratados de la Teología a partir de la perspectiva liberadora de la opción preferencial por los pobres. Sobre esto, cfr. P.-F. CARNEIRO DE ANDRADE, *Fé e Eficácia. O uso da sociologia na Teologia da Libertação*. Coleção Fé e Realidade 29, Edições Loyola, São Paulo 1991, 310 p., aquí p. 137-144.

logía del Político"<sup>5</sup>, sino como "una nueva manera de hacer teología". Ella se dice "una teología materialmente global y formalmente particular"<sup>6</sup>, en la medida en que busca leer la globalidad del "depósito de la fe" a partir de una perspectiva liberadora<sup>7</sup>. Sin desconocer su importancia y necesidad, nuestra investigación no se ocupó de averiguar o demostrar esta postura.

A pesar de estos dos presupuestos, y aunque el denominado "nuevo método" de la TdL, como dicen los teólogos de la liberación, "rompe con la sintaxis ligada al monocentrismo eclesial occidental que se define a partir de la particularidad centro-europea"<sup>8</sup>, nos preguntábamos si se trata realmente de un "comienzo nuevo". Cuestionábamos si es posible una teología auténticamente eclesial sin estar apoyada en la Tradición de la Iglesia y en el espacio en donde fueran elaboradas las grandes síntesis teológicas del pasado.

Estas cuestiones nos llevaron a enfrentar el desafío de buscar las raíces de la epistemología y del método de la TdL. Para eso, partimos de una constatación histórica: en los primeros tiempos del proceso de elaboración de su "nueva teología", los teólogos de la liberación, buscando el espacio de una palabra propia en el seno del debate teológico internacional, insistían sobre una "ruptura epistemológica" del método de su teología en relación al método de la Teología Clásica o Escolástica (=TC)<sup>9</sup> y de la Teología Moderna (=TM)<sup>10</sup>. Sin embargo, utilizando un argumento de autoridad, ellos

<sup>5</sup> Inicialmente Cl. Boff concebía la TdL como "un caso de una especie determinada de teología", una de las Teologías del Político, cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976) 789-810, aquí p. 809.

<sup>6</sup> Cl. BOFF, "Epistemología y método de la teología de la liberación", in Ignacio ELLACURIA y Jon SOBRINO (org.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, Editorial Trotta, Madrid 1990, p. 79-113, aquí p. 80.

<sup>7</sup> Sus teóricos insisten que la "liberación" en su seno no es "un tema genérico", sino una perspectiva particular de lectura de la globalidad de la Palabra revelada, tomada como situación histórica concreta, a saber, la práctica liberadora de Fe de los cristianos y la acción transformadora de los pobres y de los hombres en general.

<sup>8</sup> Cfr. J.-B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Col. Presencia Teológica 55, Editorial Sal Terrae, Santander 1989, 286 p., aquí p. 169.

<sup>9</sup> Por TC designamos la Teología escolástica, una razón científica y filosófica, apoyada sobre la Tradición y sobre las verdades dogmáticas definidas *a priori*.

<sup>10</sup> Por TM se designa la "teología positiva" que procura responder a las cuestiones puestas por la primera ilustración en torno al *sujeto individual*, o sea, las preguntas

reclamaban del método de *Gaudium et Spes* que, en realidad, retomaba, muy de cerca, la "metodología cardijniana"<sup>11</sup> de reflexión pastoral - "ver-juzgar-actuar" de la Juventud Obrera Católica (=JOC) belga<sup>12</sup>. Frente a esto, nos propusimos buscar, no todas las raíces del método de la TdL, como aquellas que podrían ser herederas, por ejemplo, del método de la Teología Patrística, Clásica, Moderna o de las Teologías del Político (=TdPs)<sup>13</sup>, o aún de las prácticas liberadoras de los cristianos o de movimientos sociales de América Latina de los años 50 y 60, sino únicamente las raíces ligadas al método "ver-juzgar-actuar" de la Acción Católica (=AC)<sup>14</sup>.

Pero, antes de lanzarse a esta tarea, se imponía otra cuestión: existe, realmente, una relación entre el método de la TdL y el método de la AC? Se trataba, entonces, de verificarlo a través de un análisis comparativo entre la metodología cardijniana "ver-juzgar-actuar" y las mediaciones de la TdL - las mediaciones socioanalíticas, las mediaciones hermenéuticas y las mediaciones de la práctica.

Para no caer en generalidades, se decidió basar de este análisis comparativo de los dos métodos en dos muestras. Por lo que concierne a la AC, optamos por buscar su método, que es presentado en la Primera Parte de nuestro trabajo<sup>15</sup>, en el pensamiento y

---

puestas por la razón y por la experiencia.

<sup>11</sup>Por "metodología cardijniana" entiéndase el método "ver-juzgar-actuar", adoptado, tanto por la JOC como por las demás ramas de la AC especializada, asociándose a ella, también, las evoluciones oriundas de sus diferentes ramas.

<sup>12</sup>Citemos apenas dos ejemplos representativos de dos diferentes corrientes en el seno de la TdL: L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1978, 3ª ed., (original port. *Teologia do cativerio e da Libertação*, Multinova, Lisboa 1976), p. 37-38; y, L. GERA, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, *Stromata*, n. 1-2, tomo 30 (1974), p. 179.

<sup>13</sup>Por TdPs se designa las teologías que procuran dar una respuesta a las cuestiones colocadas por la segunda Ilustración en torno al sujeto social, tal como la Teología de la Historia, la Teología Política, la Teología de la Secularización, la Teología de la Esperanza, etc.

<sup>14</sup>Por "Acción Católica" entiéndase su sentido corriente en América Latina, o sea, la Acción Católica especializada, un continente que conoció muy poco de la Acción Católica general.

<sup>15</sup>La Primera Parte - "El método ver-juzgar-actuar de la JOC en el pensamiento de Joseph Cardijn", está compuesta de cuatro capítulos: 1. La personalidad y las grandes etapas del pensamiento y de la obra de Joseph Cardijn; 2. Ver la realidad. Condición para una inserción de la Iglesia en la realidad; 3. Juzgar la realidad. La confrontación entre el real y el ideal; 4. Actuar en el mundo del trabajo para conquistar la masa operaria para la Iglesia.

obra de su creador y realizador - Joseph Cardijn, que se constituye, para eso, no solamente en una referencia importante, sino en el camino obligatorio para acceder al método en toda su originalidad<sup>16</sup>.

En lo que respecta la TdL, optamos por buscar su epistemología y su método, presentado en la Segunda Parte<sup>17</sup>, en el pensamiento de Clodovis Boff, el único de sus teóricos que elaboró una sistematización global, particularmente de la sintaxis del método de esta "nueva manera de teologizar"<sup>18</sup>. El dió a la teoría teológica de la liberación un estatuto teológico propio, aunque no definitivo,

---

<sup>16</sup>Se optó por trabajar el pensamiento de Cardijn unicamente a partir de sus propios escritos. Así, después de haber reunido los más de 400 documentos que componen su bibliografía personal se procedió al estudio de estas fuentes. Toda esa documentación puede ser fácilmente encontrada, ya casi toda clasificada, en los siguientes archivos: *Archives de la JOC*, Rue des Mouchérons, 3, Bruxelles; *Archives Cardijn*, in *Archives Générales du Royaume*, Rue de Ruysbroek, 2-6, Bruxelles; *Archives de la JOC Internationale*, Rue Plantin, 11, Bruxelles; *Archives des Anciens et Anciennes de la JOC*, Rue des Mouchérons, 3, Bruxelles; e, *Katholiek Documentatie-KADOC*, Mgr Ladeuzeplein, 21, Leuven. Basicamente, su bibliografía se compone de manuscritos inéditos, "lecciones" dadas en Semanas de Estudio, conferencias, artículos divulgados en la revista *Notes de Pastorale Jociste* (se trata del boletín de los asistentes eclesiásticos de la JOC belga, que circuló de 1931 a 1957), de los más de 200 editoriales en el periódico *La Cité* (periódico de Bruxelles fundado en 1950; cuanto a los editoriales, cfr. VV.AA., *Cardijn face aux événements 1950-1963, 200 éditoriaux parus dans La Cité*, Éd. Vie Ouvrière, Bruxelles 1976, 294 p.), como también de las innumerables "brochures" y su único libro *Laïcs en première ligne* (cfr. J. CARDIJN, *Laïcs en premières lignes*, Éditions Universitaires et Vie Ouvrière, Bruxelles 1963, 200 p.).

<sup>17</sup>La Segunda Parte - "Las mediaciones de la Teología de la Liberación en el pensamiento de Clodovis Boff", está, igualmente, compuesta de cuatro capítulos: 1. Rasgos del itinerario histórico de la Teología de la Liberación y algunos aspectos de la vida y de la obra de Clodovis Boff; 2. La mediación socio-analítica como condición para una correcta articulación entre teoría y praxis; 3. Mediación hermenéutica. La constitución de la pertinencia del discurso teológico; 4. Mediación práctica. La pragmática de la Teología del Político o de la Liberación.

<sup>18</sup>La obra de Cl. Boff es vasta. El ya publicó, hasta el momento, 10 obras individuales, 12 obras colectivas y, aproximadamente, 200 artículos. Nosotros trabajamos sobre todo aquellas fuentes que tratan más directamente de la cuestión. Se trata de su tesis doctoral de 1976, de tres trabajos del año de 1986 y uno de 1990. Cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1978, 407 p.; L. BOFF e Cl. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, Vozes/IBASE, Petrópolis 1986, 141 p.; Cl. BOFF, *Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação*, in *REB* 46 (1986): 263-321; Id., "Epistemología y método de la teología de la liberación", in Ignacio ELLACURIA y Jon SOBRINO (org.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, op. cit., p. 79-113; Id., *Théologie et Pratique, La méthode des théologies de la libération*, *Cogitatio Fidei* 157, Les Éditions du Cerf, Paris 1990.

referencia constante y prácticamente lugar común de los teólogos de la liberación sobre la cuestión.

La Tercera y última Parte, de nuestro trabajo establece un análisis comparativo entre el método de la AC y las mediaciones de la TdL, con el objetivo de hacer emerger posibles raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana, oriundas del método de la AC<sup>19</sup>. Este análisis comparativo, a pesar de la estrecha relación con las muestras examinadas en la Primera y Segunda parte, no se limita a ellas. Tomando las precauciones necesarias para no caer en generalizaciones, el análisis se abre a los métodos de la AC y de la TdL en general, en aquello que las prácticas de las diversas ramas del movimiento o sus diferentes teóricos tienen en común<sup>20</sup>. Para este análisis, de forma accesoria, se impuso la referencia a los métodos de la TM y de las TdPs y de éstas al método de la TC, frente a los cuales los métodos de la AC y de la TdL marcan su diferencia o superación dialéctica y, en ciertos aspectos, su continuidad.

Para facilitar la lectura estaremos recorriendo al uso de varias siglas que caracterizan algunas formulaciones técnicas corrientes en los medios de la TdL. En lo que se refiere a las tres mediaciones metodológicas, las concebimos de una manera un poco más amplia. Dado el riesgo de un "racionalismo social" en la aprehensión de la realidad, en el caso de captar "la praxis de los cristianos y de los hombres en general" exclusivamente por las Ciencias del Social

---

<sup>19</sup>La Tercera Parte - "Análisis comparativo entre el método de la Acción Católica y las mediaciones de la Teología de la Liberación", se compone de cuatro capítulos: 1. Consideraciones preliminares para un análisis comparativo entre el método de la AC y las mediaciones de la TdL; 2. VER-MhSAs. Análisis comparativo entre el VER de la Acción Católica y las mediaciones humano-socio-analíticas de la Teología de la Liberación; 3. JUZGAR-MHs. Análisis comparativo entre el JUZGAR de la Acción Católica y las mediaciones hermenéuticas de la Teología de la Liberación; 4. ACTUAR-MdPs. Análisis comparativo entre el ACTUAR de la Acción Católica y las mediaciones de la práctica de la Teología de la Liberación.

<sup>20</sup>Dado el movimiento amplio y complejo que es la TdL, pues además de la TdL latinoamericana, ella se desdobra en la TdL africana, asiática, la teología negra, femenina, etc., optamos por limitarnos a la TdL latinoamericana, sobre todo por su carácter pionero y hegemónico. Sobre esta cuestión, cfr. Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Le Centurion, Paris 1987, 213 p.

(=CdS), a través de una simple Mediación Socio-analítica (=MSA), el imperativo del recurso a otras ciencias además de las del social, nos lleva a hablar de un recurso a las "Ciencias humanas y del Social" (=ChdS)<sup>21</sup>. A su vez, las ChdS son insertadas en los parámetros de una mediación, consecuentemente, no únicamente socio-analítica, sino de las Mediaciones humano-Socio-analíticas (=MhSAs)<sup>22</sup>. En el segundo momento del método de la TdL, dado igualmente el recurso a diversas disciplinas, nos referiremos a él en el plural, o sea, a las Mediaciones Hermenéuticas (=MHs). En cuanto a la Mediación Práctica (=MP), ella será designada, en primer lugar por un genitivo "de la" (práctica) para no confundirse, de un lado, Teoría y Práctica y, de otro, para marcar la primacía de ésta en relación con aquella. Nos referiremos a ella igualmente en el plural (MdPs), dado que el momento del retorno de la teoría a la práctica recurre igualmente a diversas disciplinas.

Como se puede constatar, aunque nuestra investigación se haya desarrollado según un método tan riguroso cuanto posible, hicimos diversas opciones: opciones metodológicas, opciones en relación al universo del objeto en estudio, opciones por determinados autores y fuentes, etc., que nos hacen conscientes de la relatividad de la verdad identificada. Esto no quiere decir que los resultados a los cuales llegamos sean falsos, sino que todo punto de vista es una visión a partir de un punto. La neutralidad científica es una ilusión ideológica. A pesar de eso, nuestro estudio no huye al imperativo y al riesgo de quitar conclusiones. Como no se puede y ni se trata, aquí, de demostrarlas, veamos simplemente, a título de ilustración, algunos de los resultados a los cuales nuestra investigación desembocó.

## RESULTADOS

Después de haber expuesto los métodos de la AC y de la TdL, el análisis comparativo entre ambos, llevó a conclusiones de dos

---

<sup>21</sup>La "h" minúscula y la "S" mayúscula quieren poner en evidencia la primacía de las CdS en relación a las Ciencias Humanas, una vez que se quiere captar sobre todo la situación socio-histórica.

<sup>22</sup>Aquí también, la "h" minúscula quiere poner en evidencia la primacía de las mediaciones socio-analíticas.

órdenes. Primeramente, presentaremos las raíces de la *epistemología* de la TdL, oriundas de la *pedagogía* de la AC. A continuación, se catalogarán las raíces del *método* de la TdL, oriundas de la *metodología* cardijniana. Como se procedió en la disertación de nuestra investigación, también aquí, se colocará en relieve la *continuidad* entre los dos métodos sin, por lo tanto, dejar de mostrar, aunque en un segundo plano, la *discontinuidad*, o sea, el avance o la superación dialéctica del método de la TdL en relación al método de la AC.

## I - RAICES DE LA EPISTEMOLOGIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION ORIUNDAS DE LA PEDAGOGIA DE LA ACCION CATOLICA

Hay una diferencia entre la "pedagogía" y la "epistemología" de la AC, así como se distingue la "epistemología" del "método" en la TdL. En la AC, el método "*ver-juzgar-actuar*" es el corazón de la pedagogía cardijniana que comporta, entre otras cosas, las técnicas de reclutamiento de los militantes y su encuadramiento en las secciones locales del movimiento, los medios de formación, los tipos de servicio prestados, las formas de planificación y de tomas de decisión, los Congresos y Semanas de Estudio, la postura del movimiento en relación a la Iglesia y a la sociedad, etc.<sup>23</sup> En la TdL, el *método* se compone de sus tres principales mediaciones teóricas, su sintáctica - MhSAs, MHs, MdPs que, a su vez, se insertan dentro de la *epistemología*, entendida como el "espíritu del método"<sup>24</sup>, el régimen interno o la *semántica* de la disciplina teológica y su *pragmática*, o sea, la opciones fundamentales que se introducen en la raíz misma del método. Nuestro estudio versó, casi exclusivamente, sobre el *método* de la AC y el *método* de la TdL. Sin embargo, una visión global de ambos y, más concretamente, del contenido de los capítulos que explicitan aspectos de la *pedagogía* de la JOC y de

<sup>23</sup>Cfr. J. MOULAERT, "La pédagogie de Cardijn", in *Cardijn, un homme, un mouvement, Actes du Colloque de Leuven/Louvain-la-Nueve, 18-19/11/1982*, (KADOC Jaarboek, 1982) Louvain 1983, p. 248.

<sup>24</sup>Cl. BOFF, *Théologie et Pratique, La méthode des théologues de la libération*, op. cit., p. II.

la *epistemología* de la TdL, permite llegar a las conclusiones siguientes.

## 1. LA RELACION (HISTORICA) ENTRE LA PEDAGOGIA DE LA JOC Y LA EPISTEMOLOGIA DE TdL

Tanto en la AC como en la TdL, más importante que el método, es su "espíritu" o su pedagogía o epistemología, que emana, no de la abstracción ni de la reflexión en laboratorio, sino de prácticas concretas de movimientos eclesiales y populares, insertados en el seno de la sociedad<sup>25</sup>. Es por eso que Cardijn, antes de explicitar el método de la JOC gestó, a partir de la experiencia, la pedagogía del movimiento<sup>26</sup> y, la TdL, antes de constituirse en discurso sistemático, existe en las prácticas de una TdL-pastoral y de una TdL-popular.

Históricamente, la epistemología de la TdL se fundamenta, también, sobre las bases de la pedagogía de la AC<sup>27</sup> que, a su vez, se apoya en la pedagogía de movimientos ligados al Catolicismo Social<sup>28</sup>. Nuestro estudio constató que, de los Círculos de Estudio de

---

<sup>25</sup>En este sentido, tanto el método de la AC como lo de la TdL, superan el modo de la dialéctica idealista, en la medida en que la relación entre sus tres momentos es aquella de la "dialéctica pos-hegeliana", en donde el polo de articulación o el centro interpretativo, no es la subjetividad trascendental idealista o la manera de pensar de la metafísica. Situados en el horizonte de la "razón práctica", este polo es la acción apostólica del movimiento en la AC y la praxis liberadora de los pobres en la TdL, lo que reafirma la prioridad de la praxis frente a la teoría, o de la ortopraxis frente a la ortodoxia.

<sup>26</sup>Cfr. R. AUBERT, "Pastorale et Action Catholique", in VV.AA., *Nouvelle Histoire de l'Église*, Tomo 5, *L'Église et le monde moderne*, Ed. Seuil, Paris 1975, p. 150-151; y, también, M. FIÉVEZ & J. MERT, *Cardijn*, Ed. Vie Ouvrière, Bruxelles 1969, p. 160.

<sup>27</sup>Cl. y L. BOFF, en la obra *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p. 95, en su "Brevísima historia de la Teología da Libertação", al tratar en de sus antecedentes, hacen alusión primeramente a la "efervescência político-social dos anos 50-60" en América Latina, seguida de la "efervescência eclesial" en que ellos citan "el sopro renovador" de los movimientos de Acción Católica.

<sup>28</sup>El Catolicismo Social se caracteriza por ser un movimiento de restauración de la Cristiandad Medieval, surgido inicialmente de modo particular en Francia, Alemania, Italia y Bélgica. Antes de 1848, adopta una postura anti-revolucionaria con relación a la Revolución Francesa. Después de esta fecha, hasta la publicación de

la Asociación Católica de la Juventud Francesa (A.C.J.F.)<sup>29</sup>, se originarán las secciones locales de la JOC belga que, analógicamente, corresponden a los Círculos Bíblicos y a las CEBs, que gestan la TdL en su nivel más genuino. Del "apostolado del semejante por el semejante" de la A.C.J.F., los jóvenes de la AC desenvolverán una acción "entre ellos, por ellos y para ellos"<sup>30</sup>, y la TdL asumirá los pobres como los verdaderos protagonistas de un proceso endógeno de liberación. La inserción de "una élite de católicos convictos" de la A.C.J.F., inspirará la formación de "una élite de militantes"<sup>31</sup> en la AC, que en la TdL serán las "minorías abraámicas" que, proféticamente, abren caminos de liberación en medio de un mundo de opresión. De la actuación de la A.C.J.F. en los medios sindicales, la AC dirigirá su ACTUAR para los "medios específicos de vida"<sup>32</sup> o para el "mundo del trabajo" y, la TdL, para el lugar social de los pobres, o sea, las periferias del sistema vigente y de la sociedad, situados en el "mundo de la política" y el "mundo de la cultura"<sup>33</sup>. Del lema de la A.C.J.F. - "piedad, estudio, acción", se contraponen

---

Rerum Novarum (1891), se destacó por la acción de los "patrones sociales", marcada por el paternalismo y la restauración de la Cristiandad. A partir de Rerum Novarum, el Catolicismo Social comienza a tener en vista una transformación a partir de las bases, dando origen a la Democracia Cristiana, que impulsará la Acción Católica. Cfr. R. COSTE, *L'Église et l'avènement de la société industrielle*, *Nouvelle Revue Théologique* 8 (1970) 849-874. Y, también, R. AUBERT, "Les débuts du catholicisme social", in *Nouvelle Histoire de l'Église, Première Partie, Tome 5 - L'Église dans la société libérale et dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Éd. Seuil, Paris 1975, p. 160.

<sup>29</sup>La Acción Católica de la Juventud Francesa es una evolución de los Círculos Operarios Católicos de Albert de Mun, ligados al Catolicismo Social, que darán origen a la Acción Católica francesa. Sobre la cuestión, cfr. Ch. MOLETTE, *L'association catholique de la jeunesse française (1886-1907)*, Seuil, Paris 1968.

<sup>30</sup>Cfr. J. CARDIEN, *Jeunes travailleurs face aux temps nouveaux, Quatre leçons à la Semaine d'Étude des dirigeants Fédéraux*, Les Éd. Jocistes, Bruxelles 1942, p. 12.

<sup>31</sup>Cfr. Id., *L'entraide sacerdotale des Aumôniers d'Action Catholique, Semaine d'Étude Internationale de la JOC*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1935, p. 76.

<sup>32</sup>Cfr. Id., *Sauver la masse, Leçons données à la Semaine d'Études nationale 1945*, Les Éd. Jocistes, Bruxelles 1945, p. 57-59.

<sup>33</sup>Sin dar, aquí, una definición, por "mundo del trabajo" se designa el espacio ocupado por la Iglesia con el apareamiento de la Doctrina Social, especialmente a través de la Acción Católica; por "mundo del hogar", el espacio tradicional de la acción social de la Iglesia hasta el Catolicismo Social; por "mundo de la política", el universo de referencia de la acción de las teologías del político y de la liberación; y, finalmente, por "mundo de la cultura", el espacio del imaginario, al que se abrió la TdL con la toma de consciencia de los límites de la Teoría de la Dependencia y del Marxismo. El "mundo de la cultura" es más amplio que el "mundo de la política".

la "dialéctica jocista" y la "dialéctica materialista marxista", se originarán las tres verdades fundamentales de Cardijn - "una verdad de los hechos, una verdad de doctrina y una verdad pastoral", que desembocarán en la trilogía "ver-juzgar-actuar"<sup>34</sup>, de donde la TdL va a heredar su metodología, compuesta de tres mediaciones - MhSAs-MHs-MdPs. Por fin, la AC, fundamentada en su método, desarrolla su pedagogía "inductiva y activa"<sup>35</sup> y, la TdL, a partir de las cuestiones puestas, sobre todo por militantes de la AC insertados en la política, se constituirá en una reflexión "sobre, para, en y por"<sup>36</sup> la praxis cristiana liberadora de los pobres.

## 2. LA AC Y LA TdL COMO ASIMILACION CRITICA DE LOS VALORES DE LA MODERNIDAD

La AC, a pesar *ideológicamente* de su "intransigentismo"<sup>37</sup> y de su adhesión al proyecto de neocristiandad<sup>38</sup>, y, *metodológicamente*, tal como la TdL, al ponerse en la línea de continuidad con la TM y las TdPs, toma distancia de la TC, de una razón científica y filosófica, apoyada en la Tradición y en las verdades dogmáticas definidas *a priori* que, de manera deductiva, articula las *auctoritates* y la *ratio*, con la intención de responder a las preguntas de la fe para la fe. A

---

<sup>34</sup>Cfr. J. CARDIJN, *Laïcs en premières lignes*, Éd. Universitaires-Vie Ouvrière, Bruxelles/Paris 1963, p. 9-10.

<sup>35</sup>Ya en 1917, Cardijn escribía: "que nadie se contente en asistir a un Círculo de Estudio, sino que todos colaboren y trabajen efectivamente. Un Círculo de Estudio debe ser una verdadera cooperativa de producción, donde todos los miembros expresen sus constataciones, sus ideas, sus aspiraciones, sus juicios, su deseo de apostolado. Son los frutos de estas constataciones, de estas observaciones y de estas reflexiones que yo llamo de 'ciencia personal', incomparablemente más fecunda y más rica que la ciencia libresca". Cfr. J. CARDIJN, *Manuscrits de Saint-Gilles*, redactado en la prisión y fechado de 4 de febrero de 1917, in *Archives Cardijn*.

<sup>36</sup>Cfr. J.-B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, op. cit., p. 98.

<sup>37</sup>Sobre la AC como una de las derivaciones del Catolicismo intransigente, cfr. E. POULAT, *Église contre Bourgeoisie*, Casterman, Paris 1977, p. 220.

<sup>38</sup>El período de neocristiandad se caracteriza por la tentativa de restauración de una especie de régimen de Cristiandad, una cristiandad profana, apoyada, ahora no más sobre el clero, sino sobre los laicos. Tiene sus tesis inspiradas en la *Rerum Novarum* y su teología elaborada sobre todo a partir del pensamiento de Jacques Maritain en los años 30. Ese proyecto entrará en crisis en la década de los 60 y será sustituido por el período de pos-cristiandad, oficializado por el Concilio Vaticano II.

diferencia de la TC, ellas se proponen ser respuesta a las preguntas puestas por la Ilustración. En discontinuidad con la TC, particularmente la TM procura responder, esencialmente, a las preguntas del *sujeto individual*, formuladas por la razón y por la experiencia, oriundas de la primera Ilustración<sup>39</sup>. La visión cosmocéntrica y teocéntrica es sucedida por una visión antropológica, que hace de la antropología una pregunta teológica, obligando a la teología a hacer una síntesis entre la transcendencia y la imanencia. A su vez, en continuidad con la TM, en la misma postura de la AC<sup>40</sup>, las TdPs europeas procuran responder sobre todo a las preguntas del "sujeto social", puestas por la segunda Ilustración<sup>41</sup>. La Teología, hasta entonces dedicada predominantemente a la esfera interna y al carácter privado de la práctica de la fe, despojada de toda dimensión política, es desafiada a responder a la cuestión de la credibilidad de la fe, a partir de una crítica de la praxis de los cristianos<sup>42</sup>. En este particular, la TdL es heredera de la postura de las TdPs, en especial de la teología política alemana<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup>Entiéndase por primera Ilustración el movimiento socio-filosófico-cultural denominado "siècle des lumières" en Francia y "Aufklärung" en Alemania.

<sup>40</sup>En esta perspectiva la JOC de Cardijn se propone salir del plan estrictamente religioso para insertarse en los medios de vida, cfr. R. AUBERT, *Organización et caractère des mouvements de jeunesse catholiques en Belgique*, in Gabriele DE ROSA (org.), *Gioventù Cattolica dopo l'Unità 1868-1968*, Política e Storia 28, Roma 1972, p. 271-317.

<sup>41</sup>Entiéndase por segunda Ilustración la irrupción del sujeto social a través del movimiento desencadenado por los denominados filósofos de la praxis, especialmente en torno al marxismo.

<sup>42</sup>Sobre la evolución de la Teología, cfr. J. COMBLIN, *História da Teologia católica*, Herder, São Paulo 1969. Una buena panorámica de las corrientes teológicas actuales se encuentra en H. VORGRIMLER y R. VANDER GUCHT, *La teología del siglo XX*, BAC, Madrid 1973-1974, 3 volúmenes. Sobre el método de la TM, cfr. B. MONDIN, *As teologias de nosso tempo*, Ed. Paulinas, São Paulo 1979.

<sup>43</sup>Sobre las aproximaciones de la TdL a la teología política alemana, cfr. J.-B. METZ, "Teología europea y teología de la liberación", in J. COMBLIN, J.-I. GONZALEZ FAUS y J. SOBRINO (orgs.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Colección Estructuras y Procesos - Serie Religión, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 263-269.

### 3. LA AC Y LA TdL COMO RESPUESTA A LAS CUESTIONES PUESTAS POR LA SEGUNDA ILUSTRACION

La AC y la TdL responden así, sobre todo a las cuestiones expuestas por la segunda Ilustración, aunque la AC está más ligada a la TM y la TdL, más cerca de las TdPs. En este particular, el método de la AC, aun articulándose a partir de la realidad de los "medios específicos de vida"<sup>44</sup>, dedica un gran espacio a la *persona del militante en cuanto subjetividad creadora*, mientras que el método de la TdL procura tener en cuenta *las condiciones materiales del conocimiento y la importancia de la praxis para el conocimiento y la formulación de la verdad*<sup>45</sup>.

En continuidad con la TM, la AC y la TdL toman distancia de una razón científica y filosófica, apoyada en verdades dogmáticas definidas *a priori* y, en la línea de las TdPs, quieren ser respuesta a las cuestiones que llevan a una desprivatización de la fe. Particularmente, la TdL, y en menor escala la AC, en discontinuidad con la TM, procuran responder, sobre todo, en continuidad con las TdPs, no a las preguntas puestas por la *subjetividad* y por la *intersubjetividad*, sino por el "*sujeto social*". Y a diferencia de éstas, la AC y la TdL, toman el sujeto social, no como una categoría genérica, en abstracto, sino a los jóvenes trabajadores en el "mundo del trabajo", en el caso de la JOC y, en la TdL, a las mayorías pobres y empobrecidas del Tercer Mundo, insertadas en el mundo de la política y de la cultura.

---

<sup>44</sup>Para una noción de "medio de vida" en la AC, cfr. J. DORÉ, L'action catholique aujourd'hui et demain, *Documentatton Catholique*, 18/12/1988, n. 1974, p. 1181-1191, especialmente p. 1184. Ver, también, J. MOUSSÉ, Avenir de l'Action Catholique, *Études*, 1971, junio, p. 925-942, especialmente las p. 932-936. J. PALARD, D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement(s), *Nouvelle Revue Théologique* 80, p. 853-878, aquí p. 855-856; G. MARC, Jeunesse ou consommation de l'Action Catholique en l'an 2000?, *Suplément* 124 (1978): 81-92, aquí p. 87. Sobre la crisis de esta noción y su superación, cfr. L. DE VAUCELLES, Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action Catholique, *Études*, marzo (1974): 421-436, aquí p. 428.

<sup>45</sup>Cfr. J.-B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, op. cit., p. 91-94.

Juntamente con las TdPs, la AC y la TdL ponen la cuestión de los "sujetos", de los "lugares" y del "interés" de toda práctica, sea ella una práctica práctico-práctica o práctico-teórica<sup>46</sup>. La cuestión de los "sujetos" rompe con la pretensión de objetivismo de los medios positivistas; la de los "lugares", con la pretensión de universalismo; y, la del "interés", lleva a asumir, y la TdL también a discutir, la naturaleza y el valor evangélico de las opciones fundamentales, inherentes al origen de toda reflexión o teoría. En cuanto al "interés" o al compromiso, él no consiste simplemente en defender la justicia para todos o los derechos humanos individuales, sino los derechos y la dignidad de los trabajadores y estudiantes o los derechos de los más pobres y de los pueblos.

#### 4. LA INSCRIPCION DE LA AC Y DE LA TdL EN EL HORIZONTE DE LA RAZON PRACTICA

La pedagogía de la AC y la epistemología de la TdL se inscriben en el horizonte de la razón práctica, en la medida en que creen que "la buenas ideas no caen del cielo"<sup>47</sup>, sino que están estrechamente vinculadas a prácticas sociales determinadas. En este sentido, históricamente, la AC se basa, sobre todo, en la herencia de la *práctica* del Catolicismo Social y la TdL se articuló, principalmente, a partir de las cuestiones formuladas por la *práctica* de los cristianos de la AC en el campo político-social<sup>48</sup>. En común, la AC y la TdL procuran dar justificación de la fe vivida o dar razón a la esperanza, no en el abstracto sino en lo concreto de una situación histórica particular. Además, después de la crítica de Kant a la razón pura, es imposible alguna forma de razón que no tenga su soporte en la *práctica*<sup>49</sup>.

<sup>46</sup>Cfr. *ibid.*, p. 116 y, también, J. B. METZ, La teología en el ocaso de la modernidad, *Concilium* 191 (1984) 31-39, aquí p. 34. Este autor se refiere a la toma de posición obligatoria de la teología frente a la segunda Ilustración.

<sup>47</sup>Sobre esta perspectiva, ver la interesante obra del teólogo francés G. CASALIS, *Las buenas ideas no caen del cielo, Elementos de teología inductiva*, Sígueme, Salamanca 1983.

<sup>48</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 43.

<sup>49</sup>Cfr. J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Editorial Verbo Divino, Navarra 1990, p. 13.

## 5. LA PRIMACIA POR PARTE DE LA AC Y DE LA TdL AL NIVEL PERFORMATIVO DEL MENSAJE

La pedagogía de la AC y la epistemología de la TdL privilegian el nivel "performativo" de los contenidos de la Fe. Frente a la Palabra revelada, compuesta de "símbolos, conceptos y acciones", históricamente, la Teología Patristica trabajó más el nivel "simbólico", la TC privilegió el nivel "conceptual" y, en menor escala, la TM y, de modo especial, el método de la AC y de las TdPs europeas, dieron primacía al nivel "performativo" del Mensaje revelado<sup>50</sup>. En continuidad con la AC y las TdPs, la TdL privilegia, igualmente, el nivel *performativo*, en la medida en que, no solamente "parte" de la praxis, sino que también se propone hacer el camino de retorno a la práctica<sup>51</sup>. En este particular, en sus orígenes, la AC busca una educación, "para" la acción y, más tarde, con la introducción de la noción de "revisión de vida"<sup>52</sup> en el seno de la metodología, una formación también "en" y "por" la acción. Además del carácter "inductivo" de la metodología, en cuanto parte de la realidad vivida por los militantes y, después, "dialéctico", en la medida en que "el actuar es la mejor introducción al ver"<sup>53</sup>, la primacía del nivel "performativo" - "ver y juzgar para actuar"<sup>54</sup> - marca, igualmente, el carácter "activo" de la metodología. En continuidad con la AC, la TdL, como reflexión "sobre", "para", "en" y "por" la praxis es

<sup>50</sup>Cfr. J.-B. LIBANIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, op. cit., p. 212.

<sup>51</sup>Trilogía invocada por J.-B. LIBANIO, *ibid.*, p. 212.

<sup>52</sup>La noción de "revisión de vida", responsable por la dialecticidad de la trilogía cardijniana, articulada desde el polo de la acción, no es de Cardijn. Ella viene de la Juventud Agraria Católica francesa, cfr. J. DORÉ, *L'action catholique aujourd'hui et demain*, *Documentation Catholique* 1974 (1988) 1181-1191, aquí p. 1183. Ver, también, J. PALARD, *D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement (s): la notion de milieu social. Orthodoxie et orthopraxie*, *Nouvelle Rev. Théologique* 80, p. 853-878.

<sup>53</sup>Cfr. J. MOULAERT, "La pédagogie de Cardijn", in *Cardijn, un homme, un mouvement, Actes du Colloque de Leuven/Louvain-la-Nueve, 18-19/11/1982*, op. cit., p. 248.

<sup>54</sup>Cfr. J. CARDIJN, *La Personne, La Famille, l'Éducation, Notre Congrès, Leçons données aux dirigeants fédéraux de la JOC au Collège St-Paul à Godine et aux dirigeants fédérales de la JOCF à l'Institut de la Sainte Union à Kain*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1950, p. 124.

una "teología militante", que desemboca en la acción. Así, la elección de la realidad de los medios de vida o la praxis como "punto de partida"<sup>55</sup> y el propósito de retornar a la acción, llevan al método de la AC y de la TdL a establecer una doble relación con la praxis, una relación teórica y práctica.

## 6. DE LOS AGENTES MILITANTES AL TEOLOGO MILITANTE

Fundada sobre la práctica militante de los agentes de AC, "materia y sujetos de estudio"<sup>56</sup>, la TdL, más que "una nueva manera de hacer teología", es antes una "nueva forma de ser teólogo"<sup>57</sup>, afirmando la primacía de la ortopraxis frente a la ortodoxia<sup>58</sup>. Como "acto segundo"<sup>59</sup>, la TdL es una reflexión "sobre" la praxis liberadora de Fe, solamente pasible de ser asimilada por el teólogo, en la medida en que él establece una relación viva con una práctica concreta<sup>60</sup>. Así, la originalidad de la TdL no reside tanto en el método, sino en el "espíritu" del método, o sea, más en la pragmática (en sus opciones fundamentales) y en la semántica (en su óptica liberadora) que en su sintáctica (en las reglas internas de construcción de su discurso). En continuidad con el método de la AC, que se articula a partir de la acción en los "medios de vida", la TdL tiene, como "acto primero", la praxis de los cristianos y de los hombres en general. Antes de hacer TdL, el teólogo necesita "hacer" liberación, sin lo cual él no reúne las condiciones

<sup>55</sup>Las Escrituras son, indudablemente, el "lugar constitutivo" de la teología. Sin embargo, en cuanto leídas en el seno de la tradición viva de la Iglesia e, inevitablemente, interpretadas a partir de un lugar social concreto, la práctica liberadora de los cristianos se constituye en "lugar hermenéutico" de esta palabra. Cfr. Cl. BOFF, *Théologie et Pratique, La méthode des théologies de la libération*, op. cit., p. VI.

<sup>56</sup>Cfr. VV.AA., *Va libérer mon peuple*, Les Éd. Ouvrières/Vie Ouvrière, Bruxelles 1982, p. 78-79.

<sup>57</sup>Cfr. L. y Cl. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p.38.

<sup>58</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Teologia e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p.327.

<sup>59</sup>Como se verá a continuación, la praxis de la Fe, en cuanto "acto primero", sucedido de su reflexión como "acto segundo", no significa que este sea mero reflejo de aquel. Cfr. L. y Cl. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p.38.

<sup>60</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Teologia e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 299.

epistemológicas necesarias para desarrollar una reflexión "sobre" una praxis determinada de fe<sup>61</sup>. Por otro lado, si la experiencia teológica condiciona, sin embargo, ella no sustituye la inteligencia teológica.

## 7. LA OPCION POR LOS JOVENES Y SUS MEDIOS ESPECÍFICOS COMO BASE DE LA OPCION POR LOS POBRES Y SU LUGAR SOCIAL

La opción de la AC por una acción de los jóvenes "entre ellos, por ellos y para ellos", en su medio específico de vida, es la base de la opción que hace la TdL por la acción liberadora de los pobres, a partir de las periferias de la sociedad y del sistema, piedra angular de su *pragmática*, que hace de ella "*una teología materialmente global y formalmente particular*"<sup>62</sup>. A nivel de su *semántica*, es la postura de la AC, y concretamente de la JOC, en la medida en que "*no existe nada de a priori... todo es comandado por el problema de la juventud trabajadora*"<sup>63</sup>, que constituye la base de la óptica liberadora de la TdL, que establece una relación entre los gestos liberadores de los pobres y la salvación, entre liberación cristiana y liberación histórica<sup>64</sup>. En esta perspectiva, Cardijn habla de la necesaria relación entre "*desproletarización interior*" y "*desproletarización exterior*", aunque, en la AC, diferente de la TdL, el acento recaiga sobre la primera<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup>Id., "Epistemología y método de la teología de la liberación", in Ignacio ELLACURIA y Jon SOBRINO (org.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, op. cit., p. 101.

<sup>62</sup>ibid., p. 80.

<sup>63</sup>Cfr. J. CARDIJN, *La JOC, Leçons données aux Journées Sacerdotales de Vienne, les 3 et 4 janvier 1938*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1938, p. 5-6.

<sup>64</sup>Sobre el significado del término "liberación" en la TdL, cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, p. 50-59; M. SCHOYANS, *Théologie et Libération: quelle libération?*, *Revue Théologique de Louvain*, n. 2. t. 6 (1975): 165-193; A. GARCÍA RUBIO, *A Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, Loyola, São Paulo 1977, aquí p. 204-208; L. y Cl. BOFF, *Libertad y liberación*, 2ª ed., Sígueme, Salamanca 1985, 169 p., aquí p. 67-85.

<sup>65</sup>Cfr. J. CARDIJN, *La Personne, La Famille, l'Éducation, Notre Congrès, Leçons données aux dirigeants fédéraux de la JOC au Collège St-Paul à Godine*

Si bien inspirada en la opción de la JOC, sin embargo, históricamente, la "opción preferencial por los pobres", no es una opción creada por la TdL. Ella es una opción evangélica, como opción del propio Cristo Jesús, y que además siempre estuvo presente en determinadas prácticas de la Iglesia a lo largo de toda su historia. Lo que es nuevo en la AC y en la TdL, es la "nueva dimensión" dada a esta opción y, en este sentido, es necesario reconocer la influencia positiva de la segunda Ilustración. Haciendo eco de la reflexión de los filósofos de la praxis, la AC ve los pobres, no solamente como "sujetos individuales", objetos de la caridad privada, sino como "clase social", aunque ella esquive esta realidad y también la óptica de clase, prefiriendo hablar de "masa" insertada en sus "medios específicos" de trabajo<sup>66</sup>. De todas formas, siguiendo el camino abierto por el Catolicismo Social, la AC da a la "opción por los pobres" una "dimensión social", revistiéndola de un carácter de "promoción humana", a través de la educación y, también, de la reivindicación junto al patrón y al Estado. El problema de la pobreza es visto, así, sobre todo como un problema de conflicto entre capital y trabajo, dentro de los marcos establecidos por el marxismo. Avanzando en esta línea, la TdL concebirá la pobreza como un "fenómeno estructural", originada por "ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres", ajuntándole una "dimensión política". Más que la siempre evangélica "asistencia" y "promoción humana", de la necesidad de cambios en el "mundo del hogar" y en el "mundo del trabajo", la opción por los pobres en la TdL, implica, sobre todo, la "liberación" de la opresión, la erradicación de las causas de las injusticias, la transformación de las bases de la sociedad, un cambio, en el corazón del hombre y, simultáneamente, en el "mundo de la política" y en el "mundo de la cultura".

En determinadas tendencias metodológicas de la TdL, al darse prácticamente exclusividad al aspecto económico de la pobreza, el

---

et aux dirigeants fédérales de la JOCF à l'Institut de la Sainte Union à Kain, op. cit., p. 74; Id., *Education politique, in Cardijn face aux événements*, op. cit., (editorial de 13 de junio de 1957), p. 222-224.

<sup>66</sup>En realidad, la opción por los pobres incluye la lucha de clases en cuanto hecho social, pero sin reducirse a ella, pues la trama de las relaciones sociales es mucho más compleja que una simple relación de clases antagónicas.

concepto de pobre equivalía al de "empobrecido". Hoy es de consenso conservar la pobreza sociológica como prioridad, siendo que ella es infra-estructural<sup>67</sup>, pero extendiéndose el concepto de pobre, también, a los aspectos étnicos, relativos a la edad (vejez y niñez), raciales y sexuales del fenómeno, lo que implica la complementación de las MSAs con otras mediaciones como la histórica, la filosófica, el saber popular, etc., justificando una articulación de la Teología con las ChdS, a través de las MhSAs. Eso lleva a superar una concepción exclusivamente "clasista" del oprimido y a verlo, también, como el "humillado y ofendido" del sentimiento popular<sup>68</sup>, como el hijo de Dios desfigurado<sup>69</sup>.

## II - RAICES DEL METODO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION ORIUNDAS DEL METODO DE LA ACCION CATOLICA

En el desarrollo de la investigación y durante la disertación de sus resultados, se tuvo en cuenta al efectuar el análisis comparativo, el desnivel existente entre el método de la AC y el método de la TdL. En realidad, el método de la AC, aún siendo un "método de reflexión"<sup>70</sup> como el de la TdL, se inscribe en el "nivel pastoral", al paso que el método de la TdL se sitúa en el ámbito "analítico-profesional". Se hizo notar, por otro lado, que la "TdL-profesional", en la medida en que se articula a partir de una "TdL-popular" y de una "TdL-pastoral" - las llamadas tres "P" o las tres formas de la Teología latinoamericana, se sitúa en un plan diferente de aquel del método de la AC, aunque ambos métodos sean esencialmente indisociables entre sí. Teniéndose en cuenta estos factores, del análisis comparativo efectuado entre el método de la AC y el método de la TdL, se llegó a una serie de conclusiones, de las cuales presentamos las más significativas.

---

<sup>67</sup>Cfr. L. y Cl. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p.46-47.

<sup>68</sup>ibid., p. 48-49.

<sup>69</sup>ibid., p. 50.

<sup>70</sup>En realidad, el método de la AC nunca fue un método de acción, a pesar de autodenominarse así. El fue practicado, básicamente, de manera oral, como un método de reflexión, durante las reuniones de las secciones locales del movimiento, aún llevase a la acción.

## 1. RAICES DE LAS MEDIACIONES DE LA TdL ORIUNDAS DE LA TRILOGIA CARDIJNIANA

Antes de pasar a las conclusiones del análisis comparativo entre cada uno de los pasos correspondientes de ambos métodos, veamos, de manera global, cuáles son la raíces del método de la TdL como tal, provenientes del método de la AC.

### 1.1. La relación epistemológica entre el método de la AC y el método de la TdL

Las mediaciones de la TdL - MhSAs, MHs, MdPs, presentadas en sus orígenes como herederas del método "iniciado por *Gaudium et Spes* y que, posteriormente, ganó carácter oficial en *Medellín* y se transformó en regla epistemológica de la TdL"<sup>71</sup>, en realidad, como reconocerán más tarde los teólogos de la liberación, ellas están epistemológicamente unidas a la trilogía metodológica de la AC<sup>72</sup>. En verdad, se constata que el método utilizado en *Gaudium et Spes*, es básicamente el método "*ver-juzgar-actuar*" de la AC o de la metodología cardijniana, anteriormente asumido y recomendado por el Magisterio pontificio<sup>73</sup>, y practicado, antes de ser asumido

<sup>71</sup>Cfr. L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1978, 3ª ed., p. 37-38; L. GERA, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, *Stromata*, n. 1-2, tomo 30 (1974), p. 179.

<sup>72</sup>Cfr. J.-B. LIBANIO, *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio*, op.cit., p. 166; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación, Ensayo teológico desde la América dependiente*, Col. Agora, Sígueme, Salamanca 1973, p. 50 e 104ss; Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 27; Id., *Como trabalhar com o povo*, Coleção Fazer, 8ª Edição, Vozes/IBASE, Petrópolis 1988, p. 67; y, también, del mismo autor, en colaboración con L. Boff, *Como se faz Teologia da Libertação*, op. cit., p. 39. Cfr., todavía, P.-F. CARNEIRO DE ANDRADE, *Fé e Eficácia. O uso da sociologia na Teologia da Libertação*, op. cit., p. 122; J.-C. SCANNONE, *Teologia de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Ed. Cristiandad-Editorial Guadalupe, Madrid/Buenos Aires 1987, 285 p., aquí p. 22 y 39.

<sup>73</sup>Citerminos solamente algunos de los documentos, aquellos que analizamos en nuestro trabajo: *Mater et Magistra* (MM) n. 232-233 (citación a partir de la edición brasileña, JOÃO XXIII, *Sobre a recente evolução da questão social, Mater et Magistra*, Editora Vozes, Documentos Pontificios 135, 7ª edição, Petrópolis 1974); *Gaudium et Spes* (GS) nn. 205-231, 344-512 (citación a partir de la edición brasileña, *Compêndio do Vaticano II, Constituições, Decretos, Declarações*, 9ª

como base del método de la TdL, durante cuatro décadas, en el seno de grupos de AC en sus diversas ramas específicas en el continente. No obstante el desnivel mencionado anteriormente, ambos son "métodos de reflexión", uno situado en el "nivel pastoral" y otro en el ámbito de la reflexión "analítico-profesional". A ejemplo del método de la AC, el método de la TdL consiste en articular "realidad analizada, revelación y praxis". Estos son elementos que componen el modelo metodológico de toda disciplina, a saber, el objeto teórico, el modo de su apropiación y el destino de sus resultados.

### 1.2. El método de la TdL como superación dialéctica del método de la AC

Entre el método "ver-juzgar-actuar" de la AC y las MhSAs-MHs-MdPs de la TdL, no existe contradicción ni separación, mucho menos yuxtaposición, sino continuidad y discontinuidad o superación dialéctica. La continuidad se da en la medida en que ambas trilogías están unidas por un mismo hilo conductor. En la AC, se trata de una "fe transformadora"<sup>74</sup> de la realidad de los jóvenes en sus medios específicos de vida y, en la TdL, de una "fe liberadora" de los pobres de su situación de opresión.

---

edição, Editora Vozes, Petrópolis 1975); Medellín, 15, 36. Medellín, Mensagem, p. 37 (citación a partir de la edición brasileña, CELAM, *A Igreja na actual Transformação da América Latina à luz do Concílio, Conclusões de Medellín*, 5ª edição, Vozes, Petrópolis 1974); *Populorum Progressio* (PP), n. 75 (citación a partir de la edición brasileña, PAULO VI, *O desenvolvimento dos povos, Carta Encíclica Populorum Progressio*, Documentos Pontificios 165, Vozes, 9ª edição, Petrópolis 1976); *Octogesima Adveniens* (OA), nn. 8-52 (citación a partir de la edición brasileña, PAULO VI, *As necessidades novas de um mundo em transformação, Carta Apostólica Octogesima Adveniens*, Documentos Pontificios 180, 3ª edição, Editora Vozes, Petrópolis 1973); *Documento de Puebla* (DP), nn. 1-161, 162-562, 563-1309; *Solicitud Rei Socialis* (SRS) nn. 11-26, 27-34, 35-40, 41-45 (citación a partir de la edición brasileña, JOÃO PAULO II, *Sollicitudo social, Sollicitudo Rei Socialis*, Edições Paulinas, São Paulo 1988); Congregación para la Educación Católica, *Orientations pour l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église dans la formation sacerdotale*, in *Documentation Catholique*, 3 y 17 de septiembre (1989), n° 1990, p. 774-794.

<sup>74</sup>Cfr. J. CARDJN, *L'Église devant la revolution mondiale*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1947, p. 17.

La discontinuidad entre los dos métodos se da en la diferencia entre su "lógica" y su "lenguaje". En el método de la TdL, la "lógica" interna entre los tres pasos se presenta de manera mucho más dialéctica que al interior del método de la AC, y el "lenguaje" se articula a partir de bases mucho más analíticas y se estructura en un discurso más sistemático y normalizado que el discurso religioso de la metodología cardijniana, practicado sobre todo, de manera oral. Así, la "materia-prima" o el "pre-teológico" de la TdL es una materia menos bruta que la realidad de los medios de vida en la AC, recogida por encuestas personales y colectivas, elaboradas a partir de los instrumentales de la sociología religiosa. En la TdL, sin embargo, tal como acontecía en algunas de sus producciones, esa "materia-prima" no es constituida simplemente por el producto de las CdS<sup>75</sup>. Ella es fruto, aunque en un grado menor de relevancia, del "producto" de otras ciencias humanas y del propio saber popular.

### 1.3. La relación dialéctica pos-hegeliana entre los tres momentos del método de la AC y de la TdL

El modo de relación entre los tres momentos<sup>76</sup> del método de la AC y de la TdL es aquel de la "dialéctica pos-hegeliana" o pos-idealista, en la medida en que el polo de articulación o el centro interpretativo no es la subjetividad trascendental, según el paradigma trascendental idealista o el modo de pensar de la metafísica. Situados en el ámbito de la "razón práctica", en la AC, ese polo es la "acción apostólica" del movimiento<sup>77</sup> y, en la TdL, la "praxis liberadora de los pobres", que reafirma la primacía de la praxis frente la teoría<sup>78</sup>.

La trilogía cardijniana, desde su gestación, quiere darse en los moldes de una relación dialéctica. A la "dialéctica materialista

<sup>75</sup>De una ex-G (Generalidades) III, según un lenguaje althusseriano.

<sup>76</sup>Por "momento" se entiende, no un paso posterior en el tiempo en relación a los momentos anteriores del método, sino meramente sucesivo para diferenciarlo metodológicamente de los demás.

<sup>77</sup>Cfr. J. CARDIJN, *La JOC, Leçons données aux Journées Sacerdotales de Vienne, les 3 et 4 janvier 1938*, op. cit., p. 5-6.

<sup>78</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Teología e Práctica*, op. cit., p. 805.

*marxista*", Cardijn quiere contraponer la "dialéctica jocista"<sup>79</sup> de sus conocidas "tres verdades fundamentales", situadas jerárquicamente unas en relación a las otras. Hasta la década de los 30<sup>80</sup>, la dialéctica jocista se jerarquiza en "una verdad de fe" (de doctrina; tesis), "una verdad de los hechos" (de experiencia; anti-tesis) y "una verdad pastoral" (de método; síntesis)<sup>81</sup>. Durante la década de los 40, Cardijn pasa "la verdad de los hechos" al primer plano. A partir de 1949, con la introducción de la noción de "revisión de vida", él coloca, por fin, "la verdad pastoral" como polo de articulación de la dialéctica. Así, históricamente, la "dialéctica jocista" se articuló primeramente, aunque se dijera "inductiva", a partir del polo del "juzgar" o de la doctrina, por lo tanto de manera deductiva; posteriormente, a partir del polo del "ver" o de la realidad en cuanto situación de los medios específicos de vida, es decir, de manera inductiva; y, por fin, a partir del polo del "actuar" o de la vida, de la propia acción del movimiento, entonces de modo dialéctico<sup>82</sup>. En la TdL, la dialéctica en "modo menor", es decir, la relación entre los tres momentos del método se articula a partir de la praxis de la fe en cuanto "experiencia de Dios en el pobre" que, a su vez, se inserta en el seno de la dialéctica en "modo mayor", la relación Teoría-Praxis<sup>83</sup>.

En discontinuidad con la lógica de la dialéctica pos-hegeliana y con la lógica entre los momentos del método de la AC, el método de la TdL marca su originalidad sintáctica, principalmente en relación al segundo momento, las MHs. En la AC, el VER lleva a organizar diferentemente los temas a ser invocados para iluminar la realidad, pero el JUZGAR no permite que el nuevo sentido que él

<sup>79</sup>Cfr. J. CARDIJN, *Laïcs en premières lignes*, op. cit., p. 9-10.

<sup>80</sup>Al contrario de lo que comente se afirma, nuestra investigación comprobó que Cardijn no siempre "dijo la misma cosa". Identificamos una evolución en su pensamiento, que clasificamos en nueve diferentes fases.

<sup>81</sup>Cfr. Id., *Problèmes fondamentaux: le salut par la vérité, la personne humaine, la société humaine, Leçons données à la Semaine d'Études de Godine, Secrétariat Général, Bruxelles 1933*, p. 15.

<sup>82</sup>Cfr. Id., *Prêtres et Laïcs et la rechristianisation de la Jeunesse Travailleuse, Leçons données à la Semaine d'Étude des Aumôniers de la JOC, Namur, 27-29 décembre 1950, Les Éd. Jocistes, Bruxelles 1950*, p. 62.

<sup>83</sup>Cfr. Cl. BOFF, "Epistemología y método de la teología de la liberación", in Ignacio ELLACURÍA y Don SOBRINO (org.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, op. cit., p. 100.

produce de la realidad repercute sobre la Revelación, llevando a elaborar, igualmente, un nuevo sentido para el sujeto del Dado de la fe. En la AC, el JUZGAR no es dialéctico, es "inductivo"; en la medida en que el VER lleva a determinar los temas de la Revelación y "deductivo" en el momento de la iluminación<sup>84</sup>, aunque reste una puerta abierta a una relación dialéctica, en la medida en que el método no compromete el movimiento como tal. La última instancia de producción de sentido es reservada al foro del juicio personal del militante<sup>85</sup>. Diferente de la AC, en la TdL, en el momento de las MhS, utilizando el vocabulario althusseriano<sup>86</sup>, la Generalidad II (G II) actúa sobre la Generalidad I (G I), es decir, el Dado de la fe actúa sobre la realidad analizada por las ChdS y, a su vez, la G I actúa, también, sobre la G II, generando de la confrontación situación-revelación, una doble modificación: "una novedad de sentido de la realidad" y también "una novedad de sentido de la Palabra", en una relación siempre comandada por la Fe, so pena de la Teología desnaturalizarse<sup>87</sup>.

## 2. RAICES DE LAS MhSAs ORIUNDAS DEL VER DE LA AC

Hay una estrecha relación entre el VER y las MhSAs de la TdL, en la medida en que tienen como función, respectivamente, aprehender la realidad de los "medios específicos de vida" o de la "praxis de los cristianos y de los hombres en general", para iluminarlas con la luz de la Fe y, a través de la acción, adecuarlas al plan de Dios. Tanto para la AC, como para la TdL, el compromiso social cristiano parte de un discernimiento previo de la realidad, no simplemente basado en el empirismo y en el sentido común, sino apoyado sobre todo en instrumentos analíticos.

<sup>84</sup>Cfr. E. VAUTHIER, *Initiation à l'Action Catholique*, Collection "Savoir pour agir" 9, Chronique sociale de France, Lyon 1962, p. 174.

<sup>85</sup>Cfr. F. LELOTTE, *Pour réaliser l'Action Catholique, Principes et Méthodes*, Éd. Casterman, 3ème éd., Paris 1945, p. 170-171.

<sup>86</sup>Entiéndase el término "Generalidad" en el sentido de que el proceso de conocimiento versa propiamente sobre el universal y no sobre lo singular y lo concreto.

<sup>87</sup>En este sentido, la hermenéutica bíblica puede igualmente incorporar elementos

## 2.1. Una situación concreta y particular como desafío pastoral o pregunta teológica

A diferencia de la TM, que parte de una realidad genérica, de las aspiraciones de la subjetividad y de la intersubjetividad, por ejemplo, y hace de la antropología una pregunta teológica, el VER de la trilogía cardijniana parte de la realidad de los "medios específicos de vida" de la juventud trabajadora o estudiantil. Sus cuestiones provienen de las preguntas puestas por el "mundo del trabajo", aprehendidas por encuestas personales o colectivas, apoyadas en los instrumentales de la sociología religiosa de la época.

En superación dialéctica con relación a la AC, la realidad en la TdL es la situación "socio-histórico-pastoral", de modo particular la situación de "opresión-liberación" de los pobres y empobrecidos, marginados y oprimidos, captada a través de las ChdS, en el seno de las MhSAs<sup>88</sup>. Sus cuestiones emanan sobre todo del mundo de la política y de la cultura, en el cual se insertan las prácticas concretas de los cristianos comprometidos con un proyecto de liberación.

## 2.2. La realidad como materia-prima no bruta

La realidad de los "medios de vida" de la AC o la realidad "socio-histórico-pastoral" de la TdL, es una realidad analizada<sup>89</sup>, una "materia-prima" no bruta. En la AC, la "aplicación" de los resultados de la "sociología religiosa"<sup>90</sup>, a través de las encuestas personales y colectivas<sup>91</sup>, constituye el germen de las MhSAs de la TdL, en la medida en que, de un lado, la aprehensión de la realidad social pasa por la mediación de las ciencias que la tienen como

---

de las ChdS cuando se hace la lectura contextual de la Biblia. Cfr. Cl. BOFF, *Théologie et Pratique, La méthode des théologies de la libération*, op. cit., p. VIII.

<sup>88</sup>En realidad, la Teología no puede colocarse en el punto de vista de la totalidad, sino de modo sectorial, cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 104.

<sup>89</sup>Cfr. J.-B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, op. cit., p. 216.

<sup>90</sup>Cfr. J. CARDJN, *Manuel de la JOC*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1925, p. 22.

<sup>91</sup>Cfr. Id., *L'Église face aux problèmes de la jeunesse travailleuse*, op. cit., p. 67.

objeto y, de otro, en la medida en que privilegia las CdS, quiere aprehender, sobre todo, la realidad social. Conjuntamente con las TdPs, el VER de la AC rompe con la tradición de la TC y de la TM que se sirven, via-de-regla, de los instrumentales de la Filosofía para aprehender la realidad, espiritualizándola<sup>92</sup>. Sin embargo, no obstante su visión analítica, el VER de la AC no llega a "ver el social socialmente". De igual manera, su concepto de "persona social"<sup>93</sup> no se inserta en el seno de un análisis estructural de la sociedad. Concretamente, por "mundo del trabajo", en el caso de la JOC, se entiende el local de trabajo propiamente dicho de los jóvenes, el trayecto de ida y vuelta a la fábrica y, en menor escala, las condiciones de alojamiento, sin llegar a analizar el sistema socio-económico-político o las bases de la sociedad como tal<sup>94</sup>.

En continuidad con la AC, la TdL, aún incorporando a las MhSAs el saber popular y el sentido común, pero que en verdad son también depositarios de un *logos* crítico, renuncia a trabajar la materia bruta, debido a la imposibilidad del "sujeto" de establecer una relación directa con el "objeto". Tomando distancia de los medios positivistas, ella distingue el "orden de la cosa" y el "orden del conocimiento", asumiendo, de un lado, una "visión comprometida" de la realidad socio-histórica, dado que "conocer es siempre interpretar"<sup>95</sup>. Para la TdL, el objeto está siempre ligado al sujeto y a su contexto<sup>96</sup>. Pero, tomando distancia, igualmente, del riesgo del subjetivismo, ella recurre a la mediación de las ChdS.

Por otro lado, en discontinuidad con el VER de la AC, las MhSAs de la TdL se basan, generalmente, en una lectura "estructural-

<sup>92</sup>En la AC, "ver" significa esencialmente dar importancia a los "hechos", a la realidad, cfr. C. MOUGENOT & M. MORMONT, *L'invention du rural*, Éditions Vie Ouvrière, Bruxelles 1988, p. 130.

<sup>93</sup>Cfr. *Id.*, *ibid.*, p. 198.

<sup>94</sup>Sobre esta interpretación más axiológica que socio-analítica del mundo en la AC, cfr. L. de VAUCELLES, *L'Évolution du catholicisme français de la restauration à nos jours*, *Culture et Foi* 86 (1982) 17-27, aquí p. 25.

<sup>95</sup>Cfr. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 11.

<sup>96</sup>Para la Teología, es imposible una abstracción real frente al mundo en donde ella está insertada. No hay como separar, y mucho menos confundir, "lugar teórico" y "lugar sociológico". Cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 64-65.

*conflictiva*" de la realidad. Al respecto, en sus orígenes, la TdL eligió como mediación predominantemente las CdS, dando prioridad a la Teoría de la Dependencia<sup>97</sup> y, más tarde, al marxismo. Pero, dado el riesgo de un "racionalismo social" de tipo althusseriano, por el hecho de tomar por "realidad" únicamente el producto (ex-G III) de las CdS, hoy estas mediaciones se muestran como un instrumento de corto análisis y insistese en la necesidad de "complementarlas" con otras mediaciones, como la mediación filosófica y la mediación histórica, como también se procura el auxilio de otras ciencias como la Etnología, la Psicología, etc.<sup>98</sup>, capaces de revelar de manera más completa la complejidad de la realidad socio-histórico-pastoral<sup>99</sup>.

Otra diferencia entre el primer momento del método de la AC y el de la TdL es que, en el VER, con relación a la Sociología, hay una "relación de aplicación", mientras que, en las MhSAs, existe una "relación de constitución"<sup>100</sup>. En otras palabras, en la AC, la Sociología entra en la Teología de manera "salvage", en una especie de yuxtaposición de dos discursos, generando "confusión semántica" y "bilingüismo"<sup>101</sup>, mientras que en la TdL, hay una

<sup>97</sup>Para una caracterización de esta teoría, cfr. F.H. CARDOSO, *Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência*, in Estudios 1, CEBRAP, São Paulo 1979. Además de esta, mencionase la obra clásica de F. H. CARDOSO y G. FALETTO, *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*, Zahar, Rio de Janeiro 1970. Ver, también, F.-H. CARDOSO, *Nota sobre o estado dos estudos sobre a dependência*, in J. SERRA (org.), *América Latina, Ensaio de interpretação econômica*, Paz e Terra, Rio 1976; Id., *Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência*, in Estudios 1, CEBRAP, São Paulo 1978.

<sup>98</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Théologie et Pratique, La méthode des théologues de la libération*, op. cit., p. VIII.

<sup>99</sup>Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*, Páginas 63-64 (1984) 4-15; Id., *Mirar lejos*, Páginas 93 (1988) 63-97; J.-C. SCANNONE, "El papel del análisis social en la Teología de la liberación", in *Teología de la liberación y Doctrina Social de Iglesia*, Coedición de Ediciones Cristiandad, Huesca, 30-32 - Madrid y Editorial Guadalupe, Mansilla, 3865 - Buenos Aires, Madrid-Buenos Aires 1987, p. 81-103. Karl Rahner, en esta perspectiva, es uno de los teólogos contemporáneos que, apoyado en Vaticano II, defiende un "pluralismo gnoseológico" que implica la pluralidad de saberes, cfr. K. RAHNER, "Filosofía e procedimento filosofico in teologia", in *Nuovi saggi*, Vol. III, Roma 1969, p. 73-97.

<sup>100</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Teologia e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 82.

<sup>101</sup>ibid., p. 79.

"asimilación metabólica" de la contribución de las ChdS, a través de las MhSAs, por la cual esas ciencias entran de manera vital en el seno de la Teología<sup>102</sup>.

### 2.3. El VER y las MhSAs como "visión comprometida" de la realidad

El VER de la AC y las MhSAs de la TdL, al aprehender la realidad apoyándose en instrumentales analíticos, toman distancia del "empirismo" y, al buscar un conocimiento objetivo de la misma, aunque desde el punto de vista del sujeto, rompen, igualmente, con la pretensión de "objetivismo" de los medios positivistas<sup>103</sup>. Tanto para la AC como para la TdL, el VER o las MhSAs, en sí mismos, son un acto de intervención en la realidad, un acto político, una "pesquisa-ação"<sup>104</sup>.

En la AC, el carácter "descomprometido" de la sociología religiosa con la transformación de la realidad es compensado por un VER analítico a partir del sujeto, en que los propios jóvenes son "materia y sujetos" de estudio<sup>105</sup>. La aplicación de las encuestas personales y colectivas y su posterior análisis grupal en las secciones locales posibilita un "conocimiento encarnado"<sup>106</sup>. De allí, en la AC, la importancia de la adquisición por parte de los militantes de un "espíritu de encuesta"<sup>107</sup>, capaz de llevar los propios sujetos del medio de vida en cuestión, a problematizar su propia realidad.

En continuidad con la AC, la TdL se distancia, por un lado, de un conocimiento basado exclusivamente en el sentido-común, em-

<sup>102</sup> *ibid.*, p. 83.

<sup>103</sup> *ibid.*, p. 68.

<sup>104</sup> Sobre esta noción, ver los interesantes trabajos de C.-R. BRANDÃO, *Pesquisa Participante*, Ed. Brasiliense, 7ª edición, São Paulo 1988, 210 p.; *Id.*, *Repensando la Pesquisa Participante*, Ed. Brasiliense, 3ª edición, São Paulo 1987, 252 p.; *Id.*, *Pensar a prática, escritos de viagem sobre a educação*, Ed. Loyola, São Paulo 1984, 176 p.

<sup>105</sup> Cfr. VV.AA., *Va libérer mon peuple!*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>106</sup> Cfr. J. CARDIN, *L'Église face aux problèmes de la jeunesse travailleuse*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1949, p. 39 y también p. 56-57.

<sup>107</sup> Cfr. *Id.*, *Manuel de la JOC* (2ª edición belga), Éd. Jocistes, Bruxelles-Paris 1930, 331 p., aquí p. 233-234.

pírico o fundado en la opinión dominante por ser, esta, generalmente, la opinión de las clases dominantes<sup>108</sup> y, por otro, a través del conocimiento analítico de “una ciencia comprometida”, del objetivismo de los medios positivistas, que confunden el “orden del conocimiento” con el “orden de la cosa”<sup>109</sup>. En la TdL, el momento de las MhSAs, parte del principio de que “conocer es siempre interpretar” y que el conocimiento de la cosa es siempre mediado por una teoría. De allí, el imperativo de la TdL, si se quiere transformar la realidad, de elegir como instrumental analítico “ciencias comprometidas” con esta causa, capaces de hacer de la “teoría del conocimiento” una “teoría crítica de la sociedad”. Esto justifica, en la AC, por parte del militante, la necesidad de un “espíritu de encuesta”<sup>110</sup> y, en la TdL, por parte del teólogo, de un “habitus socio-analítico”<sup>111</sup> que permita, ya sea elegir el instrumental analítico más adecuado o sea para poder incorporar, metabólicamente, los datos de las MhSAs en el seno del discurso religioso o teológico.

#### 2.4. La realidad de los medios de vida o la praxis como fuente de reflexión

La realidad de los “medios específicos de vida” en la AC y, “la praxis liberadora de fe”, en la TdL, no son simplemente lugar de “aplicación” de una ortodoxia anteriormente establecida, sino fuente creadora de ideas y de reflexión, lugar de revisión y criterio de verdad<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> En relación a la TdL se habla de contentarse con una aproximación intuitiva, sapencial, no científica o no controlada de la realidad, consciente de que las experiencias transmitidas por el sentido-común son siempre afectadas ideológicamente, cfr. J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la Teología de la Liberación*, op. cit., p. 269.

<sup>109</sup> Cfr. J.-C. SCANNONE, “El papel del análisis social en la teología de la liberación”, in *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, op. cit., p. 81-103. En este sentido, el método de la AC, aunque implícitamente, erige el universo social como un universo autónomo, cfr. C. MOUGENOT & M. MORMONT, *L'invention du rural*, op. cit., p. 128.

<sup>110</sup> Cfr. J. CARDIJN, *Manuel de la JOC*, op. cit., p. 233-234.

<sup>111</sup> Cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 127.

<sup>112</sup> Situados en el nivel *performativo* y en el orden de la *razón práctica*, tanto el método de la AC como el de la TdL, someten la ortodoxia a una crítica de la ortopraxis, aunque ella no sea considerada como único criterio de verdad.

En los orígenes de la AC, los medios específicos de vida, en la medida en que el JUZGAR consistía en "aplicar la luz de la doctrina a los hechos revelados por las encuestas"<sup>113</sup>, eran "lugar de aplicación" de una ortodoxia definida *a priori*. La realidad no era más que el espacio vacío de la aparición de los valores éticos. Sin embargo, en los años 50, cuando la acción del movimiento pasa a ser el principal componente de la realidad analizada y "*el actuar, la mejor introducción al ver*"<sup>114</sup>, los medios de vida pasan a ser, igualmente, fuente de reflexión. La trilogía cardijniana, entonces, como "revisión de vida", hace de la práctica del movimiento un lugar de revisión de la concretización del ideal propuesto por el JUZGAR y, por lo tanto, criterio de autenticación de la fe<sup>115</sup>.

En la TdL la praxis de la fe es el "*acto primero*" y, la teología, en cuanto su reflexión, el "*acto segundo*". La TdL se autocomprende como reflexión "sobre, en, por y para" la praxis de los cristianos y de los hombres en general, estableciendo, no solamente una relación indisociable entre "*lugar social*" y "*lugar epistémico*", sino también haciendo de la praxis un "*lugar teológico*", aunque no constitutivo del discurso, como lo son las Escrituras leídas en la Iglesia<sup>116</sup>. En este sentido, *epistemológicamente*, la TdL se interesa por la explicitación, tematización y manifestación de las implicaciones de una reflexión insertada en la praxis y, *teológicamente*, se propone discutir la naturaleza y el valor evangélico, la calidad cristiana de sus opciones fundamentales.

<sup>113</sup>Cfr. J. CARDIJN, *Le Méthodes Jocistes, Schéma de la Quatrième Semaine d'Étude de la JOC à Basse-Wavre*, Éd. Jocistes, n° 13, Bruxelles 1928, p. 23.

<sup>114</sup>Cfr. J. MOULAERT, *La pédagogie de Cardijn*, op. cit., p. 248.

<sup>115</sup>Cfr. PALARD, *D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement (s): la notion de milieu social. Orthodoxy et orthopraxis*, op. cit., p. 853-878.

<sup>116</sup>Según Cl. Boff, la relación entre la práctica de la fe y proposición teológica pasa, necesariamente, por la mediación del Mensaje fundador, que es la "norma normans" tanto de la Fe cuanto de la Teología. La praxis de las comunidades cristianas es sólo una norma "indirecta" para la Teología, cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática, Teología do Político e suas meditações*, op. cit., p. 344.

### 3. RAICES DE LAS MHs ORIUNDAS DEL JUZGAR DE LA AC

En continuidad con el JUZGAR de la AC, comprendido como la "confrontación" entre lo "real" de la situación de los medios de vida y el "ideal" de la doctrina o del Evangelio<sup>117</sup>, las MHs de la TdL son concebidas, igualmente, como "confrontación", pero de la "realidad analizada" por las ChdS con la Palabra de la Fe, entendida esta, a la luz de la Tradición de la Iglesia peregrina en la historia. Tal como en la AC, en la TdL, se trata del segundo momento de la trilogía, responsable por la especificidad o formalidad del método y, consecuentemente, de su discurso.

#### 3.1. El JUZGAR y las MHs como hermenéutica de la dialéctica

El JUZGAR de la AC, como hermenéutica de la "acción apostólica" y las MHs de la TdL, como hermenéutica de la "praxis de la fe", son mediación de un discernimiento mucho más dialéctico que analógico, en la medida en que buscan, no simplemente el sentido del compromiso existencial de los grupos militantes o de las comunidades cristianas, sino el sentido de su "práctica transformadora" en los "medios de vida" o de la "praxis liberadora" de los pobres.

En teología, existen tres caminos metodológicos: el *deductivo*, que parte del dogma; el *inductivo*, que parte de la experiencia; y el *dialéctico*, que establece una correlación entre el Dato de la Fe y su práctica concreta. En la AC, el momento del JUZGAR es inductivo y deductivo en relación al VER. En relación al ACTUAR, en su segunda gran fase, el JUZGAR es dialéctico. Al tomar el "apostolado" o la acción del movimiento como materia de "revisión de vida" en el momento del VER, la práctica acaba ejerciendo un juicio sobre la autenticidad del sentido de la Revelación<sup>118</sup>, de la misma forma que

<sup>117</sup>Cfr. E. VAUTHIER, *Initiation à l'Action Catholique, Essai de théologie pastorale*, op. cit., p. 174. Y, también, A. NDONGMO, *Action Catholique, dimension normative de la pastorale*, Éd. Ouvrières, Paris 1968, p. 61.

<sup>118</sup>Así, a pesar de su carácter deductivo, el JUZGAR en la AC no consiste en colocarse simplemente en una actitud de sumisión o ser objeto de normas, sino en

el JUZGAR incide también sobre el ACTUAR, por el hecho del último paso de la iluminación de la realidad levantada por las encuestas consistir en "preparar la acción futura"<sup>119</sup>.

En la TdL, las MHs tienen como finalidad entender la praxis a la luz de la Revelación y comprender esa misma Revelación, dentro del contexto de la realidad social actual. Ellas hacen de ésta "la teología de la liberación histórica a la luz de la liberación integral que pone énfase en la liberación histórica"<sup>120</sup>. La confrontación entre "situación" y "revelación", de forma dialéctica, provoca, así, una doble modificación de sentido; "una novedad de sentido de la realidad", por el impacto del Dato revelado sobre ella y "una novedad de sentido de la revelación" por el impacto de la situación<sup>121</sup>.

Con eso, el JUZGAR de la AC y las MHs de la TdL toman distancia, juntamente con la TM, de la "hermenéutica del logos" de la TC, para apoyarse sobre el "sujeto" de la Fe, o sea, en los grupos de militantes o las comunidades eclesiales. Sin embargo, la TM cae en la "hermenéutica de la hermenéutica"<sup>122</sup>, en la medida en que se pregunta por la significación del proceso hermenéutico de comprensión de la fe para la actualidad y busca "redefinir" el sentido, o sea, interpretar la interpretación. El JUZGAR de la AC y las MHs de la TdL pretenden, antes, una "hermenéutica de la dialéctica", es decir, el sentido de la acción del movimiento o de la praxis de la fe, respuesta a la provocación del marxismo que acusa la religión de "opio del pueblo". Ellos establecen, y de modo más explícito las MHs de la TdL, una relación dialéctica entre tradición de las significacio-

---

una actitud de evaluación en que el individuo adquiere una autonomía de juicio, cfr. C. MOUGENOT & M. MORMONT, *L'invention du rural*, op. cit., p. 130.

<sup>119</sup> Cfr. J. CARDIUN, *Jeunes travailleurs face aux temps nouveaux, Quatre leçons à la Semaine d'Étude des dirigeants Fédéraux, Pâques 1942*, Les Éditions Jocistes, Bruxelles 1942, p. 38.

<sup>120</sup> Cfr. Cl. BOFF, *Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação*, op. cit., p. 263.

<sup>121</sup> Explicitando el método teológico de G. Gutiérrez, X. Miguélez, lo clasifica como "dialéctico-crítico": la praxis pone las cuestiones a la inteligencia de la fe (hipótesis), la reflexión crítica elabora una teoría operativa (tesis), que se verifica en la praxis (síntesis provisoria), cfr. X. MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método, Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, E. Herder, Barcelona 1976, 164 p., aquí p. 84-85.

<sup>122</sup> Cfr. J.-B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, op. cit., p. 160.

nes y praxis concreta<sup>123</sup>. Para las MHs de la TdL, por ejemplo, no se trata solamente de comprender, sino de "comprender para transformar", a fin de que el "sin sentido", es decir, la muerte del oprimido, una vez revertida la situación, vuelva a tener sentido. En este caso, la praxis (ortopraxis) es tomada como uno de los lugares, lo más importante, de verificación de la verdad (ortodoxia)<sup>124</sup>.

### 3.2. La fe o la espiritualidad como especificidad del método

El principio primero y fundamental del JUZGAR de la AC y de las MHs de la TdL es la Fe que determina la formalidad o la especificidad de la reflexión en el seno de ambas trilogías. La FE traspassa los tres momentos del método. En la AC, es la iluminación del JUZGAR "sobre" el VER que, no solamente emite una mirada, desde la fe, sobre la realidad, como prepara y transforma el AC-TUAR en acción pastoral. Como insistía Cardijn, en el momento del JUZGAR, se trata de hacer que el espíritu de la Fe penetre "en todas las cosas, en todo evento, en toda situación, en todo acto"<sup>125</sup>. En la TdL, son las MHs que determinan la formalidad del discurso y hacen de la Fe positiva el "punto de partida formal"<sup>126</sup> de la reflexión. Ella es su "principio primero y fundamental" o su principio hermenéutico determinante. El encuentro con los pobres o con la praxis es su "horizonte particular", su "punto de partida material", su principio segundo y específico<sup>127</sup>. La fe es condición absoluta

<sup>123</sup> Sobre esta forma particular de exégesis de la TdL, cfr. S. PONTHOT, *L'Écriture comme instance critique et inspiratrice des théologies de la libération*, in M. CAUDRON (ed.), *Faith and Society (Acta Congressus internationalis theologici louaniensis - 1976)*, Duculot, Gembloux-Paris 1978, p. 183-190.

<sup>124</sup> Así, las MHs se constituyen en la instancia propiamente teológica que permite, no solamente comprender la situación histórica analizada por las ChdS, como también comprobar la "veracidad" ética de esta intelección.

<sup>125</sup> Cfr. E. VAUTHIER, *Initiation à l'Action Catholique, Essai de théologie pastorale*, op. cit., p. 174.

<sup>126</sup> Cfr. Cl. BOFF, "Epistemología y método de la teología de la liberación", in Ignacio ELLACURÍA y Jon SOBRINO (org.), *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, op. cit., p. 82.

<sup>127</sup> Para comprender esto, es importante tener presente que la Fe recibe su determinación semántica a partir del concepto de Salvación y del concepto de

para hacer teología, so pena, en la TdL, "de subvertir y desnaturalizar la verdadera liberación cristiana"<sup>128</sup>.

Es así, por el hecho de la Fe positiva constituir su "horizonte primero y determinante", que la iluminación de una realidad particular y concreta en el momento del JUZGAR y en las MHs, no pierde el horizonte de la universalidad del Mensaje cristiano. En realidad, la Fe como "espiritualidad" o como "experiencia de sentido" es elemento fundante de la reflexión en el seno del método tanto de la AC como de la TdL.

### 3.3. La interpretación de la globalidad de la historia a partir de una perspectiva particular

Tanto la AC como la TdL, teológicamente, postulan la unidad de la historia, la primera por la "cristofinalización en la Escatología"<sup>129</sup> y, la segunda, por la "articulación fe-política"<sup>130</sup>. Diferente de la TM, que tiene como criterio hermenéutico de la historia la generalidad de la antropología del hombre moderno o ilustrado, la AC, concretamente la JOC, establece "el problema obrero" como llave de lectura de la globalidad de la realidad y la TdL, en la misma perspectiva, coloca "la opción por los pobres" o la praxis liberadora de las comunidades cristianas y de los hombres en general.

---

Teología. En relación a la Salvación (fides qua), la Fe es una "experiencia" con Alguien y en relación a la teología (fides quae), ella es contenido de la "revelación" o de una "doctrina", cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática. La teología do político e suas mediações*, op. cit., p. 217.

<sup>128</sup> Cfr. J. PAULO II, *Carta aos Bispos do Brasil*, op. cit., n. 6.

<sup>129</sup> Para la AC, aún en la pos-guerra, el cristiano debe prolongar el misterio de Cristo. Como Él es el Hijo de Dios encarnado, la misión del cristiano es cristificar la historia concreta de los hombres, cfr. Cfr. PALARD, *D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement (s): la notion de milieu social. Orthodoxy et orthopraxie*, op. cit., p. 858; J. CARDJIN, *Jeunes travailleurs face aux temps nouveaux*, op. cit., p. 9.

<sup>130</sup> Para una buena visión de las comprensiones de la unidad de la historia en las TMs en comparación con la TdL, cfr. Ch. DUQUOC, *Une unique histoire*, in *Recherches de Science Religieuse* 74 (1986): 201-215.

### 3.4. La producción de sentido de la acción o de la praxis como discernimiento personal o comunitario

Tanto en la AC como en la TdL, el momento de la iluminación reserva al "sujeto" de la realidad en análisis, la última instancia de producción de sentido. En la AC, el JUZGAR obedece a una serie de pasos lógicos a ser recorridos, en común, entre los militantes, durante la reunión de la sección local, cuyo objetivo es llevar a cada miembro a "formar un juicio personal"<sup>131</sup>. Así, el discernimiento, aunque participativo, no llega a ser comunitario. En la TdL, la instancia de producción de sentido reposa, igualmente, en el "sujeto", pero "colectivo", en la medida en que las MHs integran, al lado de la exégesis científica, la lectura popular de la Biblia y hace de las comunidades cristianas la última instancia hermenéutica de producción de sentido.

En el proceso de discernimiento comunitario, en los parámetros de la TdL, lo que no queda claro es el lugar del Magisterio, aunque ella afirme que la Fe, como "experiencia de sentido", que se exprese bajo la forma de un "orden de signos", hace de la Religión el estatuto social de la Fe y, consecuentemente, de la Iglesia, el lugar en donde se conserva el código hermenéutico y se le reconoce la identidad cristiana<sup>132</sup>. En la AC, su papel es más explícito, en la medida en que se invoca principalmente documentos del Magisterio para iluminar la realidad<sup>133</sup>, pero con el riesgo de colocarse a una cierta distancia de las fuentes de la Revelación.

---

<sup>131</sup> En realidad, el método de la AC no concierne ni implica el movimiento como tal y no conduce a definir orientaciones comunes. El es, ante todo, un procedimiento individual, practicado en grupo pequeño, en donde el actor central no es ni el movimiento, ni el mismo grupo local, sino los individuos, que observan y actúan, que se insertan en sus medios específicos de vida, cfr. C. MOUGENOT & M. MORMONT, *L'invention du rural*, op. cit., p. 127; F. LELOTTE, *Pour réaliser l'Action Catholique, Principes et Méthodes*, op. cit., p. 170-171.

<sup>132</sup> Es una autocrítica de Cl. Boff, expresa en el prefacio de la edición de su tesis en francés, cfr. Cl. BOFF, *Théorie et Pratique, La méthode des théologies de la libération*, op. cit., p. IX.

<sup>133</sup> J. CARDIJN, *Le travail des jeunes salariés & la Charte Jociste du travail, Rapport du Quatrième Congrès de la JOC, 15 avril 1928*, Éd. Jocistes, n° 11, Bruxelles 1928, p. 23.

En el JUZGAR de la AC, la relación entre los textos fundantes de la Fe y la experiencia histórica de los cristianos se da dentro del modelo de la "correspondencia de los términos"<sup>134</sup>, en la medida en que se transfiere el sentido del contexto pasado para el contexto actual. En la TdL, las MHs establecen una relación dialéctica entre el "logos de la fe" y el "logos de la historia"; en que la relación entre los textos de la Revelación y la experiencia de la fe se da dentro del modelo de la "correspondencia de relaciones"<sup>135</sup>, por lo cual se actualiza el texto y el contexto del pasado en el contexto actual<sup>136</sup>.

### 3.5. Una hermenéutica bajo la óptica transformadora o liberadora

La hermenéutica de la AC y de la TdL, como toda hermenéutica, no son neutras<sup>137</sup>. Ellas tienen como objetivo, no la "hermenéutica de la hermenéutica", la interpretación de la interpretación o la "redefinición del sentido" para el hombre moderno, sino la "hermenéutica de la dialéctica", es decir, ellas se proponen buscar el sentido de la "acción apostólica" o de la "praxis de la Fe". Diferente de la AC, sin embargo, la hermenéutica de la TdL se propone, también, explicitar y criticar sus opciones en la praxis<sup>138</sup>.

<sup>134</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática. La teología do político e suas mediações*, op. cit., p. 264-267.

<sup>135</sup>ibid., p. 268-270.

<sup>136</sup>Aquí, la identidad de sentido es procurada, no en el nivel del contenido o del Mensaje como tales, sino en el nivel de la relación entre Contexto y Mensaje de un y de otro lado, respectivamente.

<sup>137</sup>Para una visión sobre la cuestión de la hermenéutica, cfr. H.-H. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977; C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación, Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981; y, sobre todo, P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; Id., *De l'interprétation*, Seuil, Paris 1969; Id., *Sciences humaines et conditionnements de la foi*, in VV.AA., *Dieu aujourd'hui*, Semaine des intellectuels catholiques, DDB, Paris 1969, p. 147-156; Id., *Pour une prédication au monde*, in VV.AA., *L'Église vers l'avenir*, Cerf, Paris 1969, p. 147-156.

<sup>138</sup>Tanto en la AC como en la TdL, el logos de la fe supera el posicionamiento y el alcance de la teología bíblica al abrir el texto a su dimensión futura y práctica. El verum de la Biblia no es un factum dado una vez por todas, sino un faciendum, en que para llegar a él implica, desde la Biblia, el ejercicio de una determinada

En sus orígenes, la iluminación de la realidad en el JUZGAR de la AC tiene como finalidad "erradicar el error"<sup>139</sup> o constatar las contradicciones de los medios de vida en relación a la moral o a la doctrina cristiana, en vista a una adecuación de lo "real" al "ideal"<sup>140</sup>. El objetivo es "reinfundir el espíritu católico". Más tarde, cuando el objetivo del movimiento consistirá en rescatar la dignidad humana por la "humanización" de los medios específicos o del mundo del trabajo<sup>141</sup> y, por fin, como en el caso de la JOC, por la "desproletarización" de la clase trabajadora<sup>142</sup>, la hermenéutica de la AC adquiere una óptica transformadora y acentúa, igualmente, el contexto social del Mensaje cristiano. Cardijn llegará inclusive a utilizar el término "liberación"<sup>143</sup>, aunque dentro de parámetros más personalistas que estructurales.

La hermenéutica liberadora de la TdL tiene características propias, reconociendo, sin embargo, que esta interpretación no es la única lectura posible y legítima de la Biblia<sup>144</sup>. Ella prioriza el momento de la "aplicación" del Mensaje cristiano frente al momento de la "explicación", busca el "sentido textual" en función del "sentido actual" y acentúa, igualmente, el contexto social del Mensaje<sup>145</sup>. Hay una iluminación a través de la Palabra de la Fe, no solamente de las contradicciones en las relaciones personales sino, sobre todo, de la trama de las relaciones sociales, con vista a un cambio estructural de las bases de la sociedad<sup>146</sup>.

---

inteligencia del logos de la historia. Sobre esta postura, cfr. I. ELLACURÍA, "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", in VV.AA. *Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a K. Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 325-350.

<sup>139</sup> Cfr. J. CARDIJN, *Jeunes travailleurs face aux temps nouveaux*, op. cit., p. 6-8.

<sup>140</sup> Cfr. A. NDONGMO, *Action Catholique, dimension normative de la pastorale*, op. cit., p. 61.

<sup>141</sup> Cfr. J. CARDIJN, *Sauver la masse*, op. cit., p. 16.

<sup>142</sup> *ibid.*, p. 6.

<sup>143</sup> Cfr. *Id.*, *L'Église devant la révolution mondiale*, Éd. Jocistes, Bruxelles 1947, p. 17.

<sup>144</sup> Cfr. Cl. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, op. cit., p. 81.

<sup>145</sup> *ibid.*, p. 108-109.

<sup>146</sup> *ibid.*

### 3.6. La regla sintáctica de la hermenéutica

El proceso de integración del Dato de la fe, tanto en la AC como en la TdL, se basa en un "triángulo hermenéutico": la sección local o la comunidad eclesial, la doctrina o el texto bíblico y los medios de vida o el contexto actual. En la AC, en el interior de este "círculo hermenéutico", hay una evidente primacía de la doctrina, aunque relativizada, en la medida en que su interpretación yace en el "juicio personal" del militante, última instancia de discernimiento<sup>147</sup>. En la TdL, una corriente da primacía al "pre-texto"<sup>148</sup>, otra al "texto"<sup>149</sup> y, una tercera, al "contexto"<sup>150</sup>. Para nuestro trabajo, la Palabra de Dios está entre los tres elementos del círculo, es decir, en las Escrituras (texto) leídas en la Iglesia (contexto) peregrina en la historia (pre-texto).

## 4. RAICES DE LAS MdPs ORIUNDAS DEL ACTUAR DE LA AC

El método de la AC y de la TdL se inscriben en el ámbito de la "razón práctica", en la medida en que no solamente parten de la acción, sino que se proponen hacer el camino de "retorno a la acción", y privilegian el aspecto "performativo" del Mensaje en relación al "simbólico" y "conceptual", buscando la "transformación" de los medios de vida o la "liberación" de los pobres de la opresión. En ambos métodos, la reflexión a partir de sus prácticas respectivas, hace que estas incidan en la teoría que, a su vez, tiene necesidad de mediaciones para retornar a la acción. Tanto la "acción apostólica" de la AC como la "acción liberadora" articulada por la TdL, acontecen dentro de determinados niveles de concreción y obedecen a una lógica propia.

<sup>147</sup> Cfr. A. NDONGMO, *Action Catholique, dimension normative de la pastorale*, op. cit., p. 63.

<sup>148</sup> Cfr. posición de C. MESTERS, *Flor sem defesa*, Vozes, Petrópolis 1983, p. 87-187.

<sup>149</sup> Cfr. posición de Cl. BOFF, *Teología e Prática, a Teologia do Político e suas mediações*, op. cit., p. 259-264.

<sup>150</sup> Cfr. posición de J.-C. SCANNONE, *Teología de la liberación*, in C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, p. 567-568.

#### 4.1. El carácter activo del método de la AC y de la TdL

Los métodos de la AC y de la TdL, aunque sean métodos de reflexión, son métodos activos, en la medida en que parten de la acción y retornan a la acción<sup>151</sup>.

La trilogía de la AC - "ver y juzgar para actuar"<sup>152</sup>, se articula dialécticamente a partir del polo del ACTUAR, llegando a justificar los otros dos momentos del método. El ACTUAR de la AC, como pieza de un método de reflexión, en el interior de las secciones locales se restringe, sin embargo, a elaborar un "plan apostólico". Su ejecución, en principio, no compromete ni el movimiento como tal, ni hace parte del método en sí mismo, una vez que la persona ocupa un lugar central y autónomo en relación a ellos. En al AC, el compromiso con lo social se da en forma atomizada.

El método de la TdL como reflexión "sobre, en, por y para" la praxis, establece, igualmente, una primacía de la ortopraxis en relación a la ortodoxia<sup>153</sup>. La TdL es una teología esencialmente militante<sup>154</sup>. En el momento de las MdPs, aunque permaneciendo en la esfera de la práctica práctico-teórica, ella procura abrir perspectivas de acción, pasibles de ser *historicizadas* en los niveles "pastoral" y "popular"<sup>155</sup>. La invocación de una reciprocidad entre Fe y Política, en la medida en que la Fe opera por la caridad, postula una "apropiación" de la Salvación por la práctica del Agape<sup>156</sup>.

---

<sup>151</sup> El desarrollo de la dialéctica entre teoría y praxis, en una perspectiva poshegeliana, obligó a la teología a retornar al fundamento práctico de su sabiduría y de su construcción teórica, cfr. J.-B. METZ, *La teología en el ocaso de la modernidad*, in *Concilium* 191 (1984) 31-39, aquí p. 34.

<sup>152</sup> Cfr. J. CARDUN, *La Personne, La Famille, L'Éducation, Notre Congrès*, op. cit., p. 124.

<sup>153</sup> En este sentido, la TdL está lejos de ser "una teología incongruente", cfr. Cl. BOFF, "Epistemología y método de la Teología de la Liberación", in I. ELLACURIA y J. SOBRINO (orgs), *Mysterium Liberationis*, op. cit., p. 112.

<sup>154</sup> Cfr. J.-B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, op. cit., p. 98.

<sup>155</sup> Cfr. Cl. BOFF, "Epistemología y método de la Teología de la Liberación", in I. ELLACURIA y J. SOBRINO (orgs), *Mysterium Liberationis*, op. cit., p. 112.

<sup>156</sup> *Id.*, *Retrato dos 15 anos da teologia da Libertação*, op. cit., p. 263.

#### 4.2. La necesidad de mediaciones de la práctica en la AC y en la TdL

La práctica, en sí misma, no es mediación teórica alguna<sup>157</sup>, pero la "teoría de la praxis", para desembocar de nuevo en la acción, si no se quiere actuar de manera intuitiva y empírica, siguiendo simplemente el sentido común, necesita apoyarse en las mediaciones analíticas de la práctica (MdPs)<sup>158</sup>, responsables por hacer de la acción una mediación igualmente constitutiva del discurso teológico<sup>159</sup>.

La AC, en sus orígenes, en la fase de un compromiso con los medios específicos a partir del "ideal histórico concreto"<sup>160</sup>, inspirado en el humanismo de Jacques Maritain<sup>161</sup>, se quedaba en el nivel de los "principios generales", marcadamente idealistas, y no aterrizaba en la acción concreta. Posteriormente, la noción de "consciencia histórica"<sup>162</sup> colocó la cuestión de la necesidad de los "principios

<sup>157</sup>Id., *Teología e Prática*, op. cit., p. 795.

<sup>158</sup>En lo que se refiere a la noción de "mediación" en relación a la praxis, Cl. Boff en su tesis de 1976 decía que la praxis "não é mediação teórica alguma", cfr. Cl. BOFF, *Teología e Prática*, REB 36 (1976) 789-810, aquí p. 796., a no ser "no sentido do *medium in quo* o processo teológico se implementa", (cfr. Id., *ibid.*). Más tarde, en un pequeño artículo de Leonardo Boff, aparece la noción de "mediação prática" (cfr. L. BOFF, *Teologia da Libertação: o mínimo do mínimo*, REB 152 (1978) 696-705), que pasó a ser asumida por Cl. Boff, (cfr. Cl. BOFF y L. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p. 60-6), defendida después por él como "la grande médiation de la Théologie de la Libération" (cfr. Cl. BOFF, *Théorie et Pratique, La méthode des théologies de la libération*, op. cit., p. IX). Últimamente, sin embargo, Leonardo Boff no defiende más esta posición (postura sustentada en una conversación personal en Chaumont, Bélgica). El resume la posición primera de Cl. Boff, de la misma forma que J.-C. Scannone (cfr. J.-C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, op. cit., p. 43-46) que, en realidad, se basan en los momentos del "método transcendental" de Lonergan "aprehensión de datos, 'insight' o comprensión del sentido, afirmación veritativa y decisión", que se compenetran en tres niveles - "significación, afirmación y oposición", es decir, "el teológico, el humano-global y el histórico" (cfr. B.-J.-F. LONERGAN, *Method in Theology*, New York, 1972). Este tercer momento del método de la TdL sería, entonces, un cuarto, el de la "decisión", momento valorativo, designado como "relación dialéctica Teoría-Praxis" (cfr. J.-C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, op. cit., p. 43).

<sup>159</sup>Cfr. L. y Cl. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p. 38.

<sup>160</sup>Cfr. Arquivos do INP-CNBB, *JUC. Ideal Histórico*, Boletim Nacional 3 (1958) 3-27.

<sup>161</sup>Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme Intégral*, Aubier, Paris 1936, p. 140.

<sup>162</sup>Cfr. M. PINTO CARVALHEIRA, *Movimentos históricos e desdobramentos da*

medios" como condición para pasar del "ideal" al "real"<sup>163</sup>. Ese paso llevó al movimiento a romper con el proyecto de neocristiandad y a postular la necesidad de una militancia que pasase por las ideologías, no como motivación y causa del compromiso, sino como "mediación para la acción". En este particular, históricamente, los movimientos de AC se encontraron, sea con el marxismo y fueron a la lucha revolucionaria<sup>164</sup>, como fue el caso de la JUC a través de la Alianza Popular en el Brasil, sea con los partidos políticos y fueron a la militancia política<sup>165</sup>.

La TdL, desde el principio, apoyada principalmente en la práctica de los cristianos de AC, postuló la necesidad de las ideologías como "mediaciones" para desembocar su teoría en la acción y, para tal, apoyándose en la mediación de la Teoría de la Dependencia. Poco a poco, constatando su limitación, dado que no proponía ninguna alternativa de sociedad más allá del diagnóstico de los límites de la sociedad capitalista<sup>166</sup>, se acercó al marxismo que, de un lado, apuntaba hacia las fuerzas que se acreditaban capaces de cambiar la sociedad y, de otro, proponía un modelo de sociedad socialista<sup>167</sup>. Hoy, con la caída de los socialismos reales, sin renunciar a la necesidad de recurrir a las ideologías en cuanto mediaciones para la acción, en este particular, la TdL pasa por un momento de perplejidad<sup>168</sup>. Para ella, los cuerpos intermediarios de la sociedad, especialmente los movimientos populares, en la medida en que se unen

---

Ação Católica brasileira, REB 43 (1983) 10-28. Dentro de una visión de "consciencia histórica", socialización y personalización se condicionan dialécticamente, cfr. L. DE VAUCELLES, Le problème de la pertinence sociale du christianisme: l'Action Catholique et la doctrine sociale en France entre 1960 et 1972, in *Rev. Inst. Cath. de Paris* 12 (1984) 57-73.

<sup>163</sup> Cfr. L.-A. GOMEZ DE SOUZA, *A JUC. Os estudantes católicos e a Política*. Vozes, Petrópolis, 1984, p. 198-200.

<sup>164</sup> Sobre lo que se llamó de "marxización" de la JUC en el Brasil, cfr. DOM ELDER CÂMARA, *Les conversions d'un Évêque. Entretien avec Joseph de Broucker*. Ed. Seuil, Paris 1977, p. 111.

<sup>165</sup> Cfr. H. de LIMA VAZ, *Ação Popular. Esboço ideológico*, Belo Horizonte 1962, p. 118.

<sup>166</sup> Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Mirar lejos*, Páginas 93 (1988) 63-97.

<sup>167</sup> Sobre el uso de los elementos constitutivos de análisis marxista por los cristianos, cfr. E.-M. UREÑA, Los cristianos y el método de análisis marxista, *Revista de Fomento Social* 36 (1981) 95-106.

<sup>168</sup> Cfr. J.-G. CAFFARENA, "Diálogos y debates", in *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, op. cit., p. 327-341, aquí p. 330.

en torno a una causa común, parecen canalizar las esperanzas y la posibilidad de construcción de una nueva sociedad.

#### 4.3. La influencia de la acción en la reflexión de la AC y de la praxis sobre la teoría de la TdL

Una reflexión "en" los medios específicos de vida o una teología "en" la praxis niegan la posibilidad de un conocimiento neutral y desinteresado. Dado que el militante o el teólogo son también agentes sociales, la TdL se obliga a hacer de la teoría del conocimiento una teoría crítica de la sociedad<sup>169</sup>.

En la TdL, la inevitabilidad de los límites de una lectura "interesada" de la realidad socio-histórica es pasada por las mediaciones socio-analíticas, que, por sí sólo, no evitan el riesgo de una "ideologización de la práctica de la fe" pero, por el hecho de consistir en un análisis crítico de la praxis, se constituyen en una "vigilancia ideopolítica"<sup>170</sup>.

La AC, dada la precariedad de los instrumentos analíticos disponibles en la época, era mucho más permeable a los intereses religioso-sociales que, normalmente son asumidos sin ser suficientemente criticados. De allí, consciente o inconscientemente, su "tercera-vía", la filiación al proyecto de neocristiandad o el hecho de haber sido una de las derivaciones del "catolicismo intransigente"<sup>171</sup>.

<sup>169</sup> Después de la mitad del siglo XX, el trabajo de Habermas es una referencia obligatoria en el campo de la teoría del conocimiento. Él demostró que no existe, como pretendían los diferentes positivismos, un conocimiento totalmente objetivo. Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982. Ver, también, G. BAUM, Sociología y Teología, *Concilium* 91 (1974), p. 37; S. BAGÜ, El universo del conocimiento de la realidad social, *Revista Mexicana de sociología*, Año XXXIII, abril-junio 1972, p. 375-393.

<sup>170</sup> Esto implica recurrir, simultáneamente, a juicios analíticos y a apreciaciones éticas, cfr. Cl. BOFF, *Teología e Práctica*, op. cit., p. 106.

<sup>171</sup> Sobre la "tercera-vía" de la AC, que quería contraponerse a las ideologías dominantes del liberalismo y del marxismo, cfr. L. DE VAUCELLES, *L'évolution du catholicisme français de la restauration à nos jours*, op. cit., p. 21.

#### 4.4. Necesidad y posibilidad de relación entre perspectiva ideológica y perspectiva evangélica

En la AC, un "conocimiento encarnado" en los medios de vida y, en la TdL, una "teología en la praxis", colocan en evidencia el carácter ideológico de las opciones básicas del militante o del teólogo, en relación a la validez y a la calidad de su reflexión sobre la Revelación<sup>172</sup>. Es la cuestión de la relación entre el "absoluto" de la Fe y el "relativo" de su aprehensión a partir de un lugar social determinado, una cuestión que se refiere, no sólo a la AC y a la TdL, pero a toda teología, en la medida en que toda teoría se articula a partir de opciones subyacentes, implícitas o explícitas, conscientes o inconscientes.

Para la TdL, dado que su reflexión es inevitablemente marcada por las "opciones fundamentales" del teólogo, se trata de asumir conscientemente esa contingencia y de analizar hasta qué punto esas opciones son ideológicas o evangélicas, y si el carácter ideológico, relativo, de estas opciones, no comprometen el carácter universal, absoluto, del Mensaje evangélico. En la AC, hasta la segunda guerra, se evita recurrir a las mediaciones para desembocar en la acción y, fatalmente, el movimiento no sólo se queda al nivel de los "principios generales" sino que, inconscientemente, va a caer en las mallas de la ideología del "catolicismo intransigente". Después, se asumen las ideologías como mediación para la acción, siendo que, en ciertos casos, ellas pasan a ser también motivación para el compromiso.

La TdL postula la necesidad y también la posibilidad de una "relación de integración"<sup>173</sup> entre perspectiva ideológica y perspectiva evangélica que se da, por ejemplo, cuando el teólogo opta por los pobres a partir de la fe, por una motivación evangélica y

---

<sup>172</sup> La TdL, desde sus orígenes se autocomprendió como "liberación de la teología" del ideológico, cfr. J.-L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Carlos Lohé, Buenos Aires 1975.

<sup>173</sup> La "relación de exclusión" se da cuando el actor social considera toda motivación religiosa o evangélica como alienación y opta por una motivación ideológica, excluyendo toda y cualquier motivación válida fuera de las motivaciones políticas.

asume, en seguida, la motivación ideológica para canalizar, de manera igualmente evangélica, esta opción<sup>174</sup>.

#### 4.5. La "apoliticidad" de la Fe en el ACTUAR de la AC y la práctica de la dimensión socio-política de la Fe en las MdPs de la TdL

La Fe no se reduce a la praxis, pero, en la medida en que opera por la caridad, lleva también a la acción y se *historiciza* en las obras.

Frente al contexto socio-político, la Fe, en la AC se pretende trascendente y esencialmente trans-ideológica. En la TdL, se afirma que la Fe tiene una dimensión socio-política. Ella no es sólo fuerza de compromiso, sino, igualmente, utopía de una fraternidad universal a ser construida con todos los "hombres de buena-voluntad".

El modo de relación "Fe-compromiso social" en la AC, que pretende darse "más allá y sobre los partidos políticos"<sup>175</sup>, a nivel institucional, se caracteriza por la pretendida "apoliticidad" de la Fe. La AC supone que la Fe y sus modos de institucionalización en la Iglesia son realidades "trascendentes", esencialmente trans-ideológicas, contrapuestas y confrontadas "de fuera" con el mundo de las realidades político-sociales<sup>176</sup>. La actuación, así, se reduce, básicamente, a dos áreas fundamentales: a las relaciones de institución entre la Iglesia y el poder institucionalizado del Estado, y a la responsabilidad política de los cristianos en cuanto ciudadanos<sup>177</sup>. Se trata de una posición ideológico-idealista que refleja la "consciencia inocente" de la Iglesia. En la práctica, la "apoliticidad" de la AC es una ilusión ideológica. En el final de los años 50, ella romperá explícitamente con esa postura e inspirará la práctica defendida por la TdL.

<sup>174</sup> Sobre la "lucha de clases" en la TdL, cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*, op. cit., p. 12-13. El autor acentúa, aquí, que la TdL asume la lucha de clases como "hecho" y no como método o estrategia de acción.

<sup>175</sup> Cfr. Mgr PICARD, *Pie XI, Pape de l'Action Catholique*, Éditions de l'Action Catholique des Hommes, Bruxelles 1939, p. 100-101.

<sup>176</sup> Cfr. J.-G. PACÉ, *La théologie du laïcat de 1945 à 1962*, *Communio* 2 (1979) 17-26.

<sup>177</sup> Cfr. G. JIMÉNEZ, *La dimensión socio-política de la práctica de la fe*, *Contacto* (México) 1 (1973) p. 36.

En discontinuidad con la AC, pero en continuidad con las TdPs, la TdL asume, como punto de partida, que la Fe tiene una dimensión política y, en consecuencia, también la tiene la praxis cristiana y sus modos de institucionalización en la Iglesia. La TdL defiende una unidad entre Fe y praxis política, aunque sin reduccionismos ni confusión, so pena de hacer volatizar la especificidad propia de la Fe y de la praxis cristiana de la política. Como para las TdPs, en la TdL, la relación entre fe y política se da en el hecho de su inmanencia recíproca, lo que lleva a concebir el punto preciso de intersección entre ambas, no en el nivel de la racionalidad política, sino en el nivel de un proyecto de humanización. Sin embargo, en discontinuidad con las TdPs, la TdL, por el hecho de aprehender la realidad pasando por la mediación de las ChdS, marca su originalidad<sup>178</sup>. Sin las MhSAs, se cae en la trampa de la teología idealista-deductiva tradicional y en la pretensión de interrelacionar y comparar elementos epistemológicos heterogéneos.

#### 4.6. Los niveles y la lógica de la acción en la AC y en la TdL

La acción no se agota en el nivel de ejecución. Ella es también información, formación, comunicación, asesoría, reivindicación, coordinación y organización.

La práctica de la AC abarca prácticamente estos ocho niveles, pero, casi que exclusivamente ejercidos *ad intra*. Como acción *ad extra*, a nivel social, la AC se limita, como Cuerpo Representativo, a la *reivindicación* de los derechos de la persona humana frente al patrón y al Estado. La *información* se da a través de la aplicación de las encuestas personales y colectivas por los militantes; la *formación* de los jóvenes acontece, sobre todo, en la acción y en las reuniones, Semanas de Estudio y Congresos del movimiento; la *ejecución* se limita a las acciones concretas en los medios de vida; y, la *coordinación* y la *organización*<sup>179</sup> se destinan a nuclear y hacer

<sup>178</sup> Cfr. P.-E. BERRYMAN, "La teología latinoamericana de la liberación", in S. TORRES y J. EAGLESON (orgs.), *Teología en la América*, Sigueme, Salamanca 1980, 485 p., aquí p. 97-104.

<sup>179</sup> Cfr. J. CARDIJN, *Ite missa est*, op. cit., p. 13; y también, J. DUQUESNE, Dossier

actuar orgánicamente el mismo movimiento. En cuanto a la lógica de la acción, ella se orienta para la elaboración de un "plan apostólico", que contempla programación, organización y evaluación<sup>180</sup>.

La TdL, en cuanto práctica práctico-teórica, se limita a abrir grandes perspectivas de acción<sup>181</sup>, en los niveles de *información, formación, comunicación y reivindicación* de manera *ad intra* y *ad extra*; siendo que sus teólogos, como militantes cristianos y agentes sociales, desarrollan, en el medio de las comunidades eclesiales y de la sociedad, un trabajo, igualmente, de *asesoría*. Los niveles de *coordinación, organización* y de *ejecución* propiamente dicha, se sitúan en el ámbito "*pastoral*" y "*popular*". Respecto a la lógica de la acción, se constata un vacío en la reflexión de la TdL, que se limita a enumerar los pasos, tales como *análisis de conjuntura, elaboración de proyectos y programas, de estrategias y tácticas, y la ejecución*<sup>182</sup>. Esta es la razón por la cual se apeló para el proceso de planeación participativo del Sinodo de la Diócesis de Tubarão, que presenta un *estatuto de la acción*, compuesto de *Diagnóstico Pastoral* (determinación de las tendencias positivas y negativas, jerarquización de los problemas enunciados, consideración de las fuerzas de apoyo y de resistencia, indicación de pistas de respuesta)<sup>183</sup>, *Pronóstico Pastoral* (objetivos general y específicos, criterios de acción; inventario de recursos, programación, distribución en el tiempo)<sup>184</sup>, *Organización y Control y Evaluación*<sup>185</sup>.

## CONCLUSION

Concluyendo, se puede decir que, las raíces de la epistemología y del método de la TdL, oriundas del método de la AC, que a su vez

Ouvert, Colloque sur l'Action Catholique, *Parole et Mission* 52 (1970) 389-430, aquí p. 405.

<sup>180</sup> Cfr. J. CARDIJN, *Le Jeune travailleur et la Jeune travailleuse devant la vie*, op. cit., p. 67.

<sup>181</sup> Cfr. Cl. BOFF, *Epistemología y método de la Teología de la liberación*, op. cit., p. 113.

<sup>182</sup> Cfr. L. y Cl. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, op. cit., p. 62.

<sup>183</sup> DIOCESE DE TUBARÃO, *Compêndio dos Documentos do Sinodo*, Secretaria do Diocesano, Gráfica/Editora Dehon, Tubarão 1987, 419 p., aquí p. 227-228.

<sup>184</sup> *ibid.*, p. 259-267.

<sup>185</sup> *ibid.*, p. 295-296.

están ligados al método de la TM y de las TdPs, testifican que "la nueva manera de hacer teología" no es "comienzo nuevo". Su relación con otras teologías, y particularmente con el método de la AC, es de "apropiación" y de "asimiliación", pero superándolos dialécticamente. Más que un "nuevo método", la *sinéctica* de la TdL es "una nueva manera de utilizar el método"<sup>186</sup> de la AC, a partir de un "nuevo espíritu teológico" o de un "nuevo estilo de teologizar"<sup>187</sup>, que es la reflexión de la Revelación a partir de la "experiencia de Dios en el pobre"<sup>188</sup>.

Así, si se afirma que el método de la TdL, más que una "ruptura epistemológica" es una "refundición" del método de las TC, de la TM y de las TdPs, con mucha más propiedad, se puede decir que el método de la TdL es una "refundición epistemológica" del método "ver-juzgar-actuar" de la AC. Reconocer histórica y epistemológicamente las raíces del método de la TdL, oriundas del método "ver-juzgar-actuar", un método que el Magisterio tiene notificado su recepción de larga fecha, es hacer justicia a Cardijn y a los militantes de AC, especialmente latinoamericanos, los verdaderos pioneros de la TdL.

Este estudio constata, también, que si de una parte, la TdL no vive un momento de creatividad, de otra, el período de revisión y sistematización, iniciado en la mitad de los años 80, está llevando a un consenso más grande en relación a las cuestiones disputadas. En relación a las MhSAs, hay una superación de los instrumentales de análisis, visiblemente cortos, de la Teoría de la Dependencia y del marxismo, y una apertura a la invocación de las ciencias humanas como complementarias de las mediaciones socio-analíticas<sup>189</sup>. En relación a las MHs, intégranse, cada vez más, en una síntesis armoniosa los resultados de la exégesis moderna y la lectura popular

---

<sup>186</sup> Cfr. Cl. BOFF, *Théologie et Pratique, La méthode des théologies de la libération*, op. cit., p. II.

<sup>187</sup> Id., *Epistemología y método de la teología de la liberación*, op. cit., p. 89.

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> A este particular, una grande innovación, además del mundo de la política, es la apertura y valorización del mundo de la cultura y de los valores personales como la subjetividad y la intersubjetividad, responsables por la ampliación del concepto de pobreza.

de la Biblia<sup>190</sup>. En relación a las MdPs, articulándose mejor con la TdL-pastoral y popular, la TdL-profesional siente la necesidad de definir el estatuto de la acción liberadora.

Estos avances, particularmente en relación a las mediaciones socio-analíticas han contribuido a la elaboración de un nuevo lenguaje en el seno de la TdL y, en el dominio de las mediaciones hermenéuticas, a una articulación del discurso constitutivamente a partir de las fuentes reveladas, haciendo de la teología latinoamericana, una teología esencialmente bíblica.

Por fin, nuestra investigación puso en evidencia que las múltiples acciones liberadoras de las comunidades eclesiales dispersas a lo largo de todo el continente, muestran que, antes de la teología está la "experiencia teologal de Dios en los pobres" y que, en cuanto lectura desde la fe de los gestos liberadores de Dios a través de su Iglesia peregrina en la historia y fuera de ella, hace de la TdL "una nueva etapa de la reflexión teológica"<sup>191</sup>, pues, de aquí en adelante, toda y cualquier teología deberá confrontar fe e historia, liberación integral y liberación histórica, salvación y promoción humana desde los más pobres.

Dirección del autor:  
Apartado Aéreo 253353  
Santafé de Bogotá, D.C.  
Colombia.

---

<sup>190</sup>Cfr. Cl. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, op. cit., p. 108-109.

<sup>191</sup>Expresión del Papa, hablando de "una verdadera teología de la liberación", cfr. J. PAULO II, *Carta aos bispos do Brasil*, op. cit., n. 6.

---

# SITUACION DE LA PROBLEMÁTICA DEL MÉTODO TEOLÓGICO EN AMÉRICA 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. 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, contextualizada 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 décennie 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 Irarrázaval, 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 Alliende - 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'", I.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 comprendida (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 comprendido 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 añado 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.

# Novedad bibliográfica

*Diccionario Enciclopédico de la Biblia*

Publicado bajo la dirección del Centro: Informática y Biblia, Abadía de Maredsous, Versión castellana de Miguel Gallart, Revisada por Isidro Arias, Herder, Barcelona, 1993.

Aunque el *Diccionario de la Biblia* de A. van der Born, H. Haag y S. de Aulsebrook siga siendo un instrumento sin parangón en su género, se hacía indispensable una revisión completa que tuviese en cuenta las investigaciones, descubrimientos y nuevos interrogantes planteados a la Biblia durante el último cuarto de siglo.

Herder brinda ahora al lector la posibilidad de tener en sus manos el resultado de esta tarea de revisión del "Centro: Informática y Biblia" de Maredsous, bajo los auspicios de un comité de seis revisores científicos y alrededor de 111 colaboradores, procedentes de todos los horizontes de la exégesis francófona e internacional.

Los recursos de la informática han permitido comparar y posteriormente integrar en el conjunto del Diccionario unas 13000 citas bibliográficas. Otros controles automatizados se han referido a la coherencia de las remisiones y de las subdivisiones de las más de 4000 entradas de que consta la obra.

El sistema adoptado para la transcripción de las lenguas bíblicas responde a las normas científicas al uso en este campo. Además, el Diccionario contiene entradas referentes a: todos los libros de la Biblia; los topónimos y poblaciones; los personajes del AT y del NT; al conjunto de los animales, vegetales y minerales del mundo bíblico, y sus derivados; las instituciones políticas y las estructuras sociales y profesionales de las comunidades y los Estados mencionados en la



Biblia; las lenguas bíblicas; los grandes conceptos de la teología y la antropología; la religión de Israel y de los pueblos vecinos; la terminología de la crítica bíblica; el contexto geopolítico y cultural de la Biblia, con los resultados recientes de la arqueología.

Por otra parte el presente Diccionario se asoma a la historia, polimorfa y siempre viva, de las comunidades que han hecho girar su existencia en torno a la Biblia.

Frente a la edición original francesa esta edición castellana ofrece algunas particularidades importantes que debe conocer el lector: contiene más información porque incorpora las aproximadamente 400 entradas que en la edición original son exclusivas de la versión telemática; la bibliografía ha sido enriquecida con la indicación de las obras traducidas al castellano y, en unos casos, con la añadidura de títulos originales castellanos no mencionados en la edición francesa

Ficha técnica  
I.S.B.N. 84-254-1815-1  
Encuadernación en tela  
Formato 16,5 x 24,5 cm.  
Páginas 1.682

---

## REFLEXIONAR Y EXPRESAR LA VIVENCIA CRISTIANA EN AMERICA LATINA

Mario de França  
Miranda s.j.

Sacerdote jesuíta. Fue Rec-  
tor Académico de la Facul-  
tad de Teología del Centro  
de Estudios Superiores de la  
Compañía de Jesús en Bra-  
sil. Brasileño, Profesor en la  
P.U.C, Rio de Janeiro.  
Miembro de la Comisión  
Teológica Internacional.

El objetivo de estas líneas es llamar la atención del lector sobre lo que podría ser una importante tarea del trabajo teológico en nuestro continente. No reivindicamos que sea la más importante de todas, aunque tengamos clara consciencia de que podrá cambiar mucho el método y los contenidos de nuestra teología. No trataremos el tema de manera amplia, académica ni científica. Para eso nos faltan sea el tiempo, sea la capacidad. Preferimos un abordaje en estilo directo, más como interpelación que como solución acabada.

Lo que motivó esta reflexión fue una preocupación de índole pastoral. ¿Será que los temas más frecuentes de nuestra producción teológica reflejan realmente las problemáticas básicas vividas por los católicos latinoamericanos? ¿El lenguaje utilizado en nuestras publicaciones tie-

ne, de hecho, raíces en nuestro suelo? No tendría también la teología una parte de culpa en el lamentado éxodo de los católicos hacia las sectas fundamentalistas y pentecostales? ¿Cómo venir al encuentro de una evangelización, reconocida por todos como insuficiente, de modo que la misma no se reduzca a más contenidos doctrinales sin incidencia en la vida real de los fieles?

## 1. PRESUPUESTOS PARA LA VIVENCIA DE LA FE

Vamos a partir de la expresión clásica que concibe la teología como la fe que busca una mayor comprensión de sí misma. Cuando hablamos de fe estamos suponiendo su noción bíblica: la *actitud fundamental* del pueblo elegido en respuesta al Dios de la Alianza. Esta actitud significa fundamentar la vida en Dios, dejar que El disponga de ella, orientarla hacia su voluntad, en una palabra, entregar realmente a Dios la propia existencia. Para los primeros discípulos tener fe en Jesucristo era invocar el Padre como Cristo, hacer su voluntad como Cristo, vivir para su Reino como Cristo, relacionarse con hombres y mujeres como Cristo, especialmente con los más necesitados. Era, de un modo conciso, compartir la existencia concreta de Jesucristo.

Tener fe en Jesús, aceptar su persona, no se limita así a una aprobación teórica o intelectual, consiste ante todo en asumir de hecho la *vida de Jesús*. Naturalmente esta vida se sitúa y se ubica dentro de la tradición religiosa del pueblo israelita, y es solamente en este horizonte que ella puede aparecer en su singularidad y en su misterio.

La experiencia de Dios hecha por Jesucristo fue el factor decisivo para su comportamiento y para sus palabras que, en el fondo, apenas la explican y la justifican ante sus contemporáneos. No podemos entender la vida de Jesucristo sin la referencia al Padre, referencia constante en su proclamación del Reino y por lo mismo, su principal contenido. El Padre era, en su amor y en su misterio, la razón última del modo como El vivía su vida. En esta existencia concreta estaban intrínsecamente implicadas no sólo una *imagen de Dios*, sino también una concepción del *hombre*, una *noción de*

*salvación, una visión ética*, sólo para citar algunas características fundamentales. Estos elementos constituyen el horizonte de dicha existencia, la tornan inteligible, desvelan su especificidad por la sintonía o por el contraste con la tradición religiosa vigente.

La experiencia que los primeros discípulos tuvieron con Cristo al compartir su vida, así, fue una experiencia enriquecida con estos elementos, aunque captados de modo implícito, directo y sencillo. Era, por lo tanto, una experiencia situada en la tradición religiosa en que vivían, e iluminada por lo que percibían de diferente y de único en el actuar y en las palabras de Jesús. Pues ninguna experiencia humana es opaca e ininteligible, si es verdaderamente experiencia humana, sino que trae siempre incluida una determinada comprensión. De hecho, toda experiencia humana es siempre captada, podríamos decir leída, a la luz de un horizonte de comprensión.

Siendo la *experiencia religiosa* aquella cuyo horizonte iluminador pretende "ordenar" la *totalidad* de las experiencias parciales del ser humano, ella debe iluminar y dar sentido a todas las situaciones existenciales de su vida. Por otro lado, ella también será afectada siempre que tales situaciones desaparezcan, se modifiquen o den lugar a otras. Pues *nuevas situaciones* vividas por los hombres les abren también nuevas perspectivas, que posibilitan otras lecturas de la misma realidad experimentada. Cuando los primeros discípulos tuvieron que proclamar a hombres y mujeres de otros contextos vitales el querygma primitivo, a saber, la experiencia salvífica hecha con Jesucristo, procuraron tematizarla dentro de tales contextos, constituyendo entonces la rica pluralidad de teologías al interior del Nuevo Testamento.

La primera consecuencia de este hecho se refiere a las expresiones de fe del Nuevo Testamento. Ellas brotan de una experiencia global que implica vida y sentido (experiencia iluminada) y por lo tanto están íntimamente dirigidas y vinculadas a la experiencia primera. De aquí ya podemos concluir que, siendo esta experiencia constitutivamente salvífica, sus expresiones sólo serán adecuadamente entendidas, en la medida en que manifiesten y valorizen esta característica. Lo que encontramos en el Nuevo Testamento, está allí para nuestra salvación. Este debe ser el primer principio hermenéutico de sus textos.

La segunda consecuencia está más relacionada con el tema que abordamos. Pues, como ya observamos, estas expresiones neotestamentarias quieren significar la experiencia salvífica cristiana de las primeras comunidades, experiencia vivida necesariamente en determinados contextos socio-culturales. Si hay un cambio en estos últimos, tales expresiones podrían verse vacías, no de su *verdad*, sino de su *pertinencia salvífica*, al no iluminar las nuevas situaciones existenciales vividas por los cristianos.

En este momento crítico y delicado cabe a la *reflexión teológica*, confrontada a los nuevos desafíos socio-culturales y situada al interior de un nuevo horizonte de comprensión, elaborar expresiones ajustadas al nuevo contexto, que sean no solamente inteligibles a los que lo habitan, sino sobre todo que mediaticen la experiencia salvífica de la primera generación de cristianos. Para eso, ella deberá respetar y valorar las sedimentaciones de las experiencias salvíficas de los primeros cristianos y de las generaciones posteriores, que constituyen la rica *tradición* de la Iglesia. Por otro lado, ella deberá estar atenta al nuevo cuadro socio-cultural con sus situaciones específicas, en donde se darán las experiencias cristianas de salvación.

De hecho, la novedad de las situaciones influye no sólo en las experiencias humanas leídas a la luz de la tradición, sino que acaba por repercutir para dentro de esa misma tradición, complementándola, profundizándola, equilibrándola, corrigiéndola y enriqueciéndola con otros *insights* y nuevas expresiones. Naturalmente estas nuevas intuiciones y tematizaciones están siempre unidas al patrimonio de la fe y a la larga tradición eclesial. Aquí se da una causalidad mutua: el horizonte de la tradición eclesial ilumina las nuevas experiencias y simultáneamente acoge expresiones surgidas de estas mismas experiencias, que la enriquecerán. Este proceso se revela necesario para que la *fe vivida* pueda ser una realidad en otras generaciones o en otros contextos.

El problema central de la transmisión de la fe no se limita a transmitir verdades salvíficas para nuestra posteridad, sino que consiste en hacer que las verdades que son salvíficas para nosotros, también lo sean para quienes viven otras situaciones existenciales de vida. En otras palabras, que ellas puedan iluminar, orientar y dar

sentido a sus experiencias cotidianas, asumiéndolas e integrándolas en un nivel más profundo y global.

Podemos también argumentar a partir de la noción de fe vivida. En ella encontramos no solamente el acto de creer, de comprometer la propia vida, de actualizar la libertad (*fides qua*), sino también el contenido de la fe (*fides quae*), comprendido y expresado siempre dentro de un determinado contexto socio-cultural. Santo Tomás de Aquino ya observaba que el acto de fe no se dirige al enunciado, sino a la realidad creída (S. Th. II, II, 1, 2, ad 2). Por consiguiente la expresión está al servicio de la experiencia salvífica que ella debe mediatizar. Otros contextos, otras situaciones existenciales llevarán forzosamente esta experiencia a ser captada, vivida y expresada de manera diferente. De este modo la experiencia fundamental no sólo puede ser diversamente expresada, sino también *debe* buscar otras tematizaciones, si quiere permanecer *viva* en otros contextos socio-culturales.

Veamos el porqué de esta última afirmación. El encuentro de un contexto socio-cultural determinado con la fe es, en el fondo, un encuentro con la "fe-así-expresada", a saber, con la fe vivida, entendida y manifestada dentro de las referencias propias del contexto en cuestión. Estas últimas configuran y caracterizan las situaciones existenciales, *vividas* de un determinado modo por sus miembros. A su vez, esta modalidad de vida se expresa en la *cultura* de este grupo social, que es, por consiguiente, no sólo representación de la conducta real del grupo en cuestión, sino que implica igualmente al estar-siendo-vivida-de-hecho por el mismo. La noción de cultura implica una unidad fundamental *de acción y representación*, unidad encontrada siempre en todo comportamiento social. De allí sobreviven los patrones culturales en la medida en que persisten las situaciones que les dieron origen. En cuanto producción simbólica sólo gozan de eficacia en cuanto son vividos y actualizados en la acción social concreta. La cultura aparece así simultáneamente como condición y producto de esta misma acción.

Estas observaciones nos ayudan a entender lo que es la fe cristiana vivida. El Evangelio reivindica ofrecer el sentido último para la vida humana en su globalidad. Esto significa que debe iluminar todas las situaciones existenciales vividas por los hombres y mujeres,

integrándolas en una visión cristiana de la realidad. Y como estas situaciones son diversas y múltiples, sufriendo continuas transformaciones, cada vez más aceleradas como lo experimentamos en nuestros días, el Evangelio debería ser acogido, profesado y vivido en cada contexto cultural con expresiones coherentes y significativas, so pena de tornarse ininteligible. Pero más importante que esta exigencia es la que proviene de la práctica social. El Evangelio debe, de hecho, estar de tal modo dentro de las prácticas sociales de un grupo humano que sea afirmado, caracterizado, testimoniado, en una palabra, *vivido en esta cotidianidad* que constituye la vida humana y que encuentra en la cultura, dialécticamente, su cuadro referencial y su expresión.

Fe cristiana vivida es aquella en que la experiencia salvífica acontece y se expresa en un contexto socio-cultural determinado. Esto significa que la conducta humana de cara a las situaciones existenciales que la desafían recibe su sentido último del Evangelio, no en cuanto explicación posterior, sino como orientación vital *implícita* en la propia conducta de cada día. Cuando eso no se da, tiende el católico a reducir la fe a determinadas prácticas "religiosas", siendo que lo fundamental para el cristianismo son las prácticas "cristianas", es decir, vivir la propia vida familiar, profesional, etc. estructurada con los valores evangélicos (caridad fraterna). Las expresiones religiosas reciben de allí su autenticidad y su pertinencia salvífica (cfr. Mt 7, 21-23).

Sin duda la historia del cristianismo presenta múltiples ejemplos felices de integración fe y vida. Pero como las situaciones existenciales y las características culturales cambian y se convierten en nuevos desafíos, no podemos descansar sobre los laureles del pasado ni soñar con el catolicismo de nuestros abuelos. De hecho, si las bien-sucedidas expresiones de otros tiempos se tornan ininteligibles y por consiguiente incapaces para reestructurar la vida de nuestros contemporáneos, ellas se vuelven igualmente arcaicas y no orientan más las experiencias significativas de una generación que afronta situaciones existenciales inéditas. De este modo acabarían por expulsar el catolicismo de la vida concreta del día-a-día o por llevar a los católicos a buscar fuera de la Iglesia elementos que iluminen y orienten su conducta. Algunos de ellos acaban también por "privatizar" su religiosidad, constituyéndola al margen de la Iglesia. Aquí también

está una de las causas de cierta apatía religiosa muy difundida entre los católicos.

El difícil y doloroso parto para dar a la luz una *fe inculturada* implica encarnarse en una cultura en sus dos vertientes: de representación y de acción. Más importante que la inculturación lingüística es la *inculturación existencial*. Por eso, hasta los protagonistas principales de este proceso deben ser aquellos que viven *humanamente* gracias a esta cultura. Son ellos quienes, procurando actualizar la experiencia salvífica de la fe en este contexto socio-cultural, podrán expresarla desde su mundo de significados y prácticas.

## 2. VIVENCIA DE LA FE EN LA ACTUAL REALIDAD LATINOAMERICANA

América Latina fue evangelizada a través de una fe cristiana tematizada en la cultura occidental dominante del siglo XVI. Era una cosmovisión cristiana que gozaba de un conocimiento universal. Los diversos estamentos de la sociedad la respetaban y un cierto control social se encargaba de llamar al orden a los recalcitrantes. Naturalmente este catolicismo proclamado por las autoridades religiosas era muy diversamente captado y sobre todo vivido por los diferentes grupos sociales, de manera especial por las clases populares.

De hecho, delante de las situaciones existenciales que les eran *propias*, los sectores más carentes de la sociedad elaboraron, a partir del bagaje simbólico recibido de la tradición, su cultura específica, como representación y como acción, contraponiéndola a la cultura oficial dominante. Consecuentemente, la hegemonía tranquila del catolicismo y la represión a otras creencias y prácticas religiosas ocasionaron una inculturación del catolicismo en una religiosidad popular múltiple y variada. Vinculada al catolicismo oficial, que le proporcionaba los contenidos, luego releídos en su horizonte cultural y en su contexto vital, ella no llegó a constituirse en amenaza al mismo por tratarse de clases sociales y patrones culturales dominados.

Bien diferente es la situación del catolicismo en la actual sociedad latinoamericana. Ella se caracteriza por un *pluralismo cultural*

que debe su existencia a la sectorización del conocimiento y de la actividad humana por el desarrollo prodigioso del saber, facilitado por la moderna tecnología. Este pluralismo, con derecho de ciudadanía y que no se confina más a los subterráneos de la sociedad, es acogido por una mentalidad tolerante y consciente de los límites de su área de experiencia y de conocimiento. De este modo los diferentes sectores socio-culturales, dotados de lenguaje y normatividad propias, constituyen el contexto en donde acontecen las experiencias humanas significativas y donde ocurren los desafíos existenciales para nuestros contemporáneos. Y es allí también donde encuentran los cuadros culturales para extenderlos y enfrentarlos.

Naturalmente esa misma sociedad está atravesada por la cultura de la modernidad, caracterizada por la hegemonía de lo económico, por el dominio de la racionalidad funcional y por la ley de la eficacia. Y ciertamente esta cultura de cuño transnacional no deja de influir en las subculturas arriba mencionadas, provocando en ellas tensiones y críticas o reforzando su visión de la realidad. Por otro lado, el vacío dejado por la racionalidad funcional y utilitarista, en lo que concierne a las cuestiones más profundas del ser humano, hace que hoy asistamos a una afirmación renovada de la tradición, a un respeto sagrado las culturas propias, a una defensa consciente de los grupos minoritarios y amenazados y a un fortalecimiento de las características culturales propias de los diversos grupos sociales. El contexto cultural actual es también marcado no sólo por el valor de la persona humana, sino sobre todo por un individualismo dominante y disgregador.

También el mapa religioso de la sociedad latinoamericana sufre profundos cambios. La hegemonía cristiana se debilita posibilitando el surgimiento de otras visiones religiosas o parareligiosas. El catolicismo debe, en un mismo espacio geográfico, convivir con ellas y con una serie de sectas oportunistas, fundamentalistas, pentecostales, que hacen uso de sus símbolos más propios, sin que la Iglesia pueda disponer de un control social eficaz para impedirlo. Al pluralismo cultural se añade así el *pluralismo religioso*.

No se ve cómo las autoridades religiosas puedan tener experiencia y conocimiento de las múltiples y diversas situaciones vitales, fruto de la compleja sociedad moderna. De hecho, esta última es

extraordinariamente rica en campos de conocimiento y en sectores de actividades. La situaciones existenciales que cada individuo debe afrontar son múltiples conforme a la clase social que pertenece, los problemas de sobrevivencia que enfrenta, la profesión que ejerce, los ambientes que frecuenta, la parte de cultura en oferta que realmente absorbe. A las respectivas subculturas urbanas se añaden, debido a la libertad que les es concedida, las culturas y etnias en otros tiempos dominadas, como la de los indios, los afroamericanos y las clases populares. De este modo el discurso oficial puede alejarse de la vivencia cotidiana de los católicos, una vez que no ilumina más el *realmente-por-ellos-vivido*. Y aunque acogido, puede sufrir una relectura, que seleccionará, reordenará y hasta transformará algunos de sus elementos.

Pues para muchos de nuestros contemporáneos que deben enfrentar determinadas situaciones, algunas de ellas dramáticas para los más pobres, sumergidos en una cultura fragmentada y relativista, seducidos por una rica oferta de bienes religiosos a su disposición, carentes de una evangelización más profunda, nada más natural que acaben por elaborar su vivencia religiosa a partir de los más diversos ingredientes, disponibles en la sociedad pluralista. O que simplemente busquen en otras creencias sentido y orientación para poder vivir, más precisamente sobrevivir, en la caótica sociedad actual.

La fuerza del cristianismo se fundamenta, y hoy más que nunca, en la experiencia salvífica de la fe posibilitada por la acción del Espíritu. Las situaciones-límite de sufrimiento, miedo, inseguridad significan la amenaza de la anomía y son una prueba para la fe. De este cuestionamiento ella sale más fuerte, purificada y profunda, o es simplemente abandonada porque la existencia salvífica no acontece. Algunos no llegan a rechazarla explícitamente, pero la convierten en una entidad folclórica, al estructurar la propia existencia a partir de otros parámetros. Sin duda, el vacío entre las situaciones vividas por el cristiano y el discurso que le es ofrecido explica, en parte, este fenómeno. De hecho el discurso fue elaborado a partir de otras situaciones y carece así de pertinencia salvífica para este contexto socio-cultural. No ilumina, no estimula, no orienta, no rechaza el caos amenazador. No es de admirar la lamentada evasión de los católicos de la Iglesia, aunque la cultura hoy dominante, y que afecta

a las subculturas, contenga elementos de pecado y de egoísmo que alejan a muchos de un catolicismo coherente y practicante.

### 3. LA TAREA TEOLOGICA EN NUESTRO CONTINENTE

En medio de este panorama, aparece con toda su fuerza la importante tarea de la reflexión teológica hoy en América Latina. Juan Pablo II viene insistiendo que es frágil una evangelización que no llegue a inculturarse en las diferentes etnias y pueblos. Podemos entender esta afirmación también para las culturas así llamadas "populares" y aún para las subculturas generadas por la sociedad urbana pluralista y en ella presentes y actuantes.

De hecho, el católico latinoamericano que vive hoy su fe en una sociedad pródiga en creencias e instituciones religiosas, que respira el individualismo y el utilitarismo como trazos culturales dominantes, hoy o mañana sentirá la fragilidad de su adhesión religiosa, cuando ésta no le permita unificar, integrar y estructurar su propia vida. Tendremos entonces un catolicismo "de bautismo", un catolicismo que representa simplemente una grandeza socio-cultural. Esta consecuencia negativa podrá ser evitada, siempre que su fe llegue a expresarse y encuentre las prácticas significativas en su propio contexto vital.

Dicha afirmación no deja de tener importantes repercusiones para la pastoral y para la teología en América Latina. Pues finalmente estamos diciendo que el protagonista de la inculturación es cualquier miembro de la Iglesia, que quiera vivir auténticamente su fe y que pertenezca a la cultura en cuestión. Aceptado este presupuesto debemos esperar una pluralidad de expresiones, las cuales tornarán actual la cuestión de la unidad de la fe. Pero, de hecho, observando más de cerca la realidad religiosa latinoamericana tenemos que reconocer que esta pluralidad ya existe, aunque no se exprese a plena luz del día como una interpelación a la Iglesia. Qué es lo que tiene en la cabeza un católico de nuestros días, cualquiera que sea su clase social, superficialmente evangelizado y conviviendo inevitablemente con otras creencias? El sincretismo y el eclecticismo religiosos están bien diseminados, más de lo que pensamos. Dejar

que se expresen parece ser la única manera de entender las causas que motivaron su aparición, y poder consecuentemente completarlos y corregirlos.

Naturalmente, aunque delicado y difícil, este proceso necesario de expresión de la fe a partir de diferentes contextos socio-culturales debe ser acompañado de cerca por la jerarquía de la Iglesia, universal, diocesana o parroquial, pues su carisma es exactamente velar por la *unidad* dentro de la comunidad católica. Sin embargo, no se ve como podrán realizar esta tarea sin la ayuda de la reflexión teológica. Y aquí, nos parece, la teología latinoamericana recibe una responsabilidad que podrá cambiar bastante su método de trabajo y consecuentemente la comprensión que tiene de sí misma.

Su primera tarea será trabajar para que la experiencia de fe, hecha a nivel individual y comunitario, por parte de las personas que están viviendo en un determinado contexto socio-cultural, *pueda expresarse*. Algunos grupos sociales (pensamos más concretamente en algunas manifestaciones típicas de la religiosidad popular latinoamericana) ya consiguen traducir su experiencia cristiana a través de ciertas fiestas, devociones, prácticas religiosas. Otros tendrán que ser estimulados a hacerlo, como aquellos inmersos en las diversas subculturas urbanas.

Las expresiones y las prácticas propias de un grupo social, vividas y asumidas una vez que son eficaces para la vida de cada día en aquel contexto, implican naturalmente un *horizonte* determinado de comprensión que les da sentido y las torna inteligibles. Es fundamental que el teólogo llegue al conocimiento de este horizonte. Caso contrario estará leyendo expresiones y prácticas de otros dentro de su propio cuadro interpretativo, deformándolas completamente y por consiguiente no alcanzando el significado de las mismas. Es fundamental que éstas sean de hecho entendidas en su verdad.

La segunda tarea será la de confrontarlas con la fe de la Iglesia Universal. Respetándolas y valorizándolas en lo que tienen de positivo, el teólogo deberá también estar atento para captar sus insuficiencias y errores. En el primer caso se tratará de complementarlas y equilibrarlas con elementos importantes de la totalidad de la fe que

fueron omitidos. En el segundo caso ellas deberán ser simplemente corregidas en lo que presentan de errado o en oposición a la fe.

Este urgente trabajo que se espera de la teología latinoamericana le exigirá una postura esencialmente *dialógica*. En un primer momento deberá saber *escuchar*, en el sentido más denso de la palabra y con todo lo que ella presupone, para alcanzar la vivencia cristiana manifestada en las expresiones y prácticas que encuentra. Se trata, hablando de manera clara, de un verdadero aprendizaje, de un dejarse enseñar, de un entrar lento y difícil en el mundo del otro. El inicio es laborioso pues, en general, puesto que la *estructura mental* del teólogo no es igual a la de quienes constituyen un determinado grupo social. Pensemos no solamente en las etnias indígenas o afroamericanas, sino también en los diversos sectores de las clases populares, o en los diferentes mundos en que viven las clases medias urbanas por razón de sus actividades y empleos. Tengamos presente aquellos que poseen una formación científica y aquellos que todavía están prisioneros en un imaginario mágico. Consideremos los que presentan una comprensión dinámica de la realidad por su consciencia histórica y los que ven todo de modo estático y atemporal. Constatamos que las mismas realidades son experimentadas, captadas y expresadas diversamente debido a los diferentes universos mentales o imaginarios sociales cristianos. Así, al escuchar estas *expresiones*, el teólogo podrá enriquecerse con nuevos *insights* sobre la comprensión de su propia fe, del mismo modo que, a través de las *prácticas* en ellas presentes, podrá descubrir nuevas expresiones de la caridad (RMi 52).

Sólo así podemos hacer nuestras las palabras de Juan Pablo II: "la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe, que nunca conviene perder de vista". Y más adelante observa que ella "debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad, y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas" (RMi 54). Pero el teólogo deberá también *hablar*, ayudando a sus interlocutores en su caminar enfatizando y valorando ciertos elementos de su vivencia cristiana o complementando y corrigiendo otros. Para poder ser realmente entendido deberá utilizar el mismo lenguaje de sus interlocutores, produciendo así una teología *contextualizada*, que se alineará a

otras de otros grupos sociales. El resultado de esto es una pluralidad de expresiones de la misma fe, tema que trataremos más adelante. Pero el teólogo deberá también hablar a la Iglesia Universal para que la riqueza de unos pueda ser participada por todos. En este caso su reflexión ya se hará en otro horizonte de comprensión, empleando el lenguaje de la tradición occidental cristiana.

Naturalmente, por su formación más universal, se espera de él que reflexione los grandes temas de la Iglesia Universal, la problemática más general de la modernidad y pos-modernidad, así como la cuestión social y la justicia en el mundo. Pues, juntamente con los obispos, él representa el lazo de las iglesias locales con la grande tradición de la Iglesia. Pero es importante que su reflexión se haga a partir del suelo de América Latina, a partir de "cómo estamos, de hecho; siendo afectados por estas grandes cuestiones". Sólo así estaremos simultáneamente dando una contribución la Iglesia Universal y ayudando a nuestras comunidades locales.

#### 4. LA MULTIFORME UNIDAD DE LA FE

La primera impresión es que la pluralidad de expresiones de fe, estén o no en lenguaje teológico, parece poner en peligro la propia identidad de la Iglesia Católica y consecuentemente su propia existencia. Pues no se ve cómo podrá cada teólogo escapar a los límites estrechos de un contexto socio-cultural, de un horizonte de comprensión peculiar, de un instrumental lingüístico propio. No sucumbirá él a un etnocentrismo teológico que lo incapacita para entender y emitir juicios sobre otras expresiones de la fe o teologías contextualizadas? Será posible encontrar un metalenguaje que sea entendido por todos? Cómo se podrá evitar que las múltiples expresiones acaben por desvalorizarse unas a otras?

No obstante, observada más de cerca, la *pluralidad* de expresiones y prácticas, comprobada a lo largo de los siglos en el interior de la Iglesia, se distingue bien del *pluralismo* hoy vigente en nuestra sociedad. Este último resulta de la ausencia de una instancia suprema en la sociedad que defina objetivos y valores, y que sea aceptada por todos los grupos sociales. Así cada uno de ellos, disponiendo de inteligibilidad y normatividad propias, orientándose por motivacio-

nes y objetivos particulares, presenta finalidades y mediaciones características para la organización social que difieren de las de otros grupos, generando así concurrencia, tensiones y hasta conflictos. El orden social, que presupone una sociedad democrática, será fruto del diálogo entre los grupos y, finalmente, del consenso alcanzado. Este es intrínsecamente inestable y está sujeto a revisiones, dando paso a nuevos elementos. El pluralismo aparece entonces como un fardo cultural que pesa sobre nosotros y que ya no puede ser superado.

*La pluralidad propia al catolicismo se fundamenta ya en la misma realidad que garantiza su unidad, a saber, en el misterio de Jesucristo.* Hacia el Hijo de Dios, crucificado y resucitado, se dirige el acto de fe de cada católico, sin poder por lo tanto abarcarlo en su conocimiento. "Si comprendiste, no es Dios", decía San Agustín. Dios en su transcendencia es, y será siempre, misterio para el hombre. Nunca hombre alguno conseguirá aprisionar la infinitud divina en sus limitados conceptos. Toda expresión humana se revela inadecuada delante de la realidad divina.

Además de eso, el conocimiento pleno de Cristo resucitado se dará en el final de la historia, en la contemplación "cara-a-cara" de los bienaventurados en el cielo. Es una realidad escatológica de la cual participamos desde dentro de la historia, por consiguiente de un modo abierto al futuro y a una mayor plenitud. Nuestras expresiones tienen así necesariamente un carácter proléptico. "Cuando hubiésemos Te abarcado, cesarán estas palabras que multiplicamos sin abarcarte", confesaba el mismo San Agustín, en su libro sobre la Trinidad. Con esto no negamos la verdad de tales expresiones, pues, en la medida en que manifiestan la fe de la Iglesia, nos remiten correctamente al Misterio que las traspasa. Sin embargo, por otro lado, el margen que subsiste entre ellas y la realidad que persigan permite una pluralidad de expresiones. Esta se concretizará a partir de contextos socio-culturales determinados, como ya se mencionó.

Siendo que ningún católico como individuo realiza en sí la plenitud de la fe, pues siempre cree dentro de un determinado contexto socio-cultural, a partir de su historia personal, acentuando así unos aspectos y dejando otros en la sombra, es en la Iglesia Universal que se encuentra la plenitud de la fe. En una palabra, es

la Iglesia quien profesa el Credo, es de su fe que participa el católico. Por eso, aunque es en ella que se funda la unidad tanto de las expresiones neotes-tamentarias como de las que resultaron de la historia de los dogmas, esta fe eclesial goza de una *unidad multi-forme*.

En primer lugar porque la pluralidad de expresiones brota del mismo y único movimiento interno de la fe vivida en dirección al misterio de Cristo crucificado y resucitado. Tendiendo hacia el Misterio y no pudiendo circunscribirlo de una vez por todas, la fe se tematizará necesariamente en una pluralidad de expresiones, que apuntan hacia la realidad creída sin conseguir agotarla con sus representaciones. La unidad fundamental de la fe, en cuanto experimentada, viene de la vida investida en Jesucristo, constituye la misma comunidad eclesial en la diversidad de sus miembros y fundamenta la ortodoxia. Esta consiste no en una adhesión a un sistema de ideas, sino en el caminar con la Iglesia y participar así de su fe.

Esta unidad plural no reviste una connotación negativa como parecen juzgar algunos que miran la Iglesia como una grandeza meramente humana, necesitada de una homogeneidad que le garantice la sobrevivencia. Todo miembro de la Iglesia vive la tensión provocada por la inadecuación entre la realidad creída (y experimentada) y su expresión eclesial. El debe no sólo procurar una mayor comprensión de esta última, sino también poder articular su experiencia personal para la comunidad eclesial. Su expresión es en el fondo una interpelación a la Iglesia que, desde que la "recibe", torna la expresión tradicional más rica, universal, católica.

Esta unidad multiforme proviene también de la propia experiencia de la fe teologal. De hecho es a la luz de la tradición eclesial que llegamos a la experiencia cristiana, como vimos más arriba. Podemos decir que la Iglesia en cuanto comunidad que cree y vive el misterio, a la semejanza de un regazo materno, representa el contexto vital en que este misterio de Cristo Resucitado se encuentra siempre actual y accesible. Es por su modo de ser y de actuar, doctrina, vida y culto, que ella irradia lo que cree (cfr. DV 8). Por consiguiente, ella es elemento constitutivo de la experiencia de fe, que jamás podrá ser introducida en la simple interioridad del individuo.

En otras palabras, no se da la "fides qua" sin la "fides quae", y no se da esta última sin la mediación de la Iglesia. Esta eclesialidad se muestra intrínseca a la fe que, siendo teologal en su objeto y en su principio, es eclesial en su modo. Esta misma eclesialidad, asimilada por el fiel de maneras más diversas, muchas veces aunque precipitadamente en la multiplicidad de sus expresiones, permite una sintonía instintiva del católico con las verdades salvíficas, o aún con un modo de actuar típicamente eclesial.

Así que la pluralidad de expresiones y de prácticas está, en última instancia, sustentada por la experiencia de fe que tiende hacia el mismo misterio de Jesucristo crucificado y resucitado. Además de eso, esta experiencia es eclesial a tal punto que sus expresiones, aunque plurales, dependen íntimamente de la misma Iglesia, de la cual reciben sentido y fundamentación. Estos dos factores garantizan también la posibilidad del trabajo teológico. La experiencia de fe del teólogo comulga profundamente con la de la comunidad local y con la de la Iglesia Universal. Ella es experiencia de fe debido al horizonte cristiano que le proporciona la Iglesia. De este modo su reflexión se ve estimulada no sólo por las expresiones y prácticas necesariamente contextualizadas, sino también por el *sensus fidei* que el Espíritu Santo inspira en los fieles. Naturalmente cuanto más auténtica sea su vivencia cristiana, más sensible será él a la acción del Espíritu. Entonces podrá confrontar las expresiones de una determinada comunidad con las de la Iglesia Universal, no sólo por conocer sus respectivos horizontes de comprensión, sino sobre todo por dejarse guiar por el *instinctus fidei*.

(Traducción del portugués: Agenor Brighenti)

Dirección del autor:  
Rua Marquês de S. Vicente, 293  
22451-041 Rio de Janeiro, RJ  
Brasil.

---

## METODO TEOLOGICO Y ESPIRITUALIDAD

Ricardo Antoncich  
s.j.

Sacerdote jesuita, filósofo, teólogo, sociólogo, experto en Pastoral Social. Profesor invitado a varias universidades latinoamericanas. Peruano.

El objetivo de estas reflexiones es mostrar la mutua relación que existe entre el pensar teológico (particularmente, a partir de sus exigencias metodológicas) y la espiritualidad.

El método es esencial para todo trabajo del pensamiento. Sin un método (camino) la mente humana se pierde en la multiplicidad de ideas, de constataciones, de estímulos. No sabe cómo seleccionar los datos que se le ofrecen, priorizar los relevantes, articulados entre sí. El método canaliza, centra, precisa. Por eso, gran parte del trabajo del pensamiento se juega en precisar de antemano el rigor metodológico que debe emplearse en una investigación.

Pero aquí no tratamos de cualquier tipo de reflexión, sino de una que es específicamente teológica, es decir pensar a Dios y desde Dios todas las cosas. Las exigencias del rigor que el método impone al sujeto que elabora un pensa-

miento se conjugan en este caso con la necesaria adaptación a un objeto sui generis del conocer, que sobrepasa la frontera de las experiencias sensibles.

Es aquí donde se sitúa la necesidad de considerar temáticamente la espiritualidad como pertinente al mismo método teológico. Esta es la tarea que aquí nos proponemos clarificar.

No es tarea fácil, porque aparentemente y, en una primera aproximación, lo metodológico y lo espiritual parecen contraponerse y aún separarse. En efecto, la idea que suscita la palabra "método" es la de rigidez, o por lo menos la de rigor con la que el pensamiento debe encontrarse encaminado, de modo que cada paso vaya encadenado al siguiente por una férrea lógica. Frente a eso, lo "espiritual" parece estar marcado por la espontaneidad, puesto que el Espíritu "sopla donde quiere" y nadie puede predecir de antemano sus caminos.

A la lógica férrea de lo metodológico se une, a su vez, el carácter abstracto y, a veces, frío el pensamiento; se habla de "lógica fría" para destacar el carácter objetivo e imparcial del pensar. En contraste, lo espiritual parece caracterizarse por el calor de lo afectivo.

Como consecuencia, parecen oponerse estrictamente todo lo que sea método y lo que pueda ser denominado como espiritualidad.

Nuestro trabajo quiere superar esta separación, y quiere hacerlo precisamente a partir de reflexiones teológicas hechas en nuestro contexto latinoamericano.

Tal vez el más clásico y fundamental trabajo ha sido el de Gustavo Gutiérrez, quien desde el inicio ha querido ubicar la tarea crítica de la teología en la tradición de las tareas clásicas de la teología en sus distintas épocas. Subraya que en los primeros siglos de la Iglesia, la teología estuvo estrechamente ligada a la vida espiritual, porque se trataba fundamentalmente de una meditación sobre la Biblia orientada al progreso espiritual. Es a partir del siglo XIV cuando se inicia una separación entre teólogos y espirituales, divorcio que se mantiene hasta la actualidad. "La función espiritual de la teología, tan importante en los primeros siglos, puesta entre

paréntesis después, constituye no obstante una dimensión permanente de la teología"<sup>1</sup>.

Jon Sobrino ha destacado también la importancia del seguimiento de Jesús como actitud moral fundamental<sup>2</sup>. Con mayor pertinencia para nuestro tema podemos recoger lo que Sobrino escribe a propósito del método.

"De aquí se deduce una nueva reformulación de lo que es método teológico. Anterior a los métodos en plural, está el método. Este no es sino el mismo proceso del conocimiento crítica y operativamente considerado (...) Esto implica la supremacía del método como camino del conocimiento sobre cualquier método particular que posteriormente lo aclare o justifique en la teología latinoamericana (...) el método de la teología de la liberación es fundamentalmente el camino que ha recorrido (...) El método como camino no se concentra en la reflexión crítica sobre el camino del conocimiento, sino en el mismo hacer camino real. Quisiéramos aclarar esto con un ejemplo. En la teología europea el "seguimiento de Jesús" se ha relegado normalmente a la teología espiritual y apenas si ha influido en la cristología, y cuando lo ha hecho ha sido para mostrar la peculiar conciencia de Jesús que se muestra en la exigencia de un seguimiento incondicional. sin embargo, el "seguimiento" de Jesús como lugar epistemológico de conocer a Jesús ha sido ignorado casi siempre y está ausente de las cristologías contemporáneas sistemáticas. La teología latinoamericana sin embargo comprende el método teológico en el sentido del camino real" (...) "lo que está en juego es la misma intelección de lo que es método teológico. Teológicamente hablando, la respuesta está en la misma historia de Jesús. Cristo es "verdad" en cuanto es "camino". Si a esta expresión se le quita lo que pueda tener de piadosista, se está diciendo que el método de la teología es recorrer, no pensar, el camino de Jesús. Los métodos, en plural, tratarán de esclarecer el camino real de Jesús (exégesis histórica), los caminos concretos que hay que recorrer hoy en una historia y en una geografía distintas a las de Jesús (hermenéutica), lo que ha habido de verdadero y falso camino en la historia de la existencia cristiana (historia de la Iglesia), la ubicación real del camino en el mundo actual (las ciencias sociales), el sentido totalizante y trascendente experimentado en ese camino (teología

---

<sup>1</sup> G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sigüeme 1975, 7a. edic. p. 24.

<sup>2</sup> J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT México 1976, p. 117-129.

sistemática), el peligro inherente a la fe de ideologizar el camino (teología crítica)<sup>3</sup>.

Es evidente que esta concepción en primer lugar explica lo que entendemos por espiritualidad, y proseguir a su articulación con el problema del método teológico.

## 1. ESPIRITUALIDAD

Considero como una de las mejores definiciones de "espiritualidad" la que podría fundamentarse en el breve texto de Pablo en 1 Cor 2,11: "¿Quién conoce lo íntimo del ser humano sino el espíritu que está en él? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu Dios".

Basados en este texto, podemos entender la espiritualidad como "encuentro del espíritu humano con el Espíritu de Dios". Este es el camino utilizado por Juan Pablo II en su Encíclica *Laborem Exercens* para presentar la espiritualidad del trabajo. Todo trabajo, aun realizado manualmente, es expresión de la interioridad humana, forma parte de su "proyecto" de hacer y de existir. Por eso todo trabajo es susceptible de ser vivido "espiritualmente" cuando se constituye en punto de encuentro entre lo profundo del espíritu humano, con lo profundo de Espíritu de Dios.

Entender de esta manera la espiritualidad, significa, en primer lugar, que no puede existir espiritualidad, si en el ser humano no se da un proceso de descenso hacia lo que es más íntimo y profundo de sí mismo. La espiritualidad tiene pues sus condiciones que los clásicos han destacado con mucha insistencia: clima de silencio, interioridad, espíritu de contemplación. Un espíritu "superficial" es incapaz de espiritualidad porque no llega a encontrarse consigo mismo, en lo interior y profundo de su propio ser; tan sólo en la intimidad se puede dar la plenitud de la autoconciencia que permite tomar toda la vida en las manos y ponerla con sinceridad en la presencia del Señor.

---

<sup>3</sup> J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres como lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae 1984, p. 21-53, cita en p. 39.

Pero esta capacidad de introspección se da, en el caso de la espiritualidad, como condición para un proceso dinámico, para un quehacer, para un proyecto. El ser humano, presente a sí mismo, se proyecta hacia su historia futura en un salir hacia la acción, que lo define por la comunión con sus ideales y aspiraciones. En el proyecto, que es un espacio del querer hacer, se revela también el querer ser. En nuestro caso, el proyecto en cuestión es el pensar teológico; por tanto, con propiedad podemos y debemos hablar de una espiritualidad de quehacer teológico.

En segundo lugar, la espiritualidad entendida como "encuentro del espíritu humano con el Espíritu de Dios" implica en forma paralela la convicción de que el misterio de Dios sólo se nos hace accesible en el Espíritu. Dentro del misterio eterno de la comunión de las Tres divinas personas, se debe poner el origen de toda existencia; hemos sido pensados ab aeterno, en el Hijo, para poder ser eco del Espíritu de la filiación que nos remite al Padre, principio y fin de toda existencia humana.

El designio del Padre creador implica una voluntad, un proyecto, un deseo, sobre cada uno de sus hijos; lo llamamos "vocación", que por el Espíritu se expresa como una particular capacitación, como un carisma de servicio. La tarea que el ser humano se auto-asigna cuando llega a lo profundo de sí, puede coincidir o no coincidir con la llamada de Dios. Cuando se da esta coincidencia, es decir, cuando el ser humano hace de su vida un proyecto que refleja exactamente el deseo de Dios sobre él, vive "en estado de espiritualidad", por la total y existencial comunión de sus proyectos íntimos con la voluntad del Señor.

La espiritualidad no se encierra pues en los privilegiados momentos del encuentro orante entre los hijos y el Padre; se expande a toda la vida, cuando toda ella explicita y hace realidad la voluntad manifestada en la experiencia de oración. Si el "Padre Nuestro" como paradigma de toda oración cristiana nos señala una pauta, es que la comunión de hijos como el Padre se encamina a pedir la gloria del nombre de Dios, la aceptación de su Reino, la realización de la voluntad divina. El mismo Espíritu que nos permite clamar "Abba Padre" es el que conduce en la existencia de cada hijo la realización

de la voluntad del Padre en el proyecto personal de vida que coincide con el deseo de Dios.

La espiritualidad debe afectar, por tanto el ser total del teólogo; debe encontrarse en la raíz de su quehacer. Su tarea se convierte en un auténtico "ministerio" como ejercicio de un carisma personal de servicio a la comunidad, dado por el Espíritu que gobierna dicha comunidad, y en comunión con los carismas de dirección de la comunidad, que el mismo Espíritu da a los pastores.

Por el Espíritu el carisma del teólogo se inserta en la vida misma de la Iglesia, se vuelve servicio a la fe del Pueblo de Dios, cooperación consciente con el ministerio episcopal del magisterio.

Se ha señalado que la santidad de la Iglesia, es decir aquella que brilla en los mejores de sus hijos, tiene que ser también un punto de referencia del quehacer teológico; es fruto del Espíritu en una interpretación existencial de la fe vivida por los que son propuestos como ejemplo de la vida cristiana.

En este sentido, la "santidad" de la Iglesia no es solamente un elemento que debe ser tenido en cuenta metodológicamente por el teólogo, como "materia prima" de su reflexión, sino una exigencia personal que le afecta como sujeto del teologizar; como interpelación que metodológicamente debe hacer explícita en su trabajo teológico, como condición subjetiva de la rectitud de su pensar. En este sentido creo que debemos interpretar las ideas de Sobrino sobre el seguimiento; no se trata de tenerlo en cuenta en el pensar, sino de practicarlo en el vivir. El método teológico debe ser no solamente el camino, el recto pensar; sino la expresión de un recto actuar. Así como en las ciencias, su interna lógica se verifica en las aplicaciones prácticas de la técnica, del mismo modo, el pensar teológico debe estar unido a la praxis de la fe, a la verificación del testimonio, a la riqueza de la vida pastoral de la comunidad.

De las exigencias subjetivas, que también son requisitos del recto método teológico, debemos pasar a las exigencias objetivas del método teológico mismo.

## 2. EXIGENCIAS DEL METODO TEOLOGICO

El método debe permitirnos una recta aproximación al objeto del pensamiento. En este punto debemos ir más allá de una consideración del "teologizar" en forma abstracta, sobre lo divino, para referirnos en forma concreta al pensar a Dios conforme a la revelación, es decir, a teologizar el misterio Trinitario.

En efecto, el método teológico debe ser consciente del peculiar objeto de esta ciencia que escapa a todas las limitaciones del saber empírico. El saber filosófico puede trascender esas fronteras y conducirnos hacia el Ser Absoluto, Infinito, Trascendente.

La afirmación cognoscitiva del Ser Necesario, del Absoluto, no puede quedar - si quiere ser una auténtica afirmación integralmente humana - en la mera constatación especulativa de la existencia de ese ser divino, por parte del sujeto que hace teología. Para ser coherente con la afirmación cognoscitiva es necesario situarse existencialmente como criatura contingente, salida de las manos del creador. Humilde reconocimiento que frena la tentación de orgullo de un ser que con su pensamiento es capaz de englobar la totalidad del mundo, de la historia, y de sus últimos y radicales fundamentos. La teología nos lleva al misterio insondable; la palabra teológica invita por sí misma al silencio orante; todo este proceso es pues, espiritualidad.

Sin embargo, todo ello nos ha colocado en el campo de un pensar simplemente filosófico sobre el Ser Absoluto.

No estamos hablando de este nivel teológico. Nuestro tema nos sitúa explícitamente en una teología específicamente cristiana, que por la fe acepta la revelación del misterio trinitario, del Hijo enviado por el Padre, con la fuerza y el amor del Espíritu Santo.

La teología específicamente cristiana tiene que tener como su objeto central el conocimiento de Dios como "Padre de nuestro Señor Jesucristo". Esta manera de entender a Dios la distingue en forma absoluta de cualquier otra representación de lo divino. El ser de Dios se agota en la paternidad - que evidentemente por sí misma está exigiendo la filiación. Podemos decir, pues que en Dios nada

existe que no sea paternal-filial en el mutuo amor del Espíritu. Por tanto la revelación que nos llama a la fe, no es la de un contenido doctrinal sino ante todo la aceptación de una persona, la del Hijo de Dios, que nos conduce hacia el Padre. La revelación es la aceptación del revelador, del Hijo, en cuanto Hijo, y por tanto, revelador del Padre.

Así como es imposible afirmar - en forma existencialmente integral - al Absoluto necesario sin colocarse como finito y contingente, es decir como criatura ante el Creador, de la misma manera es imposible al ser humano poder entender a Dios como Padre, sin situarse existencialmente como hijo o hija. Tal "posición" existencial - que puede abarcar todo el decurso de una existencia terrena empleada en la gozosa tarea de crecer en la filiación de Dios - es la única manera adecuada de poder hablar de Dios en términos justos y comprensibles.

Pero no se trata de saber que las dos personas están mutuamente referidas, sino de entender la relación en el misterio de una mutua comunión, que es personal, que es el Espíritu Santo. La relación amorosa Padre-Hijo no es mero "accidente" que se aplica en determinados momentos a dos personas, a la semejanza de los padres e hijos humanos que entre sí, circunstancialmente, actúan las relaciones mutuas de paternidad y filiación. La relación en Dios es permanente, sustancial, personal; inherente al Padre y al Hijo por la relación eterna del mutuo amor.

Esta perspectiva del pensar teológico implica por tanto la necesidad de un camino existencial, que cada hijo de Dios ha de vivir en torno a la persona de Jesús.

El Verbo Encarnado no sólo explica el misterio de un Dios Trinitario, sino que también explica el sentido y constitución de todo el universo. Hemos sido creados en el mismo proyecto de filiación que tiene en el Hijo su centro. La creación entera no es sino la obra paternal-maternal del amor del Padre que ofrece todo lo creado a sus hijos. ¿No está aquí el más rico fundamento del magisterio social sobre el destino universal de los bienes? Por eso todo lo creado tiene que recapitularse en Cristo, el Hijo obediente al Padre y por El retornar como gloria de Dios.

En este recorrido de seguimiento, al Jesús histórico lo encontramos en el misterio pascual. Seguir a Jesús es entrar con él en el misterio de la Pascua, encontrarse al crucificado y al resucitado. Tiene mucha razón Jon Sobrino cuando escribe que, a diferencia del pensamiento griego que ponía en la admiración la fuente de todo conocimiento, es el dolor, en nuestro contexto latinoamericano lo que nos impulsa a pensar teológicamente.

"Y en ese dolor encuentra la verdadera analogía para conocer lo teológico: reconocer la historia presente del mundo como la historia continuada de la pasión de Dios. En los momentos cumbres de la revelación de Dios siempre ha habido algún dolor: el clamor de los oprimidos en Egipto, el grito de Jesús en la cruz, (según Marcos), los dolores de la creación entera que espera su liberación. La teología latinoamericana ha privilegiado los gemidos de los oprimidos como aquello que mueve a pensar teológicamente"<sup>4</sup>.

La comprensión de la persona y de la misión de Cristo, es decir, de su ser filial y de su misión mesiánica nos obliga a escuchar a aquel Espíritu que lo envió a liberar a los oprimidos, dar vista a los ciegos, hacer caminar a los cojos, etc.

Seguir al Jesús crucificado es entrar en comunión liberadora con el sufrimiento de los pobres. Es desde allí desde donde debe pensarse al Dios Trinitario, que en el Hijo comulga con el dolor del mundo para traer la redención y la libertad. el método teológico a que el seguimiento da origen es el enraizamiento en los problemas más urgentes y dramáticos de la vida humana de los hijos de Dios. Y es precisamente un método que exige la obra del Espíritu, porque nadie es capaz de dar testimonio coherente de comunión en el dolor del hombre y en el dolor de Cristo, sino quien está sustentado por la fuerza del Espíritu.

La dimensión martirial viene a ser dimensión posible de un pensar a Dios desde una perspectiva comprometida con el dolor de la humanidad. Una vez más se manifiesta que es imposible hablar de Dios Padre, si el teólogo no está dispuesto a amar radicalmente a sus hermanos, hijos de ese Padre que necesitan de su palabra teológica para vivir con mayor sentido la fe.

---

<sup>4</sup> J. SOBRINO, *Resurrección...*, p. 43.

El Espíritu hace vivir al teólogo su vocación como servicio; el Espíritu nos permite escrutar lo profundo del misterio de Dios, donde el Padre ha amado tanto al mundo que le ha entregado a su Hijo Unigénito (Jn 3,16); por el Espíritu que se ha derramado sobre nosotros entendemos el amor del Padre misericordioso que manifestó su perdón cuando nosotros todavía éramos pecadores (Rm 5,5-8).

### 3. UNA ESPIRITUALIDAD COMO INTRINSECA EXIGENCIA DEL TEOLOGIZAR CRISTIANO

Hemos tratado de mostrar, por una parte, que la actitud subjetiva del teólogo exige que él viva su quehacer teológico en el clima de una verdadera espiritualidad. Su trabajo intelectual lo compromete existencialmente como ejercicio de un carisma, de una vocación que es llamada del Espíritu para que lo más profundo de su propio espíritu humano, como fue una opción por este modo de vivir y de realizarse como "pensador de la fe", sea vivido como carisma de servicio eclesial.

Por otra parte hemos tratado de mostrar también cómo se dan exigencias objetivas de espiritualidad en el mismo quehacer de pensar teológicamente la fe cristiana como revelación del misterio Trinitario, al cual somos llamados a integrarnos, prolongando en la historia humana la obediencia filial del Hijo. Entramos pues en el misterio de Dios siendo conducidos por el Espíritu de amor que nos permite filializarnos para podernos encontrar con el Padre.

Nuestro objetivo ahora, en esta tercera parte es mostrar cómo el método teológico, por sí mismo, es incomprensible sin una actividad tanto del espíritu humano, como del Espíritu de Dios.

En efecto, el pensar teológico, por definición, tiene un objeto que es inasequible a la experiencia sensible; no le cabe pues la univocidad de las ciencias naturales, ni se agota en una apertura a las dimensiones hermenéuticas, propia de las ciencias sociales.

Desde la teología clásica medieval se subraya la exigencia de la analogía para el pensar teológico creyente. En el campo de las

realidades existentes, la sacramentalidad de lo visible es como un paralelismo real a lo que en el pensamiento se expresa por analogía.

Ahora bien, en ambos casos, el pasar de los datos sensibles a un nivel diferente de ellos, pero con ellos intrínsecamente relacionados, es obra del espíritu humano; es algo que el conocimiento animal es incapaz de realizar; sólo el espíritu capta las analogías y las sacramentalidades, porque no queda prisionero de los datos empíricos de su conocer, ni limitado a la mera reacción de estímulos. Los datos sensibles son puerta, llave, llamada para otro orden, otra realidad diferente, ultrasensible, o por lo menos evocada pero no presente sensiblemente.

El Espíritu de Dios realiza con la suavidad de su acción la capacidad de pasar de lo inmediatamente dado a lo ulteriormente reconocido; es una invitación, sumamente respetuosa de la libertad humana, porque el paso de lo sensible a lo ultrasensible supone el riesgo de creer. Los contenidos de la fe no se imponen por su evidencia material; esperan una respuesta que debe nacer de lo íntimo de la libertad.

Podríamos decir que los contenidos teológicos por estar marcados por la analogía son precisamente expresión de una presencia del espíritu humano, el único capaz de interpretar lo sensible más allá de sí mismo, y del Espíritu divino que nos permite leer "entrelíneas" de la naturaleza y de la historia, y pasar de lo explícitamente escrito, recuperando lo implícitamente sugerido.

Sin la obra "espiritual del pensar analógico" la teología puede quedarse con las simples constataciones sociológicas (vg. unificando unívocamente la expresión "pueblo" de la Iglesia, con el carácter sociológico de todos los pueblos, dejando en segundo lugar la analogía de ser un "pueblo de Dios"). Lo mismo sucede con la constatación sociológica del poder. Sólo por analogía entendemos que el auténtico poder eclesial no es el que se asemeja, en sus signos exteriores y en su ejercicio, al de los poderosos de este mundo, sino aquel que se asemeja al misterio pascual de un Cristo servidor del Padre y de los hermanos. Sin la analogía, al pensar en el poder nos olvidamos que es un poder dado a Cristo y marcado por su misterio de pasión y resurrección, y dado por El a su Iglesia. Al olvidar esto

nos quedamos con un poder ejercitado en formas muy lejanas a la del espíritu cristiano.

Es nuevamente la analogía lo que debe salvar al pensamiento teológico de constituirse en legitimación ideológica de los poderes de este mundo, porque nos recuerda que el poder de dios se manifiesta en la debilidad de sus testigos, en la firmeza de la verdad, en el testimonio del martirio de quienes prefieren obedecer a Dios antes que a los poderosos de este mundo.

Es el Espíritu el que hace que nuestro obrar se vuelva en algún sentido sacramento de gracia, prolongado por el testimonio de la vida cristiana la obra maravillosa de los sacramentos eclesiales. Por el Espíritu se encarna en nuestra conducta nuestra vocación filial y fraterna.

Con esto hemos querido señalar que la espiritualidad corresponde al método teológico no sólo por la subjetividad del teólogo que debe vivir su vocación "espiritualmente", ni sólo por la objetividad del misterio, que es la revelación del Dios Trinitario, del Padre que envía al Hijo con el Espíritu y que por tanto nos exige como método el seguirlo por la adhesión total a su persona y a la obra de su Reino, historicado en el presente de la humanidad; sino también en la esencia misma del método teológico que debe consistir en el lenguaje analógico y en las expresiones sacramentales que dan al pensamiento y a la realización de la fe un sentido más allá de lo inmediatamente sensible. Donde lo inmediatamente dado es susceptible de ser interpretado espiritualmente asumiendo el riesgo de la actitud de creer.

Dirección del autor:  
Chancay 750  
Apartado 10226  
Lima, 1  
Perú.